



2012 | LXXVIII | 2

# Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

**M. ALFANO - R. BUCCHERI**, Oltre la razionalità scientifica

**M.B.S. ZORZI**, Dalle emozioni stoiche alle tentazioni cristiane

**M. FUSS**, Elements for a theology of religions

**J.-S. LEE**, Sapienza nel Confucianesimo

**M. LUPO**, Dinanzi al mistero del nascondimento di Dio

**R. FERRI**, Eucharist as *sacramentum caritatis*

**A. BERTOLINI**, Ontología trinitaria de la intersubjetividad



Lateran University Press

LATERANUM a cura della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

*Comitato direttivo:*

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

*Comitato di redazione*

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

*Redazione:*

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

*Abbonamenti:*

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

*Quote 2012:*

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

La Rivista ha periodicità quadrimestrale.

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

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

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

*Payment can be done by:*

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

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

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

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

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

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

*international bank transfer (ref. IBAN)*

*avec virement bancaire internacional (ref. IBAN)*

*consignación bancaria internacional (ref. IBAN)*

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT BPPHITRRXXX

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

Pontificia Università Lateranense – Editoria

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

specificando come causale del versamento "Abbonamento Lateranum".

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

© COPYRIGHT 2012 – ISBN 978-88-465-0836-2

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

## SOMMARIO

<b>Articoli</b>	
MARINA ALFANO – ROSOLINO BUCCHERI, <i>Oltre la razionalità scientifica. Contributo al dialogo fra scienza e fede</i>	245
MARIA BENEDETTA SELENE ZORZI, <i>Dal turbamento interiore stoico alle tentazioni cristiane: teorie cognitive e neocognitive su emozioni e vizi capitali</i>	267
MICHAEL FUSS, <i>In the infinite ocean of God. Elements for a theology of religions in the Encyclical Dominum et vivificantem</i>	313
JAE-SUK LEE, <i>Sapienza nel Confucianesimo</i>	339
ANGELA MARIA LUPO, <i>L'uomo biblico dinanzi al mistero del nascondimento di Dio</i>	363
RICCARDO FERRI, <i>Eucharist as sacramentum caritatis and witness to love according to Thomas Aquinas</i>	393
ALEJANDRO BERTOLINI, <i>Aportes para una ontología trinitaria de la intersubjetividad: la síntesis de E. Stein</i>	407
<b>Recensioni</b>	449
<b>Segnalazioni</b>	481
<b>Libri ricevuti</b>	499
<b>Indice</b>	503



## **ARTICOLI**



# OLTRE LA RAZIONALITÀ SCIENTIFICA

## CONTRIBUTO AL DIALOGO FRA SCIENZA E FEDE

*Marina Alfano\* – Rosolino Buccheri\*\**

«Eccoci qui, tu ed io, e spero  
che il terzo fra di noi sia il Cristo»  
Aelredo di Rievaulx<sup>1</sup>

### *1. Premessa*

Le aperture determinate dalla meccanica quantistica, dalla termodinamica dei sistemi aperti e dalla teoria della complessità, se, da una parte, sono le principali nutrici della profonda crisi che sta investendo il pensiero scientifico – ripercuotendosi, di rimbalzo, sull'uomo contemporaneo, che ne è disorientato –, dall'altra, lasciano intravedere le potenzialità del pensiero controllato nel riequilibrare gli eccessi estrovertenti della razionalità scientifica, nel risanarne le ferite apportate e nel consentirne il rilancio grazie alla linfa di una razionalità del tutto nuova e “più allargata”, forse anche perché riconnessa alla sua più antica fibra, capace di sostenerne l'impatto di un “rotolamento” verso il suo “più profondo centro”.

Il presente contributo – nella duplice prospettiva di una musicista e di un fisico (esprimenti di fatto due opposte polarità di conoscenza) – ambisce a delineare lo schema di un “pensiero complesso” che sondi anche con l'udito – laddove lo sguardo si ritragga esausto o appagato – una razionalità maggiormente rispondente alla complessità dell'essere umano: una razionalità, non

---

\* Pianista e titolare della Cattedra di Bibliotecario presso il Conservatorio Statale di Musica “Giro-lamo Frescobaldi” di Ferrara.

\*\* Dirigente di Ricerca del CNR in Astrofisica e Fisica Cosmica presso l'Istituto per le Tecnologie Didattiche del CNR e l'Istituto di Astrofisica Spaziale e Fisica Cosmica; associato al Centro Interdipartimentale di Tecnologie della Conoscenza dell'Università di Palermo.

<sup>1</sup> AELREDO DI RIEVAULX, *L'amicizia spirituale*, a cura di G. Zuanazzi, Città Nuova, Roma 1997, 68.

solo sostanziata dall'empirismo e dalla logica-matematica, ma anche dalle altre possibilità dell'essere e del cogitare (finora eluse dalla scienza), la cui demonizzazione condiziona anche il pensiero teologico e quello filosofico a logiche e a derivazioni tecnologiche non sempre efficaci che, onnipersive, influenzano e dirigono la società in tutte le sue articolazioni. La nostra ricerca – che ha il suo nucleo nella rivisitazione del concetto di “endofisica”<sup>2</sup> – è giustificata dalle più recenti acquisizioni scientifiche ma anche fortificata dalla consapevolezza che una scienza che voglia osare il “non illecito salto” verso un nuovo paradigma di pensiero deve cogliere l'opportunità di svincolarsi da quei presupposti che, pur caratterizzandola fin dai suoi inizi (in particolare l'ostinata ricerca dell'obiettività assoluta), sono possibili solo dalla prospettiva di un mondo osservato dall'esterno, paradossalmente confutata dalla scienza stessa.

È proprio nello svincolo da queste rigidità che possono essere evidenziate alcune importanti connessioni tra la scienza, la filosofia e la teologia, atte a riportare nella carreggiata del presente il “tempo fuori di sesto” della relazione fra i loro interpreti, contribuendo così all'attuale dialogo fra la scienza e la fede, fondamentale per l'uomo, attraversato da entrambe le istanze.

È importante sottolineare come un tale “pensiero complesso”, fondato sull'armonizzazione del sistema umano nella integralità dei suoi elementi costitutivi, non possa avvalersi di una prospettiva esclusivamente scientifica, ma necessiti del fondamentale apporto – culturale, simbolico, artistico, immaginativo – della polarità di pensiero opposta, ma non oppositiva, nella piena consapevolezza, anche esperienziale, che ἀρμονία è principalmente πόλεμος e non la falsa pace dell'ignavia e dell'indifferenza che presuppone il disconoscimento delle differenze. Differenze che ineludibilmente emergono ogni qualvolta si instaura, come in questo caso, un dialogo fra elementi in tensiva e dolorosa contrapposizione: un *faustum proelium*<sup>3</sup>, quindi, che converge in una coerente ricomposizione di consonanze e concordanze in un'area liminare a entrambi i poli della relazione ed è perciò imprevedibile dalle singole prospettive.

<sup>2</sup> Una fisica “dall'interno”, in contrapposizione alla fisica “dall'esterno” che caratterizza la fisica classica.

<sup>3</sup> Per il *faustum proelium*, si rinvia alla Lettera XI di Pavel Aleksandrovič Florenskij sul tema de “L'amicizia” in P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 405-470.

## 2. Come il realismo scientifico ha scoperto i propri limiti

La fisica newtoniana è fondata sul “realismo scientifico”<sup>4</sup>, una linea di pensiero di matrice dualista che raffigura un mondo fatto, da un lato, di oggetti e relazioni dalle proprietà intrinseche, e, dall’altro, di osservatori che si suppone siano in grado – per mezzo di appropriati esperimenti – di identificare queste proprietà senza modificarle<sup>5</sup>. Questa trascuranza del processo di condizionamento reciproco fra soggetto osservatore e oggetto osservato ha permesso una enorme facilitazione nella stesura delle equazioni matematiche descrittive i fenomeni naturali, consentendo la formulazione di semplici ed eleganti teorie, senza le quali non sarebbero state possibili le fondamentali conquiste della scienza e della tecnologia e le loro significative ricadute in tutti i settori del vivere civile. Conquiste che hanno consolidato nel tempo la fede nella “razionalità scientifica” (fino a farla considerare dal positivismo come unica razionalità possibile), con la conseguente convinzione, più volte affiorata, che il fine di una rappresentazione del tutto obiettiva della realtà, prescindendo da ogni possibile influenza soggettiva, fosse “quasi” raggiunto<sup>6</sup>. Si trattava, evidentemente, di una semplicistica sopravvalutazione che venne presto demolita con le indagini del microcosmo le quali, a cavallo fra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo, videro l’emergere di una fisica attestante la reciproca influenza fra l’uomo e la natura. Uno stravolgimento concettuale, questo, enfatizzato alcuni decenni dopo dai risultati delle ricerche sulla auto-organizzazione dei sistemi lontani dall’equilibrio termodinamico, condotti da Ilya Prigogine, che testimoniano come la stabilità e la sopravvivenza di ogni sistema vivente, e pertanto anche dell’uomo, dipenda dallo scambio virtuoso di informazione ed energia stabilito con l’ambiente.

Gli ultimi avanzamenti della fisica ci hanno trasmesso una visione del mondo che non si accorda con il senso comune radicato da secoli, proponen-

---

<sup>4</sup> Cf. M. ALAI (ed.), *Il realismo scientifico di Evandro Agazzi*. Atti del convegno di studi, Urbino, 17 novembre 2006, Montefeltro, Urbino 2009 [edizione speciale di *Isonomia*].

<sup>5</sup> Cf. A. EINSTEIN - B. PODOLSKY - N. ROSEN, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, in *Physical Review* 47 (1935) 777-780. Questa rappresentazione comporta – oltre all’illusorietà del fluire del tempo – la paradossale nozione di *Block Universe* (ovvero, l’immagine di un universo quadri-dimensionale, statico, osservabile dall’esterno nella sua totalità spaziotemporale) e l’altrettanto paradossale ricerca di una “Teoria del Tutto” che definisca esaustivamente le proprietà e le interconnessioni di tutti i fenomeni.

<sup>6</sup> Riferendosi al problema del corpo nero e al risultato della misura della velocità della luce fatta da Michelson e Morley, Lord Kelvin (al secolo William Thomson) disse, nell’aprile del 1900, che solo due piccole nubi oscuravano il cielo terso della scienza. Già nello stesso anno, Max Planck risolse il primo problema introducendo il “quanto d’azione” che dava l’avvio alla fisica quantistica e, in seguito, Albert Einstein pubblicò le teorie della Relatività Ristretta e della Relatività Generale, sconvolgendo le precedenti convinzioni sulla luce e sullo spaziotempo.

docci il verificarsi di fenomeni del tutto incomprensibili agli schemi classici di pensiero. Ricordiamo, in particolare, che in Meccanica Quantistica (MQ) lo stato di un sistema fisico isolato viene rappresentato da un vettore  $\psi$  in uno spazio matematico astratto (spazio di Hilbert) dove agiscono degli operatori non commutativi<sup>7</sup> associati alle quantità (chiamate “osservabili”) che di quel sistema si vogliono misurare. La misura dell’osservabile è rappresentata dall’applicazione del corrispondente operatore sul vettore di stato  $\psi$ . La funzione d’onda  $\psi$  che corrisponde al vettore di stato  $\psi$  obbedisce all’equazione di Schrödinger che ne definisce deterministicamente l’evoluzione nel tempo, mentre il suo modulo quadro  $|\psi|^2$  fornisce le probabilità di ottenere i valori numerici che caratterizzano lo stato dell’osservabile al momento e nella condizione fisica in cui la misura è effettuata. All’atto della misura, la funzione d’onda  $\psi$ , da indice di un insieme di probabilità a priori previste deterministicamente, “collassa” nel valore – a priori imprevedibile – corrispondente al risultato ottenuto<sup>8</sup>. Questo ci dice che non è possibile anticipare il risultato di una misura, come invece il realismo prevede, ancorché teoricamente; in altre parole, anche ammesso di conoscere con precisione infinita lo stato di un sistema, i suoi stati futuri possono solo essere rilevati al momento – e alle condizioni – in cui ne facciamo la misura<sup>9</sup>.

Altri disturbi alla concezione classica della realtà vengono dal principio di complementarità e dal fenomeno dell’*entanglement*. Il primo è sostanziato dalla dualità onda-particella, ovvero dalla proprietà della luce e delle particelle elementari di possedere congiuntamente una precisa localizzazione e una totale dispersione nello spazio: due proprietà chiaramente incompatibili dal punto di vista classico ma osservabili separatamente sullo stesso oggetto per mezzo di opportuni esperimenti<sup>10</sup>. L’*entanglement*, che coinvolge il principio di causalità, consiste nel fatto che, in un sistema isolato descritto da un

---

<sup>7</sup> Un’operazione fra due termini si dice commutativa se, invertendo il loro ordine, il risultato dell’operazione non cambia. L’applicazione successiva di due operatori quantistici non è commutativa perché dipende dall’ordine con cui questi sono applicati allo stato  $\psi$ .

<sup>8</sup> Si tratta del cosiddetto “problema della misura”, che ha dato vita a uno dei più profondi e complessi dibattiti sulla MQ.

<sup>9</sup> Per esigenze di semplicità e chiarezza, questi argomenti sono qui riassunti senza distinguere fra i diversi ma confluenti formalismi della teoria: la meccanica ondulatoria di Schrödinger, la meccanica matriciale di Heisenberg, l’algebra di Dirac ecc. Per approfondimenti, cf. G. AULETTA, *Foundations and Interpretation of Quantum Mechanics. In the Light of a Critical-Historical Analysis of the Problems and of a Synthesis of the Results*, with a Foreword by G. Parisi, World Scientific, Singapore et alia 2000, 37-39.

<sup>10</sup> Per approfondimenti sulla dualità onda-particella e sulle difficoltà interpretative della MQ, cf. J.M. JAUCH, *Are Quanta Real? A Galileian Dialogue*, Indiana University Press, Bloomington-London 1973 (tr. it. di G. Longo, *Sulla realtà dei quanti. Un dialogo galileiano*, Adelphi, Milano 1996<sup>2</sup>) e R. BUCCHERI, *La Rivoluzione quantistica*, in M. HACK - P. BATTAGLIA - R. BUCCHERI, *L’idea del tempo*, UTET, Torino 2005, 167-189.

unico stato  $\psi$  separato in due sottosistemi descritti da due distinti stati  $\psi_1$  e  $\psi_2$ , un'eventuale misura fa rilevare che la memoria della loro interconnessione iniziale si è conservata. In particolare, se a un certo istante viene invertito il senso di rotazione (*spin*) di una particella (separata e allontanata da un'altra particella alla quale era inizialmente unita in un unico sistema), nello stesso istante, e per quanto lontana si possa trovare<sup>11</sup>, pure l'altra particella inverte il suo *spin*, rivelando la presenza di correlazioni istantanee senza scambio di informazione che violano il limite  $c$  della velocità di ogni trasmissione di segnale, stabilito dalla teoria della relatività, così evidenziando il carattere non locale della realtà. È da rilevare che questo fenomeno – immaginato nel 1935 come *Gedankenexperiment* da Albert Einstein<sup>12</sup> per contrastare la meccanica quantistica – fu confermato teoricamente nel 1964 dal teorema di Bell<sup>13</sup> e verificato sperimentalmente nel 1982 da Alain Aspect e la sua *équipe*<sup>14</sup>.

Un ulteriore fenomeno incompatibile con il senso comune riguarda i concetti di vuoto e di antimateria. Nel 1928, Paul Maurice Dirac postulò l'esistenza di una particella con energia negativa (il positrone o antielettrone)<sup>15</sup>, dando fiducia a una soluzione dell'equazione (precedentemente non considerata) che descrive un elettrone relativistico: particella che fu effettivamente trovata nel 1932 da Carl Anderson. Affidandosi a questa intuizione, Dirac propose di "quantizzare"<sup>16</sup> il campo elettromagnetico considerandolo come un insieme di oscillatori armonici con energia eguale a un multiplo intero positivo del "quanto" elementare di energia  $h\nu$  (dove  $\nu$  è la frequenza del campo), e pertanto mai esattamente nulla. Di conseguenza, anche il vuoto, per il fatto di ospitare i campi elettromagnetici, doveva necessariamente avere un'energia residua (energia di punto zero)<sup>17</sup> data dalla somma delle energie minime degli oscillatori che costituiscono il campo. Dirac ne concluse che, fornendo sufficiente energia, si può estrarre un elettrone dal vuoto lasciando in esso un "buco" di energia – ad esempio, un positrone –, circostanza che si

<sup>11</sup> La distanza  $\Delta x$  fra le due particelle potrebbe anche essere maggiore di  $c\Delta t$ , dove  $\Delta t$  è l'intervallo di tempo fra le due misure e  $c$  la velocità della luce (circa 300.000 km/s).

<sup>12</sup> Cf. A. EINSTEIN - B. PODOLSKI - N. ROSEN, *Can Quantum-Mechanical Description*.

<sup>13</sup> Cf. J.S. BELL, *On the Einstein Podolsky Rosen paradox*, in *Physics* 1 (1964) 195-200.

<sup>14</sup> Cf. A. ASPECT - P. GRANGIER - G. ROGER, *Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A New Violation of Bell's Inequalities*, in *Physical Review Letters* 49/2 (1982) 91-94.

<sup>15</sup> Cf. P.A.M. DIRAC, *The Quantum Theory of the Electron*, in *Proceedings of the Royal Society of London. Series A* 117 (1928) 610-624.

<sup>16</sup> Prima dell'avvento della teoria dei quanti, si riteneva che tutte le grandezze fisiche variassero con continuità.

<sup>17</sup> L'energia di punto zero potrebbe, almeno in parte, spiegare l'esistenza dell'energia oscura che costituisce circa il 70% di tutta l'energia dell'universo, ma la cui esatta natura è ancora oggetto di ricerca.

verifica sperimentalmente: si tratta della creazione dal vuoto di una coppia elettrone-positrone la cui energia totale di partenza è zero; da qui il detto che “il vuoto è pieno” (*vacuum is not empty*)<sup>18</sup>.

Ci sembra, infine, importante (specie per la teologia) sottolineare la caratteristica di assenza di tempo che, senza disturbare il concetto di dinamicità, appare a scale fisiche estremamente piccole (al livello della scala di Planck, circa  $10^{-33}$  cm), in particolare all’epoca del *Big Bang*<sup>19</sup>. Non si tratta, in questo caso, di un fenomeno osservato (né potrebbe esserlo) e neanche di un esperimento mentale, bensì di una implicazione delle procedure matematiche astratte – nello specifico, la geometria non commutativa – che in MQ descrivono con grande precisione tanti fenomeni sperimentalmente verificabili.

Si noti che i risultati ottenuti nell’indagine del microcosmo sono stati conseguiti con l’adozione dell’approccio exofisico tipico del realismo: paradossalmente, è accaduto che la scienza ha scoperto l’interazione e ha evidenziato la presenza di fenomeni imprevisi – e inaccettabili dal senso comune – utilizzando un sistema di procedure fondato sulla loro negazione, come se il rigoroso uso della ragione avesse in ogni caso trovato la via per la rivelazione di aspetti “irrazionali” della Natura. Da che cosa scaturisce questo paradosso? È solo la normale conseguenza dell’approccio gnoseologico adottato dalla scienza o non si tratta invece – come noi crediamo – della estrinsecazione di una condizione strutturale della mente che si sostanzia di antinomie perché essa stessa è “bipolare”? Noi ipotizziamo che il misterioso velo, dietro il quale, secondo Eraclito, la Natura amerebbe nascondersi, sia contessuto con la mente che lo osserva, ritenendo che la scienza abbia semplicemente portato alla luce proprietà della materia che, pur incomprensibili alla sua ragione, sono forse compatibili con le categorie del pensiero prelogico e fusionale-partecipativo constatate da Lévy-Bruhl in relazione a una “mentalità primitiva” che affida la sua espressione a un linguaggio riflettente un grado molto elevato di integrazione corporea e intensità emozionale<sup>20</sup>, e pertanto più immediatamente

<sup>18</sup> Cf. V. WEISSKOPF, *La révolution des quanta*, Hachette, Paris 1989 (tr. it. di A. Frigerio, Id., *La rivoluzione dei quanti. Una nuova era nella storia della fisica*, Jaca Book, Milano 1990, 28-31).

<sup>19</sup> Michał Heller scrive, nel capitolo *Generalizations: from Quantum Mechanics to God* del suo *Creative Tension*: «[...] è possibile generalizzare il concetto di causalità in modo tale da liberarlo dalla sua connessione con il tempo e la località. Ciò che ancora resta merita il nome di causalità (generalizzata) perché dà origine alla dinamica del sistema. Sembra che l’essenza della causalità sia un nesso dinamico piuttosto che la distinzione fra la causa e il suo effetto, e il loro ordine temporale» (M. HELLER, *Creative Tension. Essays on Science and Religion*, Templeton Foundation Press, Philadelphia-London 2003, 100-126, 118 [tr. it. di M. Alfano e R. Buccheri, Id., *Tensione Creativa. Saggi su Scienza e Religione*, con una *Presentazione* di J.M. Życiński e una *Postfazione* di G. Tanzella-Nitti, Akousmata orizzonti dell’ascolto, Ferrara 2012]).

<sup>20</sup> Cf. M. ALFANO - R. BUCCHERI, *Il Symbolon tra le Simplegadi di Mito e Logos*, in A. AIARDI ET ALII (edd.), *Il Simbolo nel Mito attraverso gli studi del Novecento*, CISM-AMSLA, Ancona 2008, 269-302.

accessibili alla condizione che caratterizza lo stadio primitivo dell'evoluzione filo e ontogenetica dell'uomo<sup>21</sup>.

Il fatto che il paradosso si riveli al momento in cui l'indagine scientifica del mondo è condotta a livello atomico e subatomico, dove gli usuali strumenti della logica – in particolare, il principio di non contraddizione – non si adeguano all'ambivalenza di ciò che osserviamo, viene a sostegno della nostra tesi che la prospettiva exofisica ha qui evidenziato sia il suo limite di validità (insieme a quello della fisica newtoniana, che ne è l'espressione operativa), sia la limitatezza degli strumenti della logica nel descrivere la realtà. Pertanto, per uscire dallo stallo, bisogna perseguire la ricerca di una "nuova razionalità" che coincida con l'ampliamento dell'approccio gnoseologico della scienza sulla base della evidenziata interazione soggetto/oggetto, implicando con ciò la necessaria inclusione delle "logiche" sottese dalla relazionalità.

Con la riscoperta del ruolo interagente dell'osservatore nel processo di osservazione, venne sentita, già agli inizi degli anni '80 del secolo scorso, la necessità di opporre alla exofisica una "endofisica"<sup>22</sup>, ovvero una fisica che comprendesse l'interazione esclusa dal realismo scientifico. In questa nuova prospettiva, lo studio della natura avrebbe dovuto includere organicamente l'uomo stesso come sua parte integrante, proprio per il fatto di essere un sistema autoorganizzato prodotto dalla natura stessa ma interagente con l'esterno da cui riceve il necessario nutrimento fisico e informativo.

La costruzione di una endofisica sembrava costituire la possibile chiave di volta per la formulazione di teorie che avessero pieno significato dal punto di vista umano e contribuissero alla soluzione dei paradossi proposti dalla MQ. Purtroppo, la sua costruzione si è rivelata un'impresa impossibile. Le sofisticate tecniche matematiche in uso, essendo sorte e sviluppate all'interno del paradigma exofisico di cui sono parte integrante, non sono adeguate allo scopo<sup>23</sup>. Questa matematica avulsa dalla relazione, infatti, pur esprimendo la

---

<sup>21</sup> Per un approfondimento, si rimanda a M. ALFANO - R. BUCCHERI, *Temporalità e interazione come strumento di analisi in una prospettiva endofisica della conoscenza*, in M. ALFANO - R. BUCCHERI (edd.), *Tempo della Fisica e Tempo dell'Uomo: Relatività e Relazionalità*, ISS "Leonardo da Vinci" - Akousmata orizzonti dell'ascolto, Trapani-Ferrara 2009, 103-133.

<sup>22</sup> I termini *exophysics* e *endophysics* furono introdotti da David Filkelstein nel 1983; cf. O. RÖSSLER, *Endophysics. The World as an Interface*. Preface and text selection by P. Weibel, edited by R. Rössler, World Scientific, Singapore *et alia* 1998, 27.

<sup>23</sup> «The greatest problem facing any paradigm shift in science is the need for mathematical expression. It is the case, unfortunately, that mathematics has traditionally been formulated to suit the needs of exophysics. Quite possible, no true endophysical approach to mathematics can be developed. This would be the case if the Platonic view of the world of mathematical truth existing independently of the physical universe were correct» (R. BUCCHERI - G. JAROSZKIEWICZ - M. SANIGA, *Endophysics, the Fabric of Time and the Self-Evolving Universe*, in *Recent Research Developments in Astronomy and Astrophysics*. V/II, Research Signpost, Trivandrum 2003, 609-623, 621).

capacità dell'uomo di modellare la realtà, non può includerlo esplicitamente, impedendo di fatto un'endofisica operativa. Questa è una delle più importanti ragioni del perché l'appassionato dibattito fra exofisica ed endofisica, dopo un'intensa esplosione di attività speculative, si è progressivamente spento riproponendo, di fatto, l'exofisica come unico possibile approccio investigativo.

Sull'onda di queste riflessioni, intendiamo guadagnare una nuova prospettiva che concili l'esigenza di non trascurare l'interazione – maturata con il dibattito sull'endofisica – con l'impossibilità di costruire una matematica che includa esplicitamente l'uomo nella sua opera di indagine della natura. A questo scopo, riteniamo opportuno approfondire il concetto di razionalità, anche rifacendoci ai diversi orientamenti correnti.

È opinione comune che i teoremi di completezza di Kurt Gödel costituiscono una delle più importanti conquiste della scienza in quanto ci parlano del superamento della pretesa – tipica del neopositivismo logico – dell'auto-referenzialità dell'impianto logico-matematico e dell'illusione dell'esistenza di sistemi formali completi, cioè capaci di auto-fondarsi prescindendo da interferenze esterne<sup>24</sup>. Questi teoremi ci dimostrano che la conclusione di ogni processo logico dipende, oltre che dalle regole utilizzate, anche da assunti da esso indipendenti, come ad esempio da intuizioni, da esperienza pregressa, da conoscenza del contesto, o anche da credenze o convinzioni personali. Pertanto, ammesso (e non necessariamente concesso) di considerare la razionalità scientifica come un sistema completo e privo di falle nello sviluppo delle sue concatenazioni logiche, le sue conclusioni non assicurano la certezza delle verità conclamate, dal momento che si fondano su principî primi di diversa natura. La “comprensibilità del mondo” tanto enfatizzata da Albert Einstein è quindi solo parziale, come David Böhm aveva chiaramente intuito con il conoscibile *explicate order* e l'inconoscibile *implicate order*, stimolando il dubbio se è veramente possibile raggiungere (anche solo teoricamente) l'obiettivo della completa oggettività della conoscenza, da sempre dichiarato dalla scienza<sup>25</sup>.

La razionalità viene oggi generalmente identificata con le procedure su cui è basato il metodo scientifico. Il concetto, d'altra parte, oltre a includere le

<sup>24</sup> Cf. E. NAGEL - J.R. NEWMAN, *Gödel's Proof*, New York University Press, New York 1958 (tr. it. di L. Bianchi e S. Cerrito, Id., *La prova di Gödel*, con un *Saggio* di J.Y. Girard, Bollati Boringhieri, Torino 2000).

<sup>25</sup> Perfino David Bohm, grande scienziato e convinto realista, oscura il mito dell'oggettività assoluta con la sua geniale mediazione consistente nel postulare due distinti livelli di realtà, l'“ordine implicito” nascosto e l'“ordine esplicito” che le nostre osservazioni possono cogliere; cf. D. BOHM, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge & Kegan, London *et alia* 1980.

tecniche logico-matematiche e sperimentali di cui si serve, comprende anche le modalità di interpretazione consistenti nella visualizzazione (fondamentalmente di tipo geometrico) e nel “senso comune”. La “frattura” determinata dalle contraddizioni incontrate nell’indagare il microcosmo ci fa rendere conto dei limiti della razionalità scientifica, inevitabilmente legata all’insieme di questi ingredienti, sviluppatasi nei secoli sperimentando fenomeni osservabili alle nostre dimensioni. Se pensiamo che, in aggiunta alla necessaria variabilità intrinseca del senso comune (sia individuale che sociale), anche la struttura logico-matematica può avere le sue falle<sup>26</sup>, si possono intuire sia i possibili limiti della scelta di identificare il concetto di razionalità con il metodo scientifico, sia i correlati aspetti della realtà che potrebbero così rimanere nascosti.

La fede nella razionalità scientifica, fortificata dai grandi successi ottenuti, ha fatto ritenere a tanti pensatori (credenti e non credenti) che, a partire dalla comprensione del mondo, si possa comprendere perfino la mente di Dio, attribuendo con ciò anche a Dio lo stesso genere di razionalità<sup>27</sup>. Secondo il teologo e cosmologo Michał Heller (*Templeton Prize* 2008), «la struttura dell’Universo è l’implementazione del piano di Dio, e questo piano è fondamentalmente razionale»<sup>28</sup>. Tuttavia, precisa Heller, che

«[...] questa razionalità trascende le possibilità della mente umana a un livello tale da non potere essere dedotta da assiomi auto-evidenti. L’unica strategia realistica è il metodo empirico. [...] Se le strutture teoriche conducono a conclusioni che si rivelano in accordo con i risultati di altri esperimenti, vi è una buona probabilità che queste strutture approssimino la struttura che costituisce il piano di Dio della creazione»<sup>29</sup>,

concludendo con l’asserzione che la «mera esistenza della scienza e i successi del suo metodo testimoniano del fatto che il mondo “può essere” investigato razionalmente. [...] La scienza non è che un tentativo di decifrare

<sup>26</sup> Il dibattito senza fine sull’interpretazione della MQ (cf. G. AULETTA, *Foundations and Interpretation of Quantum Mechanics*) e sulla possibilità di nuovi risultati che possono essere derivati dalle equazioni della Relatività Generale, nonché la lunga ricerca, sin qui infruttuosa, sull’unificazione di queste due fondamentali teorie, possono lasciar pensare all’esistenza di falle non ancora conosciute.

<sup>27</sup> «[...] l’idea che domina tutti è che la razionalità responsabile della coerenza di ciò che ci circonda non si trova nel mondo, ma si nasconde dietro di esso» (L. SMOLIN, *La vita del Cosmo*, Einaudi, Torino 1998, 247 [tr. it. di P.D. Napolitani di Id., *The Life of the Cosmos*, Oxford University Press, Oxford 1997]); «[...] se perverremo a scoprire una teoria completa [...] decreteremo il trionfo definitivo della ragione umana, giacché allora conosceremo la mente di Dio» (S. HAWKING, *Dal Big Bang ai Buchi neri. Breve storia del Tempo*, Rizzoli, Milano 1997<sup>16</sup>, 197 [tr. it. di L. Sosio di Id., *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, Bantam, Toronto 1988]).

<sup>28</sup> M. HELLER, *Creative Tension*: cap. 6, *Scientific Rationality and Christian Logos*, 47-57, 52.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

questo piano»<sup>30</sup>. D'altra parte, il teologo e astrofisico Giuseppe Tanzella-Nitti afferma che

«[...] il metodo scientifico-sperimentale, tradizionalmente inteso, non viene più considerato come l'unica forma rigorosa di razionalità, ma lo si affianca sempre più spesso ad altre forme di razionalità: analogica, simbolica, estetica. Vi è una crescente sensibilità verso forme di conoscenza legate a un sapere non formalizzabile, come la tradizione, la testimonianza, l'intuizione o l'empatia»<sup>31</sup>.

Affermazioni come questa ci incoraggiano nella nostra ricerca tesa a una maggiore valorizzazione delle possibilità cognitive della conoscenza contro-laterale, oggi poco apprezzate ma alle quali l'uomo da sempre naturalmente attinge, come è evidente dai capolavori ereditati da grandi artisti, scienziati e mistici di ogni epoca e di ogni cultura, capaci di cogliere con profonda e sincera introspezione – come anche di comunicarli con grande capacità emotiva – i principî alla base del nostro vivere.

Un tale ampliamento del concetto di razionalità influirebbe, tuttavia, anche sulle speculazioni circa la razionalità di Dio che – a prescindere dalla trascendenza del concetto – non può essere circoscritta alla sola razionalità di tipo logico-matematico sulla base delle precedenti considerazioni. Inoltre, la valorizzazione degli aspetti positivi della conoscenza “irrazionale” richiama il rispetto dei sentimenti e delle opinioni altrui proprio per la maniera soggettiva, inscindibilmente legata all'appartenenza culturale con cui tali intuizioni sono espresse, mentre l'imposizione di certezze interpretative e descrittive, come anche quella di considerare la razionalità scientifica come l'unica forma certa di razionalità, rafforza implicitamente l'accezione negativa del concetto di relativismo, in cui tutto è giustificabile perché di nulla si ha certezza<sup>32</sup>.

Sembra accertato che la modalità di conoscenza dell'uomo ai primordi della evoluzione si basasse su un approccio “effusivo” al reale, di tipo empatico-imitativo, a nostro avviso riconducibile alla “coscienza nucleare” descritta da Antonio Damasio<sup>33</sup>. A questo sono legate le forme dell'espressione mitica che universalmente precedono l'avvento di una approccio razionale. In ambito

<sup>30</sup> *Ivi*, cap. 4, *A Program for Theology of Science*, 29-32, 31.

<sup>31</sup> G. TANZELLA-NITTI, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano 2003, 16.

<sup>32</sup> Cf. R. BOUDON, *Le relativisme*, PUF, Paris 2008 (tr. it. di R. Falcioni, Id., *Il Relativismo*, Il Mulino, Bologna 2009).

<sup>33</sup> Damasio definisce “coscienza nucleare” questa modalità di conoscenza alla quale seguirebbe, con l'evoluzione, una “coscienza estesa”; cf. A.R. DAMASIO, *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace, New York 1999 (tr. it. di S. Frediani, Id., *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2003<sup>2</sup>, 105-134, e *passim*).

occidentale, queste manifestazioni “prelogiche” furono discusse dai maggiori filosofi greci e, in tempi più recenti, sia dai positivisti (come Auguste Comte) che le hanno avversate e svalutate, sia da quanti (come Giambattista Vico, Ernst Cassirer e Karl Popper) le hanno invece valorizzate. Popper, in particolare, pensava che alcuni dei più importanti aspetti dell’atteggiamento mentale caratterizzanti il mito nella sua accezione più ampia – come la creatività e l’intuizione – sono fondamentali elementi dello sviluppo del sapere scientifico, in quanto capaci di definirne le strategie metodologiche<sup>34</sup>. Invero, il pensiero di tipo mitico, con le sue potenzialità, può essere considerato un’importante forma primaria di conoscenza<sup>35</sup>, sia per quanto concerne le narrazioni dei popoli primitivi o le rappresentazioni fantastiche dell’infanzia, sia in una sua più vasta accezione che comprende anche la dipendenza di qualsiasi discorso apofantico da immagini e nozioni primarie a esso esterne.

Con l’evoluzione, le necessità della comunicazione hanno prodotto il linguaggio orale – inizialmente di tipo mimetico-poetico (e pertanto ancora afferente alla coscienza effusivo-partecipativa tipica del mito) e poi di tipo dialettico (la cui struttura “a domanda e risposta” già costituisce una differenziazione fra i comunicanti) – finendo per sfociare nella scrittura che, sciogliendo i vincoli spaziotemporali tra l’emittente e il ricevente del “discorso”, rende meno pregnante la possibilità di una risonanza empatica<sup>36</sup>. Si è quindi via via affinata e precisata una “coscienza estesa”<sup>37</sup>, culminando così nella moderna razionalità che utilizza metodologie e categorie di tipo logico ed empirico, oggi identificate con gli strumenti gnoseologici della scienza. Nel contempo, pur avendo perduto la sua primordiale priorità conoscitiva ed essendo oggi sottovalutata, se non considerata addirittura con dispregio al confronto con la modalità “razionale”, la modalità “irrazionale” mantiene

---

<sup>34</sup> A proposito del problema del falsificazionismo come criterio di scientificità, Popper scrisse che «[...] da un punto di vista storico, tutte – o quasi tutte – le teorie scientifiche derivano dai miti, e che un mito può contenere importanti anticipazioni delle teorie scientifiche» (K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 1972, 69 [tr. it. di G. Pancaldi di Id., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan, London 1969]).

<sup>35</sup> Cf. R. BUCCHERI - M. BUCCHERI, *Le antiche cosmogonie e la moderna cosmologia. Il mito come forma primaria di conoscenza*, in G. ROMAGNOLI - S. SCONOCCHIA (edd.), *Aspetti e Forme del Mito. La sacralità*, Anteprima, Palermo 2005, 11-28.

<sup>36</sup> Cf. W.J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, 23-28 (tr. it. di A. Calanchi e R. Loretelli di Id., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge & Kegan, London 1982).

<sup>37</sup> «In altre parole, la coscienza estesa è la preziosa conseguenza di due contributi abilitanti. In primo luogo, la capacità di imparare e quindi di conservare la registrazione di miriadi di esperienze, precedentemente conosciute grazie alle facoltà della coscienza nucleare. In secondo luogo, la capacità di riattivare tali registrazioni in modo tale che anch’esse, in quanto oggetti, possono generare un “senso di sé che conosce” ed essere quindi conosciute» (A.R. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, 239-240).

un'attiva e ineludibile presenza nelle attività cognitive umane, supplendo persino l'altra, quando necessario.

Come suggerito dalle esplorazioni psicoanalitiche del secolo scorso, un'enorme quantità di immagini emotive e dati esperienziali acquisiti dall'uomo nel corso della sua storia relazionale (sia filo che ontogenetica) è immagazzinata nell'inconscio e disponibile all'utilizzo nei tempi e nei modi opportuni<sup>38</sup>. Circostanza, questa, che spesso ci permette di "intuire" non sempre consapevolmente (e, in ogni caso, senza alcuna analisi "razionale") la soluzione di urgenti problemi vitali non conseguibile con gli ordinari strumenti logici. La soluzione effettiva può dipendere dalla logica che governa le informazioni "pescate" nell'inconscio. Se, come ipotizzato da Ignacio Matte Blanco, si tratta di informazioni rimosse che conservano la forma asimmetrica, lineare, precedentemente strutturata nello stato di coscienza, queste vengono coerentemente integrate nel processo logico innescato dal problema, consentendone la soluzione. Se invece le informazioni recuperate seguivano percorsi non lineari, l'eventuale soluzione prodottasi non è descrivibile proprio per l'intraducibilità delle stesse informazioni al più semplice codice logico-lineare. Quanto detto, ci autorizza a ipotizzare come, per una comprensione di aspetti più profondi della realtà, ci si possa anche avvalere di percorsi alternativi a quelli della razionalità scientifica, alla tassativa condizione, però, di non trascurare il serio pericolo, per la ragione umana, intrinseco in questa (sia pur istantanea) "azione di contatto" con il "mondo altro". Infatti, ogni prodotto risultante da questa "contaminazione", e conseguentemente comunicato, va preso *cum grano salis*, per la sua inevitabile dipendenza da valutazioni interpretative e da descrizioni mediante forme e contenuti linguistici necessariamente soggettivi. Si tratta di capire, se possibile, quando esso sia il frutto di una manifestazione sublime di tipo artistico o meditativo (e quindi esempio luminoso di tali potenzialità), oppure delirio ascrivibile a paranoia, di competenza della psichiatria e definibile, secondo James Hillman, come falsa credenza<sup>39</sup>. L'unica constatazione che la scienza può fare, a tale proposito, è

---

<sup>38</sup> Secondo la bi-logica di Matte Blanco, il sistema che governa l'inconscio profondo (quindi la parte non rimossa, prevalente all'inizio della storia filo- ed onto-genetica dell'uomo), avverrebbe secondo il "principio di generalizzazione" e il "principio di simmetria", principi fortemente caratterizzanti l'indifferenziato e la relazione, mentre, probabilmente, la parte rimossa manterrebbe la forma asimmetrica e lineare del discorso apofantico dello stato cosciente. Questo sistema verrebbe conservato nell'eventuale affioramento alla coscienza; cf. I. MATTE BLANCO, *The Unconscious and Infinite Sets. An Essay in Bi-logic*, Duckworth, London 1975 (tr. it. di P. Bria, Id., *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, nuova edizione a cura di P. Bria. Prefazione di R. Bodei, Einaudi, Torino 2000); inoltre, cf. L. FIGÀ-TALAMANCA DORE, *La logica dell'inconscio. Introduzione all'opera di Ignacio Matte Blanco*, Studium, Roma 1978.

<sup>39</sup> Cf. J. HILLMAN, *Sulla paranoia*, in Id., *La vana fuga dagli dei*, Adelphi, Milano 1991, 11-88, 18 (tr. it. del saggio di Id., *On paranoia*, in *Eranos Jahrbuch*, 54 [1985]).

quella di non poter possedere, fra i suoi strumenti, un criterio di reale verificabilità che permetta di distinguere fra le due alternative.

Due possibilità del pensiero, quindi, costituenti una bi-logica (per usare la terminologia di Matte Blanco), a nostro avviso, governata dalla specifica conformazione del cervello umano con due emisferi cerebrali collaboranti ma caratterizzati da una parziale specializzazione, per essere – come asserisce Elkhonon Goldberg – il destro più attivo nell’infanzia onto e filo-genetica dell’uomo (quando è ancora privo di modelli e schemi) e il sinistro più attivo nell’età adulta (quando utilizza sistematicamente i modelli di una logica lineare già acquisiti)<sup>40</sup>. Due modalità, entrambe accessibili ma irriducibili l’una all’altra, rispetto alle quali, dalla nostra prospettiva, dobbiamo e possiamo intervenire sugli eccessi di confidenza sia nella razionalità scientifica (per via delle sue debolezze) sia nelle facoltà prelogiche (per il rischio di una errata valutazione dei suoi contributi), per evitare la produzione di effetti di amplificazione che potrebbero compromettere l’evoluzione della società, quando potrebbero invece scoprirsi (o riscoprirsi) percorsi di loro “armonizzazione”<sup>41</sup>.

### 3. Un armonico contrasto a favore del “Terzo”

Coerentemente con il programma tracciato, ci avventuriamo tra le Simplegadi in movimento dell’agire e l’essere agiti – dell’essere Prometeo o l’essere Orfeo –, per guadagnare più fluente prospettive su una possibile armonizzazione dei processi lineari e non lineari del pensiero attraverso un potenziale associativo-esperienziale di carattere simbolico e musicale. L’utilizzo di questi “saperi non formalizzabili” è qui volto a un’analisi delle forze in gioco nel “contrasto armonico”, al fine di una descrizione della configurazione del soggetto umano stesso, stretto nella morsa di una dualità costitutiva, e perciò benefica e necessaria, per quanto altamente tensiva e foriera di una inquietudine che però lo espone al rischio della ciclotimia, fino al disturbo bipolare. Più che di una contrapposizione fra due universi culturali, si tratterebbe di un conflitto connaturato a ogni mente, forse anche il suo principale fattore dinamogeno. Dal

<sup>40</sup> Cf. E. GOLDBERG, *Il paradosso della saggezza. Come la mente diventa più forte quando il cervello invecchia*, Ponte alle Grazie, Milano 2005, 186 (tr. it. di R. Voi di Id., *The Wisdom Paradox. How Your Mind Can Grow Stronger as Your Brain Grows Older*, Gotham, New York 2005).

<sup>41</sup> Parlando di “ragioni del cuore”, che la ragione non conosce, ma anche di “ragioni della ragione” che le ragioni del cuore non conoscono, Matte Blanco ci dice che ognuno di noi è un essere umano integrale, composto da cuore e intelletto, che non deve sentire senza pensare e pensare senza sentire. Che il nostro pensiero è in grado di “immergersi” nelle ragioni del cuore e, anche senza capirle, senza abbracciarle a pieno, di navigare e nuotare in esse; cf. P. BRIA - F. ONEROSO (edd.), *La bi-logica fra mito e letteratura. Saggi sul pensiero di Ignacio Matte Blanco*, Franco Angeli, Milano 2004.

momento che ἀρμονία è essenzialmente una tecnica per il mantenimento di relazioni ordinate in situazioni di mutamento, riteniamo più che opportuno l'intervento della musica in quanto arte maestra nella gestione delle opposizioni polari – poiché non ne evita ma ne esalta le dissonanze, riproducendone tutte le possibili sfaccettature e coloriture armoniche –, tanto più in considerazione dell'ipotesi che entrambe, la musica e le antinomie, emergano dalla dualità delle strutture cerebrali. Possibilità, questa, su cui si sta orientando parte della ricerca in ambito neurofisiologico – Antonio Damasio e Oliver Sacks in testa –, incominciandosi a intravedere nella musica la chiave per la comprensione del funzionamento del cervello.

Fin dai primordi, la dicotomia fra gli opposti è la più radicata forma strutturale della coscienza umana. Il fatto che questa si sia comunicata per mezzo del linguaggio simbolico preverbale, prima ancora che si maturassero dei modelli razionali veicolabili tramite un linguaggio apofantico, rivela come la “dualità” non sia stata “pensata” dall'uomo, bensì come il percorso evolutivo dell'essere umano sia stato “pensato” – nel senso di “performato” – da essa, essendo gli stessi correlati neurali della coscienza a essere improntati su una dualità di fondo in quanto strutture affioranti da un evento originario, adattate cioè alla ricezione di un cosmo che è lui stesso espressione di un gioco di antitesi irriducibili che si manifesta a tutti i livelli di realtà. D'altra parte, in ogni separazione fra opposti, si sottende sempre un terzo elemento connettivo, la cui piena funzionalità è vitale per la stabilità e l'evoluzione del sistema. Questo è anche il caso degli emisferi cerebrali interrelati da molteplici e dense vie nervose deputate al reciproco scambio di informazioni. Analogamente agli altri organi, anche questo complesso di formazioni commissurali interemisferiche è variamente attivabile, potendo, ad esempio, “prediligere” una delle due polarità a scapito dell'altra (stabilità mono-prospettica), oppure oscillare fra i due estremi (instabilità pluri-prospettica). Il musicista, non foss'altro che per il “condizionamento” a un uso simultaneo dei due emisferi indotto dalla stessa pratica strumentale, non sottovaluta alcuna delle due polarità, né le vive alternativamente, ma tende a metterne in risonanza la “faglia” che le separa, cogliendo – simultaneamente – sia il λόγος, dato dalla stabilità dell'una, sia il πάθος, dato dell'oscillazione dell'altra<sup>42</sup>. Egli, anziché pendolare fra gli estremi, ne accende l'istantaneità della connessione, per poter essere partecipe di entrambi nella simultaneità stabile e palpitante della viva fiamma

<sup>42</sup> Rinviamo alla nostra analisi di una ardita *navigatio* nell'universo controlaterale, recentemente compiuta dal fisico Fernando de Felice, in cui emergono una dinamica e una poetica della scienza in *discordia concors* con l'impostazione galileiana tassativamente (ma non “tassianamente”) “ariostesca”: M. ALFANO - R. BUCCHERI, *Postfazione*, in F. DE FELICE, *Arabeschi*, Akousmata orizzonti dell'ascolto, Ferrara 2010, 225-260.

di una candela. Sul piano paradigmatico, non si tratta che di radicalizzare le opposizioni per impiantarvi saldamente dei “perni” (piroli) che possano sostenere la tensione di una corda musicale che, collegando i poli, ne misuri e ne “suoni” la distanza, perfezionandone “poi” l’accordatura con un dispositivo di regolazione fine (tiracantino). Così facendo, si potrebbe usufruire dell’irriducibilità delle antinomie, scoprendo il misterioso passaggio dal “discreto” della pulsazione pendolare al possibile “continuo” della loro sincronica correlazione. Continuo, comunque, “logicamente patetico” e fortemente responsabilizzante.

Premessa ineludibile a questo percorso, di cui possiamo qui solo tratteggiarne lo schema, è lo spostamento della discussione dal dominio della vista a quello dell’udito. Conseguenza prima, è l’inquadramento della problematica sullo sfondo del complesso funzionamento dell’orecchio. Guadagno immediato è la possibilità di una concreta e dimostrabile base per le connesse argomentazioni. Vantaggio a più lungo termine è una pragmatica e altrettanto concreta soluzione di alcuni problemi ascrivibili a una sorta di *deficit* della capacità di ascolto che incombono sul presente e minacciano il futuro. Il risultato più prezioso, però, è la possibilità di una comprensione – attraverso l’analogia del processo oscillatorio – della perfetta “logicità” della “stretta” via evangelica di una “crescita per diminuzione”.

Con le risorse dell’ascolto, ad esempio, si potrebbe rispondere all’appello “all’allargamento degli orizzonti della razionalità” – da parte di Sua Santità Benedetto XVI – con un’operazione di svuotamento interiore che “consenta” a una “razionalità nuova” non più in opposizione all’azione di Cristo *Logos* ma capace di cogliere – con una “partecipazione senza sforzo”, e fin nella più intima fibra corporale – tutte le infinite sfumature dell’esistente, convertendo la preghiera intenzionale nello *jubilo* alleluiatico che può prorompere solo dall’anima incendiata dall’amore e dal fervore estatico, «quando la voce non sa quello che fa»<sup>43</sup>, o trabocca «di canto gioioso e irresistibile»<sup>44</sup>.

La speranza che sia proprio il labirinto dell’orecchio quello in cui si cela il Minotauro da affrontare si fonda sulla considerazione che, a fronte della babele delle concorrenziali visioni del mondo che si contendono un sempre opinabile primato, una sola sarebbe la “migliore possibile udizione”: quella corrispondente all’ottimale e comprovabile funzionamento dell’organo uditivo, ossia quella in cui lo scarto tra lo spettro delle frequenze potenzialmente udibili e di quelle effettivamente udite sia ridotto al minimo umanamente possibile rispetto al filtraggio riduttivo e distorcente delle “curve di ascolto” che

---

<sup>43</sup> Come riferisce Martin Buber ne *La leggenda del Baal-shem*.

<sup>44</sup> Come testimonia il mistico Richard Rolle ne *L’incendio d’amore*.

ognuno di noi si ritaglia in modo assolutamente “creativo” nel corso della propria esistenza, contrapponendosi, per negazione, alla pienezza dell’infinita gamma delle coloriture del reale. Curve di ascolto, queste, che, fungendo da bande passanti limitative rispetto alla totalità delle stimolazioni sonore provenienti dall’esterno, costituiscono la base psicoacustica degli elementi auto-identificativi della “personalità”, determinando la “linea di confine” tra sé e il mondo, necessaria ma progressivamente affinabile, per l’ottimizzazione del reciproco flusso informativo.

Sulla base di questa premessa, può spiegarsi come pure il musicista, nell’alternativa tra l’essere Prometeo o l’essere Orfeo, non debba necessariamente propendere per la figura prototipica dei musicisti incarnata dall’aedo trace – di cui si dice fosse ministro, o forse anche figlio, di Apollo<sup>45</sup> –, la cui lira fu un dono delle Muse e il cui potere incantatorio e seducente sul mondo animato e persino inanimato si tramanda dipendesse non tanto dalla sua contiguità con la sapienza apollinea quanto piuttosto dalle sue oscure e avviluppanti connessioni con la sfera misterica e travolgente dei culti dionisiaci, tanto da poter riversare, nella parola poetica di Apollo, l’estasi e la follia ingenerata dall’indicibile e contraddittoria totalità di Dioniso.

Negletto, quindi, l’orfico retaggio dei culti sciamanici propri della mentalità primitiva, può constatarsi, però, che neppure nell’antipodico e così distaccato Prometeo è riconoscibile quella congenita irrequietudine di cui la musica è espressione ma anche terapia (come attestato dallo storico rapporto tra “melanconia e musica”). E questo, per il fondamentale motivo che, nutrendosi la musica di tempo e vivendo del-e-nel presente, la diffrazione temporale configurata dal sistema Prometeo/Epimeteo, ovvero “colui che vede prima” e “colui che vede dopo”, manca in pieno proprio il presente che si frappone tra passato e futuro e di cui necessita, invece, come base del suo slancio *Elpis*, la Speranza, perciò impedita nel movimento e imprigionata nel fondo della giara, come il mito ha puntualmente registrato.

Mancando entrambi di qualcosa, l’uno della “razionalità”, l’altro della “relazionalità”, per il carattere anfibo e mediatore della musica, specializzata nel transito delle informazioni fra gli estremi polari della mente umana, non possiamo che optare, quindi, per l’accoglienza del sistema oppositivo *in toto*, il quale, dalla notte dei tempi, costringe noi esseri umani a una oscillazione tra la coazione a un controllo “prometeico” sulla natura, da

---

<sup>45</sup> «Da Apollo giunse poi il sonatore di lire, padre dei canti, Orfeo molto lodato» (PINDARO, *Pitiche* 4, 176-177), e «[...] voi espiere l’odioso oltraggio di aver ucciso Orfeo, il caro figlio di Apollo» (*Scoli a Pindaro*, 313A) in G. COLLI, *La sapienza greca* I, Adelphi, Milano 1990<sup>2</sup>, 120-121 e 206-207; cf. anche *ivi*, 37.

asservire efficacemente ai nostri scopi, e l'opposta disposizione a un impossessamento, sia pure transitorio, di natura "orfica" che, espropriando il soggetto dal controllo di sé, non può essere apportatore di vera conoscenza. Di ciò ci informa Platone, in particolare nello *Ione*, indicandoci con cristallina chiarezza i pericoli del fraintendimento tra l'oralità dialettica e l'oralità mimetico-poetica: la prima, che è il presupposto del *logos* filosofico – per la sua struttura a domanda e risposta (implicante perciò una relazione fra esseri razionali) –, ha una *dynamis* propulsiva e aumentativa del sapere, la seconda – di carattere iterativo e conservativo e basata sui miti e le immagini – è precipua di poeti e rapsodi che non svolgono per scienza, bensì per invasamento e divina ispirazione la propria attività (ma verrebbe da dire, passività!), dal momento che, come afferma Socrate: «Finché rimane in possesso delle sue facoltà, nessun uomo sa poetare o vaticinare»<sup>46</sup>. Condizione "fuori di senno", questa, che spezza anche la circolarità ermeneutica che si instaura fra gli uomini, esponendoli a un periglioso, diseducativo e antisociale commercio con le entità extra-umane, ovvero i fantasmi affioranti dal sonno della sua ragione e nutriti dalle componenti più oscure della psiche. Ma è talmente irretente questo straordinario complesso di forze per l'uomo, quando questi non persegue la via della ragione, da essere comparato da Socrate a un corpo attrattore simile a "Eraclea", ovvero un potente "magnete" capace di collegare, come in una catena di anelli, progressivamente, le Muse con i poeti, quindi i rapsodi e, infine, gli spettatori.

Se da una parte, con Orfeo, la capacità imitativo-partecipativa al reale, sul piano delle più sottili coloriture qualitative, si afferma a scapito della coscienza di sé, nello slancio prometeico della scienza, il principio di identità, che è a fondamento di un *logos* capace di operare una misura del quantitativo – anzi!, che domina il mondo proprio in ragione della sua capacità di misurarlo – si distingue e si instaura attraverso una sottrazione alla partecipazione al vivente, al fine di pervenire a una conoscenza il più possibile oggettiva e limpidamente lineare. Il superamento dei limiti di entrambe le posizioni potrebbe consistere in una terza forma di conoscenza che, attraverso la mediazione tra gli estremi della "relazionalità non razionale" del mito con la "razionalità non relazionale" della scienza, possa affermare la possibilità di una "razionalità relazionale" in cui la ragione si sviluppi di stretto concerto con l'istanza a una compartecipazione empatica al reale. Una *concordia discors* fra mito e scienza, perciò, come generatrice di quella tipologia di conoscenza di cui i Greci seppero intuire il varco d'accesso con la consegna, attraverso il *Fedro* platonico, di un modello gnoseologico massimamente evoluto (tanto

---

<sup>46</sup> *Ione*, 534 B.

da essersi solo episodicamente instaurato nelle personalità più geniali e innovative), in grado di gestire la spaccatura attraverso la quale giungono al sapiente, capace di non farsene incantare, le voci delle Muse figurate dal canto delle cicale che accompagnano, con le loro alte ma indeterminate frequenze, questo straordinario dialogo. Lo stesso Socrate infatti, che nello *Ione* poneva in guardia l'uomo dai pericoli del *raptus* poetico spossessante della coscienza, nel *Fedro* perfeziona il sistema, temperandolo con la “giusta misura” di una accoglienza del  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  – favorevole e non contraria allo sviluppo del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  –, attraverso un difficile ma possibile equilibrio di forze affidate all'egida della ragione.

A questo perfezionato sistema, che gli Antichi, presaghi dell'imminente Rivelazione, ci hanno consegnato, mancava solo l'imprevedibile “scandalo” evangelico che annunciasse come l'ulteriore sviluppo del *logos* dipenda dal “libero” movimento diminutivo di sé, che è tutt'uno con l'afflato donativo della *caritas*.

#### 4. Accordo per una “Terza Navigazione”<sup>47</sup>

Alla luce di queste convergenti riflessioni, e tenendo conto delle estensive discussioni avute sul tema dell'endofisica nel corso dei tre incontri internazionali svoltisi a Palermo (1999), Tatranská Lomnica (2002) e Bielefeld (2005)<sup>48</sup>, intendiamo rivitalizzare il dibattito sull'esigenza di un cambio di prospettiva, anche alla luce della raggiunta consapevolezza che un reale salto concettuale al di fuori dei propri inevitabili schemi culturali e psicologici è possibile soltanto mettendo in seria discussione i propri convincimenti per raggiungere, anche a costo di un duro e doloroso confronto personale, una più ampia e comprensiva visione. La presente proposta di rivisitazione della prospettiva endofisica ne è il risultato. Essa si sottrae alla necessità di produrre un nuovo, improbabile, sistema matematico dove lo sperimentatore sia incluso nelle formule, ed è fondata sull'accettazione del dato antropologico che agli albori della civiltà la conoscenza si basasse sul processo di risonanza co-oscillatoria che il corpo

<sup>47</sup> Il concetto di “terza navigazione” è stato proposto da Giovanni Reale in riferimento al *Lignum Crucis* agostiniano quale mezzo per l'attraversamento del “mare di questo secolo”: cf. AGOSTINO, *Amore Assoluto e 'Terza Navigazione'*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, 5-72.

<sup>48</sup> I risultati di queste discussioni si trovano nei seguenti volumi: R. BUCCHERI - V. DI GESÙ - M. SANIGA (eds.), *Studies on the Structure of Time. From Physics to Psycho(patho)logy*, Kluwer Academic-Plenum Publishers, New York et alia, 2000; R. BUCCHERI - M. SANIGA - W. M. STUCKEY (eds.), *The Nature of Time: Geometry, Physics and Perception*, Kluwer Academic, Dordrecht-Boston-London 2003; R. BUCCHERI - A.C. ELITZUR - M. SANIGA (eds.), *Endophysics, Time, Quantum and the Subjective*, World Scientific, Singapore et alia 2005.

umano instaura con l'ambiente, in quanto effetto di un ascolto di cui l'intero organismo si fa amplificatore trasmettendosi all'emergente coscienza del futuro osservatore. Tenuto conto di queste peculiarità del corpo umano e del suo cervello, diviene prioritaria la necessità di comprendere come perseguire un responsabile recupero delle caratteristiche percettive di tipo empatico-imitativo che sono andate via via riducendosi con il secolare esercizio della razionalità, in modo da favorire un nuovo equilibrio tra le complementari capacità dell'essere umano.

Pertanto, ferma restando la ricerca di sempre più sicuri strumenti concettuali di indagine scientifica, rimane il compito di favorire il riconoscimento di quelle facoltà e conoscenze nascoste, connesse con la storia e i valori fondanti dell'umanità. Queste acquisizioni, contenute nell'inconscio collettivo, sono le sole – nell'ambito delle possibilità umane – che possono indicare le giuste strategie di comportamento che, messe in opera dalla razionalità consapevole, governino le azioni degli uomini in una cornice etica di benessere generale costruita sui Valori della partecipazione e del reciproco sostegno.

L'approccio gnoseologico qui proposto, che si fonda sul dinamismo della "oscillazione polare" del "concreto vivente"<sup>49</sup> – ripreso ma non sufficientemente sviluppato, per sua stessa ammissione, da Romano Guardini –, si alimenta della valorizzazione della conflittuale inquietudine del cuore umano, causato dalla nostalgia di Dio, anziché della sua rimozione attraverso uno sviluppo unilaterale della coscienza, divenendo capace di accogliere e utilizzare il differenziale di carica determinato dalle antitetiche possibilità dell'essere. A tal fine, bisognerebbe, a nostro convinto avviso, "settare" nuovamente il sistema (come si dice nel gergo informatico), andando a ripescare quella modalità di conoscenza prelogica, sintetica e ad alto contenuto artistico-simbolico che possa generare l'energia tensiva sufficiente per alimentare – attraverso il contrasto oppositivo – l'innesco di quelle scintille ad altissima tensione su cui si è sempre basata la creatività umana. Si tratterebbe, in definitiva, di ripristinare un "Cortile dei Gentili" nell'interiorità della propria coscienza, come spazio di incondizionata ospitalità dell'alterità antropologica, compresa anche la dimensione mitica dei popoli non ancora rassegnati alla nostra autodefinitasi opera "civilizzatrice", ma anche dell'infanzia dell'uomo che necessita di una dimensione fiabesca, entrambe libere dalla coazione alla "misura" che caratterizza la razionalità scientifica.

---

<sup>49</sup> "Concreto-vivente", che Papa Benedetto XVI ha definito, in riferimento al concetto di oscillazione polare di Romano Guardini, come «l'unità dell'apparentemente contrapposto, poiché il lògos e l'a-lògon si uniscono in esso»; cf. S. ZUCAL, *Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo*, in *Vita e Pensiero* 4 (2008) 4-5.

Così come Cristo è il mediatore tra lo “spazio non misurabile” del Cortile dei Gentili e lo “spazio misurato” del Tempio, una valorizzazione del continente percettivo rappresentato dalla componente prelogica (storicamente affente alla cultura mitica) da parte dell’universo controlaterale della razionalità scientifica, permetterebbe alla religione di essere finalmente il loro amoroso “Et”, potendo così attendere, attraverso la sua funzione di “ponte modulante”, a quella correzione delle disfunzioni uditive di cui tanto necessita la contemporaneità che ovunque soffre, forse proprio perché non s’offre. La riemersione alla coscienza di questo universo è ancora più pressante per due fondamentali motivi; in primo luogo, per togliere agli spacciatori di sostanze psicotropiche, predoni delle anime, il “deserto” sotto i piedi, perché – come dice Kurt Hübner nel suo saggio *Die Wahrheit des Mythos* – «il sempre crescente “disincanto” scientifico del mondo suscita allo stesso tempo l’impressione angosciosa del deserto e della mancanza»<sup>50</sup>; in secondo luogo, per la necessità di collocare nel giusto posto la dimensione mitica della coscienza, al fine di non fare appiattare su di essa quella della fede.

Riferendoci alla celeberrima rappresentazione, nella *Fides et ratio*, di una fede e di una ragione come delle due ali con le quali lo spirito umano s’innalza verso la contemplazione della Verità, ci chiediamo – anche alla luce delle emergenze della crisi internazionale, viepiù amplificata dalla globalizzazione – se la *fides* non possa imprimere alla sua ala un colpo tale da farla passare di grado dal ruolo di arto a quello di auriga, affinché le “due culture” – da essa fatte convergere, per empatico contagio, nella stretta via della *caritas* – possano trarre dal loro “differenziale di carica” il coraggio e l’energia sufficiente per la possibile arditezza della fondazione di “una scienza ‘semplicemente’ cristiana”. Osiamo sostenere, in definitiva, che “sarebbe bello il rischio”<sup>51</sup> che la cristianità tutta si impegnasse nell’elaborazione di una epistemologia scientifica coerentemente intessuta con i fili di una razionalità sensibile al dato qualitativo, consenziente al *pathos* caritativo e performata al *logos* partecipativo, ovvero disposta a comunicare non solo i risultati della ricerca ma anche i suoi frutti, mettendoli a disposizione di tutti e, in particolare, dei sempre più poveri e dei sempre più oppressi della Terra, conformemente al dettame evangelico che la indirizzerebbe in direzione opposta a quel percorso “aumentativo” di cui la scienza è prometeica espressione, dal momento che si fonda su quel distanziamento tra soggetto e oggetto che, in nome dei miti della neutralità e della oggettività, la pone in

<sup>50</sup> K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Beck, München 1985; tr. it. di P. Capriolo, Id., *La verità del mito*, Feltrinelli, Milano 1990, 11.

<sup>51</sup> «[...] perché il rischio è bello» (PLATONE, *Fedone*, 114 D).

salvo dal disagio della interrelazione, dal tormento della coscienza e dalla responsabilità sociale della condivisione.

Marina Alfano  
marina.alfano@conservatorioferrara.it  
Conservatorio Statale di Musica “Girolamo Frescobaldi”  
Via Previati 22  
44121 Ferrara

Rosolino Buccheri  
rosolino.buccheri@pa.itd.cnr.it  
ITD-CNR e IASF-INAF  
Via Ugo La Malfa 153  
90146 Palermo

### *Summary*

The scientific achievements of the last century have triggered a “crisis” that challenges long-standing trust in scientific thought and reveals the potential of contralateral thought in counterbalancing the excesses of scientific rationality, thus healing its wounds and allowing its revitalization. The authors, a musician and a physicist, represent two opposite cultures and aim to outline a new rationality founded not only on empiricism and mathematics, but also on emphatic-participative thought. In addition to nourishing an oppression toward those who practice it, and to conditioning both theological and philosophical thought toward logics and technological derivations (which are not always effective), the demonization of this kind of thinking inhibits the mediatorial role of faith.



# DAL TURBAMENTO INTERIORE STOICO ALLE TENTAZIONI CRISTIANE: TEORIE COGNITIVISTE E NEOCOGNITIVISTE SU EMOZIONI E VIZI CAPITALI

*Maria Benedetta Selene Zorzi\**

*Est profecto animi medicina philosophia<sup>1</sup>*

Le emozioni sono un grande dono: sono i toni e i colori della nostra vita. Sono però anche un arcipelago slegato, come note senza spartito: arrivano fugaci, passano presto e spesso ci lasciano in balia di scelte insensate, arrivando a disgregarci l'animo profondamente<sup>2</sup>.

C'è chi ritiene che le emozioni disturbino la nostra vita spirituale, chi invece recrimina di non "sentire niente" una volta entrata in una comunità religiosa o intrapreso un cammino spirituale. "Riesco a pregare solo quando provo quell'emozione". "Ripeto formule sterili a memoria, senza trasporto". Chi crede che possa pregare solo quando è "nella piena del sentimento", chi invece ritiene che pregare voglia dire eliminare tutto il proprio mondo affettivo.

Oggi le persone, giustamente stupefite di riti impersonali, cercano un'esperienza religiosa che coinvolga anche emotivamente. La cercano però spesso in modi staccati dall'esperienza cristiana. Se il Papa Benedetto XVI alla GMG del 2005 affermava che "non bisogna screditare tutto", bisogna anche riconoscere che si tratta a volte di esperienze alienanti (come le forme di preghiera emozionale spesso legate alla New Age o quelle di tipo miracolistico).

---

\* Professore Incaricato di *Teologia spirituale*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> CICERONE, *Tusc.*, III, 6.

<sup>2</sup> «L'emozionalismo ha spesso effetti disastrosi sulla verità delle relazioni», CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA - COMITATO PREPARATORIO DEL IV CONVEGNO ECCLESIALE NAZIONALE, *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo. Traccia di riflessione in preparazione al Convegno Ecclesiale di Verona 16-20 ottobre 2006*, Milano 2005, 47; cf. L.M. PINKUS, *La vita emotiva nelle persone consacrate. Accordi e spunti per un clavicembalo ben temperato!*, in SEGRETERIE USMI e CISM – CENTRO DI CULTURA E SPIRITUALITÀ CALABRIANA, *L'arcipelago delle emozioni nella vita consacrata. Per una cultura dell'affettività e della tenerezza. Atti del Convegno*, Centro di Cultura e Spiritualità Calabriana, Verona 2002, 51-72.

La millenaria tradizione spirituale cristiana ha sempre guardato con grande attenzione alla vita emotiva, ereditando e rielaborando dalla saggezza tradizionale precedente una sofisticata analisi delle emozioni. La spiritualità cristiana ha così offerto non solo un modo per vivere un'esperienza spirituale affettivamente ed emotivamente intensa, ma anche strumenti per educare e vivere questa ricca vita emotiva in armonia. Il mondo affettivo ed emotivo, dunque, non ha solo un suo "permesso di soggiorno" ma un vero e proprio "diritto di cittadinanza" nella vita spirituale cristiana.

La vita emotiva, oltre che emozionarci e quindi interessarci in prima persona, costituisce un punto di osservazione privilegiato per le teorie antropologiche. Partendo dalle analisi che intrapresero gli stoici sulle emozioni e seguendo lo sviluppo di tali concezioni nella ripresa ad opera dei primi grandi pensatori cristiani, ci ritroveremo di fronte alla storia del costituirsi della classificazione dei sette vizi capitali, ma anche di fronte ai nodi cruciali della teologia spirituale, che chiama sempre in causa l'antropologia. Equipaggiati di questa sapienza antica, saremo a nostro agio nelle attuali teorie che analizzano e studiano la costruzione delle emozioni a partire da una antropologia non divisiva e ci accorgeremo che la strada dell'agitazione emotiva, oltre a condurci verso una conoscenza più profonda di noi stessi, si apre invincibilmente alla sfida teologica, prima che morale.

Questo studio si divide in tre parti. Nella prima parte si analizzano la teoria e la terapia stoica delle emozioni. La seconda parte segue il percorso, non senza trasformazioni, di tale teoria nel cristianesimo fino alla codificazione medievale del settenario dei vizi capitali. Infine, sintetizziamo la proposta di M. Nussbaum la quale, revisionando ed aggiornando l'antica teoria stoica, propone oggi una teoria neocognitivista delle emozioni che a nostro parere interpella da vicino la teologia e l'antropologia cristiane.

## I PARTE. TEORIA E TERAPIA STOICA DELL'AGITAZIONE EMOTIVA

### *1. Passioni e filosofia: un binomio disgiuntivo?*

In quanto "ricerca della sapienza", la filosofia greca, fin dai suoi inizi, ebbe a che fare non solo con la verità ultrasensibile, ma soprattutto con la ricerca della felicità e della pace (anche interiore) dell'uomo.

La filosofia antica, soprattutto ellenistica, si concepì come uno stile di vita, un esercizio continuo su di sé per rendere capace la persona ad affrontare i disagi della vita quotidiana e i problemi procurati dalle sofferenze umane. Essa si propose quindi come una sorta di arte (τέχνη) di vivere in modo da

raggiungere la libertà e la felicità<sup>3</sup>. Per questo motivo, in molti filosofi antichi ricorre la metafora della filosofia come medicina dell'anima: Epicuro<sup>4</sup>, Sesto Empirico<sup>5</sup>, Crisippo<sup>6</sup>, Cicerone<sup>7</sup> sono noti per le loro massime sulla filosofia come terapia, cura dell'anima.

Il raggiungimento dell'assenza di turbamenti e di agitazioni interiori si codificò nel termine *ἀπάθεια*, inteso come fine della vita del saggio. Tale termine poteva assumere significati diversi a seconda del contesto: a livello fisico-naturale indicava l'assenza di mutamento; a livello psicologico, l'insensibilità dell'anima alle cose esterne e a livello morale, l'ordine interiore e libertà dello spirito. In quest'ultimo senso, l'*ἀπάθεια* doveva qualificare il saggio, in quanto *méta* della vita filosofica. Il saggio che raggiungeva l'*ἀπάθεια*, l'assenza di turbamento interiore, approdava così anche all'*ὁμοίωσις θεῶ*, la similitudine con dio, al quale l'*ἀπάθεια*, intesa come assenza di mutamento, afferiva in sommo grado<sup>8</sup>.

Tuttavia, anche inteso come fine della vita del saggio, il concetto di *ἀπάθεια* poteva essere (e di fatto lo fu) inteso in modi diversi anche a seconda dell'idea che ci si facesse del concetto di *πάθος*, che qui tradurremo con "emozione" (vedi sotto per la discussione)<sup>9</sup>. Se cioè un *πάθος* sia parte integrante

<sup>3</sup> Sono oramai noti gli studi di P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988, 90 (or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1981).

<sup>4</sup> «È vano il ragionamento di quel filosofo, che non riesca a curare alcuna sofferenza (*pathos*) umana: come infatti non abbiamo alcun bisogno della medicina se non espelle le malattie dal corpo, così nemmeno della filosofia, se essa non espelle la sofferenza (*pathos*) dell'anima» (PORFIRIO, *Marc.* 31, Usener 221, ed. it. a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2002, 382, trad. mia).

<sup>5</sup> *Pirrh. Hyp.*, III,280-281

<sup>6</sup> «Non può essere che come c'è un'arte il corpo malato, che noi chiamiamo medicina, non ci sia anche un'arte specifica per l'anima malata, e questa non è inferiore all'altra, né per teoria, né per il metodo terapeutico» (*Stoicorum veterum Fragmenta*, [= SVF] H.F. von ARNIM [Hg.], Teubner, Leipzig 1903-1924, III,471, ed. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 1998, 2006<sup>2</sup>, 1208, trad. mia).

<sup>7</sup> «Di sicuro la filosofia è una medicina dell'anima; il suo aiuto non si deve ricercare all'esterno, come avviene per le malattie del corpo, ma va elaborata con tutti i mezzi e tutte le forze, affinché possiamo noi stessi curarci da soli» (*Tusc.* III,6, trad. mia).

<sup>8</sup> Cf. G. BARDY, *Apatheia*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 1 (1936) 727-746; T. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhundert und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes*, Herder, Freiburg 1949; P. DE LABRIOLLE, *Apatheia*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 484-487; M. SPANNEUT, *Απάθεια ancienne, ἀπάθεια chrétienne. I<sup>ère</sup> partie: L'ἀπάθεια ancienne*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36/7 (1996) 4640-4717; P. MIQUEL, *Lessico del deserto. Le parole della spiritualità*, a cura di V. Lanzarini, Qiqajon, Magnano 1998, 145-171 (or. *Lexique du déserte. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1986); M. SHERIDAN, *The Controversy over ΑΠΑΘΕΙΑ: Cassian's Sources and His Use of Them*, in *Studia Monastica* 39 (1997) 287-310.

<sup>9</sup> «[...] the ideal of freedom from emotion (*apatheia*) will mean different things, if "emotion" means different things» (R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford UP, Oxford 2000, 64).

della costituzione originaria dell'essere umano o se sia da considerarsi fuori di essa. È dunque l'antropologia di fondo che determina la morale.

I modi discordanti in cui l'epoca classica ha considerato le emozioni dipendono dalle diverse interpretazioni della loro origine e natura, ovvero dalle loro diverse antropologie. Se un πάθος è sempre cattivo allora esso non si può nemmeno moderare e bisogna tendere all'ἀπάθεια intesa come soppressione totale di tutte le emozioni. Se invece esso può essere positivo allora ἀπάθεια implicherà solo ed esclusivamente la soppressione delle emozioni controproducenti (in questo caso alcune scuole preferiranno parlare di μετριοπάθεια)<sup>10</sup>. Ἀπάθεια e μετριοπάθεια sono state infatti le due concezioni fondamentali designanti il fine della vita morale attorno alle quali hanno gravitato le varie scuole filosofiche antiche.

Bisogna rilevare infatti che il termine πάθος deriva dal radicale πάσχω che significa "provo", ma in quanto "subisco", e la passività, in ambito greco, fu sempre implicitamente assunta con connotazione prevalentemente negativa<sup>11</sup>.

In linea generale si può affermare che ἀπάθεια poteva assumere tre significati diversi:

1. L'assenza di emozioni irrazionali (in linea generale è la posizione platonica).
2. L'assenza totale emozioni, tutte considerate irrazionali, ma con l'ammissione della presenza di alcune εὐπάθειαι (in linea generale è la posizione stoica).
3. L'assoluta insensibilità, invulnerabilità a qualsiasi tipo di emozione e anche alla percezione fisica (posizione cinica e comprensione – spesso errata – da parte di alcuni cristiani della posizione stoica<sup>12</sup>).

<sup>10</sup> Cf. J.M. RIST, *The Stoic Concept of Detachment*, in J.M. RIST (ed.), *The Stoics*, California UP, Berkeley-Los Angeles-London 1978, 259-272, qui 259.

<sup>11</sup> La parola ἐγκράτεια (che originariamente designa un controllo di sé e poi si specificherà sempre più come termine tecnico fino ad indicare l'ideale del movimento cristiano estremista dei primi secoli che negava ogni valore al matrimonio) deriva dal verbo κρατεῖν che significa *potere, avere forza*. Anche καρτερία indica forza d'animo, cf. PLATONE, *Symp.* 219d. Per la storia di questo concetto cf. H. CHADWICK, *Enkrateia*, in *Reallexikon* 5 (1962) 343-365. È significativo che la parola ἀνδρεία, "coraggio", implichi il termine ἀνίηρ, perché ciò che è legato al maschile spesso era connesso all'attività e alla forza, mentre la passività e la debolezza erano considerate caratteristiche femminili, come la σοφροσύνη, la "temperanza". Adkins le ha chiamate virtù competitiva e cooperativa, cf. A.W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon Press, Oxford 1960; ID., *Moral Values and Political Behaviour from Homer to the End of the Fifth Century*, Chatto and Windus, London 1972, 8-9. In quanto virtù politiche, la prima era associata ai periodi di guerra e la seconda ai periodi di pace. Platone nel *Politico* e nelle *Leggi* dubita della possibilità di cooperazione tra le due, a differenza di quanto aveva detto con enfasi nella *Repubblica*.

<sup>12</sup> Girolamo la comprende alla luce del concetto di *inpeccantia* della polemica antipelagiana, cf. *Ep.* 133 (CSEL 56,246); *Dial. adv. pelag.*, Prol. (PL 23,517-520).

Del ruolo delle emozioni all'interno della vita del saggio, di una vita cioè non dominata da esse, parlano anche le altre scuole ellenistiche (epicureismo, scetticismo) con una diversa terminologia (*ἀπαρξία*).

## 2. Problematica della terminologia: "emozione"

La parola *πάθος*, come già notato, verrà qui tradotta con "emozione" e di seguito si spiegano i motivi.

Il termine *πάθος* in greco implica un complesso spettro di significati<sup>13</sup> che il termine "emozione" italiano riesce a riprodurre in modo abbastanza adeguato, riferendosi alla complessa realtà di informazione unitaria psicosomatica, tra una mera percezione somatica e la riflessione. Il termine "sentimento" sarebbe poco idoneo, in quanto designa un moto dell'anima che può anche non implicare la riflessione, come anche il termine "stato d'animo" il quale però risulterebbe opportuno per la sua idea di neutralità, supposta dal termine *πάθος*. D'altra parte "percezione" o "sensazione" traducono più precisamente il termine greco *αἴσθησις* e vanno intese piuttosto come mere evidenze sensoriali (ma se vedo un uomo posso anche non riconoscermi Socrate). Anche la parola "affetto/affezione" potrebbe essere adatta<sup>14</sup>, soprattutto perché derivando a sua volta dal latino *afficere*, "colpire", mantiene l'idea di passività racchiusa nel termine *πάθος*<sup>15</sup>. Ma "affetto" in italiano implica una sfumatura positiva che non è contenuta nel termine *πάθος*. Il tedesco *Affekt* e l'inglese *affect*, andrebbero d'altra parte tradotte in italiano appunto con "emozione"<sup>16</sup>.

C'è un ultimo e non secondario fronte davanti al quale dover motivare la traduzione di *πάθος* con "emozione": da parte della maggior parte dei traduttori di testi di filosofia e spiritualità antica il termine tecnico *ἀπάθεια* viene comunemente tradotto con "assenza/liberazione dalle passioni". Tuttavia bisogna riconoscere che la parola "passione" non è certo un termine dal significato neutro, anzi ha piuttosto una connotazione intensa. La passione è una emozione forte, estrema, e quindi già per questo controproducente<sup>17</sup>. Questa

<sup>13</sup> Quest'ultima accezione sarebbe particolarmente appropriata per il termine *πάθος* usato dagli stoici antichi, cf. T. BRENNAN, *The Old Stoic Theory of Emotions*, in J. SHIVOLA - T. ENGBERG-PEDERSEN (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 1998, 21-70, qui 34.

<sup>14</sup> Cf. A. VÖGTLE, *Affekt*, in *Reallexikon* 1 (1959) 160-173.

<sup>15</sup> Cf. G. BARBAGLIO - G. BOF, *Sentimento*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1504-1522, qui 1505.

<sup>16</sup> Cf. L. PINKUS, *Psicodinamica ed incidenza della verginità nella condizione monastica*, in *Vita Monastica* 51 (1996) 19-49, qui 33, n. 3.

<sup>17</sup> Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 7.17.

sfumatura non risultava alle orecchie degli antichi che ascoltavano il termine πάθος<sup>18</sup>. Certo bisogna riconoscere che il termine passione permette sfumature che “emozione” non ha, per esempio quando si parla di ἀπάθεια divina, intesa come non-mutabilità, in quanto non soggetta al divenire. Inoltre, traducendo πάθος con “emozione” si perde il gioco di parole che “passione” permette in riferimento a Gesù (che patisce amando nella sua “passione”), almeno nell’ambito della teologia cristiana. Bisognerà quindi a volte valutare anche la possibilità dell’uso del termine “passione” per tradurre πάθος. Chiaramente ogni scelta di traduzione è sempre parziale, perché anche all’interno della stessa lingua i termini assumono diverse sfumature a seconda dei contesti e delle epoche. Il termine “emozione”, nonostante i limiti<sup>19</sup>, resta tutto sommato il vocabolo più adatto. La letteratura più recente si è oramai orientata in questo senso<sup>20</sup>. Del resto la parola “pulsione” o “impulso” è meglio lasciarla per tradurre il termine ὁρμή.

### 3. Natura delle emozioni

Probabilmente gli orfici e i pitagorici, con il loro ideale di liberazione dell’anima, devono essere considerati in qualche modo gli iniziatori – anche se involontari – di questo filone di pensiero che nella grecia antica ha considerato l’ἀπάθεια una mèta da raggiungere<sup>21</sup>.

Le tracce di una convinzione della capacità terapeutica del λόγος nei confronti dei disagi interiori vanno però fatti risalire probabilmente a Democrito (460-370 a.C.) il quale con il trattato περὶ εὐθυμίας<sup>22</sup> viene considerato tra i

<sup>18</sup> Scopo dello studio di Sorabji è appunto vedere come e perché la terapia stoica sulle agitazioni emotive sia arrivata ad essere nel cristianesimo la lotta contro le tentazioni, cf. *ivi*, 8.

<sup>19</sup> A.A. LONG - D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. I, Cambridge UP, Cambridge 1989, ritengono che πάθος non sia del tutto sinonimo di “emozione” nel nostro linguaggio ordinario, cf. 64.

<sup>20</sup> Cf. R. SORABJI, *Emotion*; J. SIHVOLA - T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Emotions*; J.M. COOPER, *Reason and Emotions. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton UP, Princeton, 1999, 449-484, qui 449; M. NUSSBAUM ne discute in *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell’etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (or. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton UP, Princeton 1996), 379, n. 4 e molti altri. È bene rilevare che ci dà ragione anche una ricerca nel dizionario greco LSJ tramite gli strumenti di *The Perseus Digital Library*, G. CRANE (ed.), Tufts University, [<http://www.perseus.tufts.edu>]: la parola *emotion* infatti traduce πάθος 877 volte, solo 438 la parola *kivnhsiò*, 167 volte la parola *παθήμα* e altre parole con ricorrenze irrilevanti.

<sup>21</sup> Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1969, 56, n.1; T. RÜTHER, *Die sittliche*, 3; cf. M. SPANNEUT, *Ἀπάθεια*, 4649.

<sup>22</sup> Cf. DIOGENE LAERZIO, *Vitae Philosophorum*, IX,45.

primi ad aver trattato dell'argomento prima degli stoici<sup>23</sup>. Questi ultimi però fecero dello studio delle emozioni il vero centro della loro filosofia. Secondo R. Sorabji, uno degli studiosi che più hanno approfondito la nostra conoscenza della complessa e raffinatissima psicologia stoica<sup>24</sup>, la loro analisi e discussione sulla natura e la terapia delle emozioni fu di un livello molto più sofisticato di quello moderno.

Perché la dottrina delle emozioni negli stoici assunse tale importanza? Si nota infatti che i trattati intitolati *Περὶ Παθῶν* furono numerosi in questa scuola, attribuiti rispettivamente a Zenone, Cleante e Crisippo<sup>25</sup>. Per Posidonio, la discussione sulle emozioni era addirittura alla base di tutta la filosofia, la psicologia e l'educazione; forse nessun altro pensatore antico ha reso questo tema così centrale nel suo pensiero<sup>26</sup>.

Per comprendere come mai la dottrina dell'analisi e della cura delle emozioni ebbe un ruolo così centrale in questa filosofia, bisogna partire dalla visione dell'universo stoico che suppone un *Logos*, sommamente attivo, Provvidenza universale, Ragione che permea tutte le cose e le rende κόσμος ordinato, quasi il "migliore dei mondi possibili"<sup>27</sup>. La natura riflette questa presenza regolata e regolatrice per cui vivere secondo virtù significa vivere secondo natura, cioè secondo la retta Ragione (ὀρθὸς λόγος). L'anima stessa racchiude una scintilla di questo *Logos-Pneuma*. Una visione antropologica monista deriva da questa visione, perché un unico principio razionale, ἡγεμονικόν, presiede alla persona, il quale regola tutte le restanti funzioni del corpo. Essendo l'anima costituita sostanzialmente di ragione, le emozioni sono allo stesso tempo uno stato dell'ἡγεμονικόν<sup>28</sup> ma dall'altro hanno una forza che tende a togliere all'anima quell'armonia e quell'ordine dati dal *Logos-pneuma*.

«Ritengono inoltre che la parte dell'anima che è ricettiva e irrazionale non sia distinguibile da quella razionale per un qualche carattere connaturato all'anima stessa, ma che sia la medesima parte dell'anima che loro chiamano mente

<sup>23</sup> Democrito sosteneva che il fine della vita saggia stava nella σοφροσύνη e nell'ἐγκράτεια. L'εὐθυμία dell'anima consisteva secondo questo filosofo nell'ἡσυχία ovvero nell'ἀταμβία, ἀταραξία, ἀρμονία, συμμετρία, ἀδυναμία, cf. H. DIELS - W. KRANZ, 68 A 33; B 2c; B 169; B 216; B 4; B 215; A 167; B 15c; A 167; A 168; B 243. Fu lui ad introdurre l'immagine, che resterà celebre, del mare e delle onde come simbolo della serenità del corpo, cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paed.*, I,2,6.

<sup>24</sup> Cf. R. SORABJI, *Emotion* e J. SHIVOLA - T. ENGBERG-PEDERSEN, *Emotions*; ma si veda anche M. NUSBAUM, *Terapia*; e F.E. BRENK, *Deum... comitari: retorica, virtù e progresso in Seneca e Paolo*, in *Aevum Antiquum* 13 (2000) 87-112, in cui si trova una bibliografia più dettagliata sull'argomento.

<sup>25</sup> Cf. ZENONE, SVF I,205-215; CLEANTE, SVF I,570-575; CRISIPPO, SVF III,377-490.

<sup>26</sup> Cf. GALENO, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, V,5,29-35; V,6,2; R. SORABJI, *Emotion*, 95.

<sup>27</sup> Cf. R. JOYCE, *Early Stoicism and Akrasia*, in *Phronesis* 40 (1995) 315-335, qui 317.

<sup>28</sup> M. Nussbaum rileva bene questa connessione, cf. *Terapia*, 388.

o “egemonico”, la quale diffondendosi dovunque e trasformandosi nelle facoltà della percezione, degli abiti e delle disposizioni, genera il vizio e la virtù, senza assumere mai in sé il carattere dell’irrazionalità. Si dice irrazionale, quando l’impulso, per la sua esuberanza, diviene preponderante e dominante, e così si porta dietro la ragione deputata alla scelta verso chissà quale esito sconveniente. La passione dunque è la cattiva ragione, la ragione intemperante che attinge una forza straordinaria da un giudizio superficiale ed erroneo»<sup>29</sup>.

Lo stato emotivo infatti è considerato come una “malattia” della ragione, una sua deviazione dal normale stato di equilibrio, quindi uno stato patologico dell’anima, una disfunzione spirituale, sulla base di una analogia medica del corpo<sup>30</sup>.

Se le emozioni sono modalità della ragione, vuol dire che esse sono in qualche modo “giudizi”, magari errati (e infatti tali erano per gli stoici le emozioni), che quindi hanno una relazione con i fenomeni corporei (in quanto l’egemonico presiede alle funzioni corporee) risultando, come oggi dicono gli psicologi, unità informative psicosomatiche. Le emozioni coinvolgono infatti anche il lato corporeo: gli stoici ne parlano come di una contrazione o dilatazione dell’anima (avendo essi un concetto materiale di spirito, non trovano troppo strano questo assunto). Discutevano tra loro però sulla relazione tra i giudizi e i fenomeni corporei che li accompagnavano. Si ponevano il problema se i giudizi, cioè, fossero provocati dagli stati fisici (e ne fossero conseguenza) o se li provocassero (causa). Su questo punto dovremo tornare più avanti per vedere le differenze tra le varie teorie stoiche.

Capiamo ormai l’interesse degli stoici per le emozioni e la loro terapia: essi le consideravano una modalità della ragione. Se questa idea poteva sembrarci di primo acchito strana, comprendiamo che non è affatto peregrina come sembra. Essa si fonda sulla convinzione che la ragione possa e debba avere una responsabilità sulle emozioni, un potere sanante. Se infatti uno stato emotivo appartiene solo alla sfera irrazionale, si può tranquillamente disperare anche di poter intervenire con la ragione per renderlo “ragionevole” o di poter offrirgli “ragioni” per poterlo curare, educare o trasformare<sup>31</sup>. L’interesse stoico per le emozioni, quindi, è del tutto parallelo alla convinzione della necessità della filosofia per la cura dell’anima.

La gestione delle emozioni risulta dunque fondamentale per l’etica. Quando infatti un antico parla di λόγος non si riferisce solo alla capacità della mente di fare operazioni matematiche (come si intenderà il concetto di ragione

<sup>29</sup> SVF I,202 [97].

<sup>30</sup> Cf. *De Placitis* V,2,3-7.

<sup>31</sup> Sottolinea la questione T. BRENNAN, *The Old Stoic*, 25.

dopo l'epoca moderna), ma anche al suo potere motivazionale e normante, cioè di prendere decisioni. È una questione di responsabilità: se agisco male per un impulso che non viene dalla ragione, ma da una forza totalmente irrazionale, anche la mia capacità giudicante e normante non sarà responsabile del mio agire. Facendo un esempio banale: se ti uccido in conseguenza del fatto che provo per te una fortissima antipatia, non sono responsabile di questa azione. «Trascende ogni mio controllo», direbbe l'attore di un noto film<sup>32</sup>.

#### 4. Struttura dell'emozione

Il collegamento tra emozioni e azione della persona si comprende ancora meglio se andiamo ad analizzare la struttura psicologica dell'emozione e dell'azione volontaria umana.

L'emozione comporta due componenti: impressione (τύπωσις; φαντασία) e assenso (κατάληψις; συγκατάθεσις). Se percepisco (impressione) da lontano l'arrivo di una persona che giudico essere (assenso) la mia migliore amica, avrò una emozione positiva. Questa stessa si costituisce in impulso (o repulsa) ad una azione. Mentre negli animali (privi di ragione) l'impressione determina direttamente una reazione che non passa per il giudizio, negli esseri razionali l'impressione passa al vaglio della ragione che dà o nega il suo assenso. «Ogni animale razionale reagisce solo se sollecitato da un certo tipo di visione. In seguito a questa, ha un impulso, a cui, infine, dà l'assenso a titolo di conferma»<sup>33</sup>.

Ogni impulso è un assenso, ma mentre gli assensi veri e propri hanno per oggetto i giudizi, gli impulsi sono più propriamente degli assensi dati ai predicati. Impulso e credenza sono entrambi assenso, ma mentre l'impulso sarebbe un assenso ad un predicato semplice, la credenza/giudizio è un assenso ad una proposizione completa (e dunque essa è anche identica – poiché la contiene – ad un impulso).

Poiché ogni impulso è «un moto dell'anima verso un obiettivo specifico»<sup>34</sup> esso porta inevitabilmente ad una azione e poiché per gli stoici le emozioni sono formate da un'impressione a cui si è dato un assenso, la cura delle emozioni costituisce la forma fondamentale dell'educazione al retto agire e alla vita filosofica. Esse del resto, essendo impulsi (o repulsioni) e cioè movimenti diretti a (o distolti da) un oggetto, non sono del tutto innocue, anzi hanno un

<sup>32</sup> *Le relazioni pericolose (Dangerous Liaisons)*, S. Frears (1988).

<sup>33</sup> SVF III,169.

<sup>34</sup> SVF III,169.

effetto immediato sul comportamento (errato) dell'agente. Sono le emozioni quindi le principali cause di una azione sbagliata<sup>35</sup>.

Spesso le nostre emozioni sono piacevoli, ma più spesso controproducenti oppure del tutto indesiderate. Lo stoicismo combatte quelle che forse noi indebitamente chiameremmo “passioni”, cioè le emozioni molto forti, che rischiano di dominarci portandoci così ad agire in un modo che non desideriamo. Si tratta di quelle emozioni che alterano l'anima rendendola instabile, vulnerabile, insicura e priva di forze<sup>36</sup>.

### 5. Definizione di emozione

Come abbiamo accennato, benché vi fossero alcune divergenze circa il modo di considerare il collegamento tra fenomeni corporei e giudizi, la definizione di emozione stoica è unanime<sup>37</sup>: essa è un «impulso eccessivo», un impulso tendente ad andare fuori controllo (ὄρμη πλεονάζουσα)<sup>38</sup>. Le emozioni tendono ad essere una spinta centrifuga, a spingersi oltre e a dirigere le nostre azioni fuori dalla loro giusta méta<sup>39</sup>. Esse sono quindi “contro natura”, nel senso che si allontanano dalla «stabile condizione di natura»<sup>40</sup>.

I testi parlano di una disobbedienza strutturale delle emozioni alla ragione<sup>41</sup> perchè esse “deviano”, vanno “fuori controllo della retta ragione”. Ci si può chiedere come possa un'emozione andare fuori il controllo della ragione, se essa è un giudizio, cioè uno stato della ragione stessa.

Questo «sviamento dalla retta ragione di tutta la mente»<sup>42</sup> può essere inteso però in vario modo:

1. Come una disobbedienza della nostra ragione a quella Universale, il *Logos* ordinatore, dunque la retta Ragione.
2. Come disobbedienza (simultanea) di una parte della nostra stessa ragione all'altra parte di sé; Crisippo probabilmente pensava a questo, cioè ad un impulso che va contro la propria stessa ragione e il proprio

<sup>35</sup> Cf. T. BRENNAN, *The Old Stoic*, 32.

<sup>36</sup> Cf. SVF III,459.

<sup>37</sup> Si conosce il problema delle fonti per quanto riguarda la filosofia stoica. La definizione di emozione però viene riportata in modo quasi *standard* da tutte le fonti.

<sup>38</sup> SVF I,205-206.

<sup>39</sup> SVF III,462.

<sup>40</sup> SVF I,205.

<sup>41</sup> SVF I,205; III,377-379; 462.

<sup>42</sup> SVF III,379.

stesso migliore giudizio. È un impulso in contraddizione con se stesso<sup>43</sup> per cui la persona si trova in se stessa divisa e non riesce ad arrivare ad una decisione o non sa governarsi anche perché l'elemento razionale si trova indebolito<sup>44</sup>. Si tratta di un'oscillazione della ragione dunque tra diversi giudizi in conflitto tra loro<sup>45</sup>; infatti si nota che quando si offrono ragioni a persone in preda ad un forte stato emotivo, esse le rifiutano (volontariamente)<sup>46</sup>.

3. Come una oscillazione temporale (velocissima e forse inconscia) nell'impulso/credenza, «che noi non riusciamo ad avvertire perché il cambiamento è troppo repentino e veloce»<sup>47</sup> per cui vogliamo e poi non vogliamo una cosa o un'altra. Qui la debolezza deriva dall'incertezza: «Noi non ci rendiamo conto che è con la stessa facoltà dell'anima che noi per natura proviamo desideri, cambiamo opinione, ci adiriamo e temiamo [...]»<sup>48</sup>.
4. Come un impulso senza ragione (irrazionale)<sup>49</sup>.

Riguardo al primo caso gli stoici affermano che il saggio, se ha emozioni, le ha sempre appropriate, perché accetta tutto ciò che gli capita come bene, cioè come riflesso della Provvidenza universale e divina. La sua ragione quindi è sempre in accordo con il *Logos* universale.

Nel secondo caso bisognerebbe spiegare come mai l'anima, se è pensata – come è pensata dagli stoici antichi – in modo unitario, possa dividersi all'interno di se stessa tra due giudizi diversi simultanei, l'uno contro l'altro.

Il terzo caso si spiega meglio con una teoria monistica dell'anima e spiega anche quel sentirsi divisi che capita quando si è preda di emozioni forti: avviene come una oscillazione, cronologicamente successiva, anche se velocissima, tra due sue possibilità che la nostra ragione vede.

Il quarto caso risulta difficile da comprendere all'interno di una tipica antropologia stoica e infatti può essere così interpretato solo qualora si con-

---

<sup>43</sup> Cf. SVF III,462.

<sup>44</sup> Crisippo in effetti sembra intendere questo problema in linea con il concetto aristotelico di ἀκρᾶσία (ARISTOTELE, *Eth. Nicom.*, VII,1-10; cf. SVF III,377; III,386), cioè un moto opposto alla *propria* retta ragione.

<sup>45</sup> Cf. SVF III,459.

<sup>46</sup> Cf. J.M. COOPER, *Reason*, 449-484; R. JOYCE, *Early*, 331-333 si premura di dire che una tale "irrazionalità" rientra comunque nelle possibilità perfettamente razionali della facoltà di giudizio, distinguendo il conflitto dall'inconsistenza.

<sup>47</sup> SVF III,459.

<sup>48</sup> SVF III,459.

<sup>49</sup> Come intende M. Pohlenz, il grande studioso della Stoà, ma probabilmente questa fu più propriamente la posizione dello stoicismo medio di Posidonio.

siderino le emozioni afferenti ad un elemento proprio che intervenga come «forza travolgente»<sup>50</sup> sulla ragione ma che non fa parte della ragione. È ciò che Posidonio riterrà essere il ruolo del παθητικόν, un elemento dell'anima totalmente irrazionale e unicamente sensitivo che si “aggiunge” alla ragione. Infatti il termine “irrazionale” può essere compreso in vari modi: come assenza di giudizio, assenza di capacità razionale o sovvertimento della ragione stessa. In un caso è un moto estraneo alla ragione e nell'altro è un errore della stessa ragione<sup>51</sup>.

Negli ultimi due casi viene alla luce il problema dell'ἀκρασία dell'anima, cioè di una debolezza e vulnerabilità intrinseca e inspiegabile, che già l'idea di conoscenza del bene *à la* Socrate non spiegavano del tutto. Nei casi vagliati, infatti, l'anima non si ritrova la motivazione, né la forza sufficiente per arrivare a volere e quindi ad agire in modo giusto, anche se ella vede e conosce cosa e dove sia il giusto.

Già gli antichi insomma si sarebbero resi conto che non sempre la conoscenza del bene comporta anche la sufficiente forza motivazionale che spinge ad attuarlo (si ricordi qui il famoso passo di Paolo: «non faccio il bene che voglio ma il male che non voglio», *Rm* 7,15, che non a caso ritroviamo quasi alla lettera anche in Ovidio «video meliora proboque deteriora sequor», *Metam.* VII,20). Deve esserci una spiegazione a questa mancanza di motivazione che lascia la persona come inerte o confusa in vista di un'azione che la persona sa di dover fare ma che non riesce a fare. Per gli stoici, ovviamente, questa spiegazione deve stare nella ragione stessa, anche se si tratterà, come abbiamo spiegato, di una ragione (pratica) distinta dalla mera capacità intellettuale della ragione (ragione teoretica).

## 6. Giudizi e reazioni fisiche

Il problema centrale per gli stoici fu anche capire se le emozioni dovessero considerarsi come veri e propri giudizi mentali, attitudini dell'anima, o implicassero in aggiunta forze irrazionali che coinvolgessero anche stati fisici. Il problema era insomma capire se le emozioni fossero del tutto staccate dalla ragione e, se no, in che relazione stessero con i fenomeni corporei che le accompagnano. Sono determinate da o causano aumento del battito cardiaco, tensione muscolare, respiro affannoso, etc?

---

<sup>50</sup> SVF III,459.

<sup>51</sup> Cf. SVF III,462.

Sulla natura dei giudizi e il tipo di disobbedienza della ragione nel riconoscere la verità<sup>52</sup> pare vi sia stato disaccordo tra i grandi maestri fondatori della Stoà<sup>53</sup>. Mentre infatti Zenone riteneva che le emozioni non fossero giudizi ma i risultati o conseguenze fisiche (ἐπί)<sup>54</sup> di giudizi errati (il dilatarsi o contrarsi del pneuma – che è fisico, secondo gli stoici – a seguito di un giudizio sbagliato)<sup>55</sup>, Crisippo riteneva che le emozioni di per sé fossero tipi di giudizi errati (giudizi con rispettiva controparte fisico-emotiva) e quindi inerenti alla ragione<sup>56</sup>, cioè stati dell'ἡγεμονικόν<sup>57</sup>.

Zenone parla quindi del piacere e del dolore come di un'espansione e contrazione dell'anima e identifica l'emozione con questo flusso fisico "conseguente" al giudizio. Questo può capirsi meglio se pensiamo che in effetti anche psicosomaticamente le emozioni positive tendono a espanderci (pensiamo all'aumento del battito cardiaco, alla dilatazione dei vasi sanguigni che determina un certo rossore) come se l'anima volesse tendere a sentire ampiamente e di più ciò che prova. Di fronte alle sensazioni di dolore invece è normale che ci "ritraiamo", quasi cercando di sfuggire e questo infatti ha un suo corrispettivo fenomeno fisico: ci manca il respiro, ci sentiamo "stringere" lo stomaco, oppure c'è tanta tensione muscolare, si irrigidisce la schiena e fenomeni simili.

Crisippo invece riteneva che contrazione ed espansione "fossero" le emozioni stesse, cioè fossero fenomeni "concomitanti" ai giudizi errati<sup>58</sup>. Egli identifica quindi le emozioni con il giudizio stesso dando alla mente una capacità emotiva e ai giudizi una sorta di colore di tono fisico<sup>59</sup>.

Quindi, secondo Zenone, i giudizi erano puri atti della ragione e solo quelli errati portavano a delle emozioni; egli affermava insomma che solo quando le emozioni sono incontrollate («disobbedienti alla ragione»<sup>60</sup>) diventano patologiche; mentre Crisippo identificava le emozioni con i giudizi "sbagliati"<sup>61</sup> e le opinioni inconsistenti<sup>62</sup> ritenendo che una decisione sia inseparabile dalla sua controparte emotiva e fisica<sup>63</sup>.

<sup>52</sup> Cf. GALENO, *De Placitis* IV,3,2-5.

<sup>53</sup> Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 60-63.

<sup>54</sup> GALENO, *De Placitis* IV,3,1-2; V,1,4.

<sup>55</sup> Cf. SVF I,209.

<sup>56</sup> Cf. SVF III,378.

<sup>57</sup> Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 30.

<sup>58</sup> Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 65.

<sup>59</sup> Cf. *De Placitis* IV,3,2-5.

<sup>60</sup> SVF I,205.

<sup>61</sup> Cf. SVF III,382.

<sup>62</sup> Cf. SVF III,381-382.

<sup>63</sup> Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 31; R. SORABJI, *Emotion*, 64.

## 7. Classificazione dell'emozione

Abbiamo visto che l'emozione comporta due componenti: impressione (τύψεις; φαντασία) e assenso (κατάληψις; συγκατάθεσις).

In base alla classificazione di tali componenti mi ritroverò ad avere diversi tipi di emozioni, più o meno solide, e un'anima in preda più o meno fortemente a queste "correnti" interiori.

Le impressioni infatti possono essere vere (e all'interno di queste vanno ulteriormente distinte le "catalettiche", cioè la cui verità è garantita) o false. L'assenso da parte sua può essere forte o debole. Solo il saggio però è in grado di dare un assenso forte alle impressioni vere catalettiche e solo questo tipo di assenso ha il carattere della irreversibilità, della consistenza, della stabilità e della conoscenza incrollabile (cioè circa il vero bene). Insomma solo il saggio ha emozioni positive e quindi uno stato interiore stabile ed equilibrato ... ma si sa che i saggi sono rari!

Tutte le altre emozioni sono impressioni ormetiche o impulsive<sup>64</sup>, cioè si fondano su un tipo di opinione o conoscenza o credenza non irreversibile, alla quale si può dare un assenso non irreversibile. Ecco perché queste emozioni possono facilmente cambiare, producendo nel nostro animo quell'agitazione che non conduce alla pace interiore. Ne deriva una tipologia e diversità della forza di un'emozione e del suo impatto sulla stabilità o meno dell'anima.

Non dobbiamo pensare che la terapia delle emozioni del V secolo a. C. avesse a che fare con quelle forme di nevrosi psichica che oggi sarebbero per noi giudicate come malattie mentali, ma proprio con quei disagi comuni determinati dalle alterne vicende della vita quotidiana, quali un dispiacere sul lavoro, un'ansia per la salute, un'insicurezza per il futuro, la pressione per arrivare ad un successo, una delusione per un risultato che non arriva, insomma quegli stati che ci comporta la comune condizione umana.

Gli stoici stabiliscono una vasta e precisa classificazione delle emozioni, sistematizzandole forse per la prima volta<sup>65</sup>. Le principali ("originarie" o "generali")<sup>66</sup> secondo loro sono quattro: piacere (ἡδονή), desiderio (ἐπιθυμία), dolore (λύπη), paura (φόβος), distinte in base al presente/futuro del bene/male<sup>67</sup>. Tutte le altre, pur essendo di diverse specie, si possono considerare in relazione a queste.

<sup>64</sup> Cf. SVF III,169.

<sup>65</sup> Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 78; R. SORABJI, *Emotion*, 29 con riferimenti.

<sup>66</sup> Cf. SVF III,378; 391

<sup>67</sup> Cf. SVF III,378; 385; 386; 391; 394.

Sono questi i principali “giudizi inconsistenti”, che presentano un impulso violento, indocile alla scelta della ragione<sup>68</sup>.

Il dolore è una

«opinione viva di un male presente, che si pensa capace di deprimere; la paura è un ritrarsi irragionevole, una fuga dinanzi a ciò che si prevede terribile; il desiderio è un impulso non retto da ragione, o una tendenza ad un bene atteso; il piacere è l'esaltazione irragionevole, oppure la viva opinione di un bene presente, dal quale si pensa che l'animo debba sentirsi sollevato»<sup>69</sup>.

Si noti in tutti i casi l'insistenza sull'interpretazione del fatto, sull'idea che ce ne facciamo, su come esso “appare” (parlano infatti di *φαντασία*) a noi. Tutto si gioca sulla convinzione che, su una opinione che ci facciamo delle cose, che forse esagera, o addirittura distorce la vera connessione delle cose che accadono. Non viene messo in discussione il sentore stesso, ma la reazione scomposta, amplificata, indebita del nostro sentire.

Esistono infatti anche modi giusti di reagire, di sentire. Non bisogna quindi totalmente sopprimere le emozioni (che essendo legate alla nostra stessa struttura vitale-razionale sarebbe impossibile eliminare del tutto se non nel caso in cui fossimo morti).

### 8. Le emozioni buone

Vi sono anche degli stati dell'anima, derivanti da giudizi esatti, che sono delle disposizioni interiori buone e stabili: si tratta di stati emotivi razionali, veri e obbedienti alla ragione che portano l'animo alla costanza e all'autodominio, ad uno stato di giusto equilibrio dell'anima. In tale stato le emozioni ci sono, ma non sono peccaminose, nel senso di controproducenti. Queste emozioni sono la gioia, la buona volontà e la prudenza (*χαρά, εὐλάβεια, βούλησις*)<sup>70</sup>, che sono definite *εὐπάθειαι*. Sono uno slancio ragionevole, un evitare i pericoli a ragion veduta. Forse sorprende sapere che pare sia stato proprio il razionalista Crisippo ad introdurle, ma si capisce se ricordiamo che per lui le emozioni sono controparte dei giudizi, e allora – come si diceva sopra – non si potrebbe sopprimerle del tutto senza sopprimere l'attività stessa della ragione, il che può avvenire solo in caso di morte della persona.

<sup>68</sup> Cf. SVF III,378; 381; 384.

<sup>69</sup> SVF III,393 [1159].

<sup>70</sup> Cf. SVF III,431-432; 439.

Le εὐπάθειαι corrispondono quindi ciascuna alle quattro emozioni generiche (giudizi veri nei confronti di un bene presente, futuro o un male futuro). Anche a ciascuna di queste seguono altre sottospecie: benevolenza, benignità, socievolezza (sottospecie della buona volontà); godimento, beatitudine, giocondità (della gioia); il pudore e la purezza (sottospecie della prudenza).

Si sarà notato che però c'è un'assenza: il corrispettivo del dolore (o dell'idea che vi sia un male presente). Poiché le εὐπάθειαι sono specificate dal loro oggetto, in quanto tali non sono mai dirette ad un indifferente, ma sempre a beni o mali veri. Poiché il dolore (che in realtà gli stoici chiamano "depressione [irrazionale]") sarebbe un giudizio errato (l'"opinione" della presenza di un male), si capisce perché manchi il suo corrispondente: la presenza di una possibile emozione positiva legata ad un male presente implicherebbe l'idea che possa esserci un male presente. In realtà poiché il mondo è guidato da un *Logos* Provvidenza universale che tutto dispone con saggezza e rettitudine, ritenere che possa esserci un male presente significherebbe ammettere che il saggio possa essere vizioso<sup>71</sup>. Invece, per lo stoico, non c'è bene se non la virtù (preferibile) e il resto è indifferente: il saggio dunque non ha mai "opinioni" (instabili o errate), ma sempre giudizi veri (catalettici)<sup>72</sup>.

Molte volte da parte degli studenti più attenti viene fatta la presente domanda: come mai se non può esistere un male presente, lo stoico tuttavia può avere l'emozione corrispondente al male futuro? È una domanda degna di nota. Come abbiamo visto sopra tuttavia, la risposta si trova facilmente nei testi arrivati fino a noi: c'è un modo di evitare qualcosa a ragion veduta (si ricordi che le emozioni sono originariamente impulsi o ripulse).

### 9. Terapia delle emozioni

Per capire la terapia delle emozioni proposta dagli stoici bisogna tenere presente che la stessa struttura dell'emozione implica la capacità della ragione di dirsi qualcosa. Si fonda qui la cosiddetta "struttura narrativa" delle emozioni, non solo nel senso, come intendiamo oggi, che esse si strutturano tramite una storia, quella della mia infanzia e dei miei valori di riferimento fondamentali, ma che l'emozione consta di tre momenti cognitivi che potremmo chiamare tre proposizioni logiche (discorsi che io faccio a me stessa).

La prima proposizione riguarda una valutazione intorno al bene o al male. Il soggetto si dice cioè: "quel che mi è accaduto è veramente un male". Questa

<sup>71</sup> Cf. T. BRENNAN, *The Old Stoic*, 56-57.

<sup>72</sup> Cf. *ivi*, 34-35.

prima proposizione afferma la qualità dell'accaduto, un giudizio, un'interpretazione di un fatto.

La seconda proposizione riguarda la convinzione che sia opportuno lasciarsi andare all'emozione, esprimerla. Cioè il soggetto è convinto che ciò che è accaduto è un male/bene per il quale è opportuno e appropriato reagire così come si è scelto; questa proposizione afferma la legittimità della reazione.

Il terzo momento sarebbe la ribellione alla ragione e cioè un impulso che gli stoici definiscono irrazionale, violento, eccessivo, esagerato, insomma quella reazione emotiva che non riesce più ad essere controllata, per esempio una crisi di pianto.

Questa struttura narrativa spiega anche la terapia della cura.

È molto difficile curare lo stato emotivo e riportare la ragione a più "sano giudizio" attaccando e demolendo direttamente la prima proposizione. Sarebbe la cosa più semplice da fare ed è invece la più ingenua oltre che disastrosa, perché può comportare, per la persona in preda ad un attacco emotivo violento, una messa in discussione tale, un segno di tale "sfiducia" (nella loro capacità di lettura della realtà o di percezione di essa) che potrebbe implicare il crollo totale della persona.

Crisippo invece si accorge che prima di arrivare a demolire la prima valutazione circa il bene o il male (quella di fatto sbagliata) bisogna prendere l'emozione alla larga. Se l'emozione è un giudizio errato della ragione, essa non è sostituibile *sic et simpliciter* con un'altra valutazione.

Perché? Interviene qui il famoso esempio del "corridore". Crisippo cioè si accorge che l'emozione ha un suo ritmo di tempo<sup>73</sup>. Uno degli esempi con cui Crisippo spiega l'emozione, questo impulso della ragione andato fuori controllo, lo riporta Galeno<sup>74</sup>. Avviene come quando uno cammina e il movimento delle gambe è coestensivo con l'impulso che viene dato dalla mente, così che chi cammina può fermarsi o cambiare direzione in qualsiasi momento lo decida. Ma in caso si stia correndo, tra il momento in cui si decide di fermarsi e quello in cui effettivamente il corpo può arrestarsi, c'è bisogno di tempo.

«[...] nel camminare il movimento delle gambe non va oltre l'impulso, ma gli corrisponde perfettamente, tanto è vero che esso può fermarsi o mutare. Ciò,

<sup>73</sup> Zenone si era accorto di una certa "freschezza" (πρόσφατος) del giudizio, un'opinione ancora viva (non digerita), circa il bene e il male presenti e di essa parla anche Crisippo, cf. SVF I,212; III,463. Ciò implica che il "tempo" possa avere un influsso sulle emozioni. Cicerone affermerà che non si tratta di un concetto cronologico, ma ciò che fa sembrare quanto accaduto «più grande» (*Tusc.*, III,75).

<sup>74</sup> Cf. *De Placitis* IV,2,14-18 [SVF III,462].

però, non si realizza se uno corre in maniera impulsiva: allora il movimento delle gambe va oltre l'impulso, sicché a moto avviato, uno è trascinato dalla corsa, e non è facile cambiare direzione di colpo. Io credo che qualcosa di simile avvenga anche per gli impulsi quando rompono l'equilibrio razionale, cosicché quando uno agisce per impulso non ha un facile controllo di se stesso, e quello che si diceva per la corsa sfrenata vale anche per l'istinto [...]»<sup>75</sup>.

Questo esempio molto illustrativo dice, anzitutto, che l'emozione ha una sua dinamica indipendente, che viaggia anche per "inerzia". In secondo luogo, tiene presente la parte fisica e fisiologica dell'emozione (si ricordi che una delle definizioni dell'emozione è che essa è una dilatazione o una contrazione dell'anima, il che spiega in modo efficace anche gli stati corrispondenti dell'animo durante le emozioni).

Dunque, quando si è in preda ad una emozione eccessiva, non si può riguadagnare compostezza e autocontrollo in qualsiasi momento si voglia. Restiamo turbati per un certo tempo, prima di poter riconoscere bene che ciò che ci ha colpito non è così come ce lo prospettiamo ("fantasia"), non è così dannoso. Ha ragione Crisippo a dire che mentre si è così "dentro" una tale interpretazione o un tale giudizio emotivo, non si è disposti a "sentire ragioni", cioè non è facile sostituire una valutazione erronea con una giusta.

Di fronte, quindi, ad una persona in preda alla disperazione, la prima cosa da fare sarebbe quella di partire dalla fine della struttura narrativa:

3. lasciarla sfogare e consolarla (lasciando intatta la sua idea preconcepita cioè la prima proposizione); aspettare che l'effetto fisico stesso diminuisca (per esaurimento della potenza emotiva) e con esso le manifestazioni esteriori: allora è il momento di

2. cercare di attaccare la seconda proposizione cioè l'idea che sia appropriato, giusto e opportuno reagire così e lasciarsi andare ad una tale espressione delle proprie emozioni.

Solo dopo essere riusciti in queste due fasi, si può cominciare ad attaccare la prima e fondamentale proposizione e cioè che ciò che ci è accaduto sia davvero un male e tentare di sostituirla con la retta nozione di bene che è solo la virtù.

Tuttavia va notata una cosa molto importante. Per Crisippo, quest'ultima tappa può essere lasciata fuori dalla vera e propria terapia dell'emozione, la quale può considerarsi conclusa alla fine del secondo stadio.

Crisippo distacca così la terapia dal "credo" stoico. L'eliminazione delle emozioni, cioè, può avvenire anche senza intervenire sulle convinzioni di fondo del soggetto.

---

<sup>75</sup> SVF III, 462 [1197].

È chiaro che l'analisi e la terapia delle emozioni deriva, per esempio agli stoici, da una precisa idea sul mondo e sull'uomo. Insomma come ogni etica, essa comporta in sé una precisa antropologia che proviene solitamente da una precisa metafisica o *Weltanschauung*, come dir si voglia.

Tuttavia, come avviene per esempio per lo yoga praticato in occidente, o i vari tipi di tecniche di concentrazione provenienti da culture diverse, anche la terapia delle emozioni stoiche è trasferibile fuori del mondo metafisico che lo ha prodotto, e può essere messa in atto (per esempio secondo Crisippo) anche senza andare ad intaccare le credenze profonde di una persona. Oppure, potremmo applicare questa concezione ad uno psicoterapeuta onesto, il quale magari è ateo, ma che dovrebbe guardarsi dall'intaccare con la sua ipotesi di vita quella di un altro per esempio credente.

Vi sono anche altre terapie previste dagli stoici. Quelle che Crisippo prevede per le prime due proposizioni principali possono essere esercitate in relazione ad eventi passati o futuri (*praemeditatio malorum*, προενδημείν): si può cercare inoltre di dare un'altra descrizione o significato alle cose accadute. Si può cercare di analizzare la natura del tempo o del sé. Altri daranno un ruolo più forte alla meditazione delle massime del credo stoico, alla lettura, all'attenzione. È consigliata anche la conoscenza e l'applicazione di tecniche fisiche, come per esempio la dieta, la ginnastica, l'ascolto della musica<sup>76</sup>.

## 10. Prevenzione

Il saggio stoico, pure essendo per definizione ἀπαθής, può tuttavia avere – come abbiamo visto – anche una complessa vita emotiva e cioè giudizi sempre veri e catalettici. Per arrivarvi, può intraprendere un esercizio che riguarda soprattutto il modo di relazionarsi ai preferibili (προηγμένα) e agli indifferenti (ἀδιάφορα). Per gli stoici vi sono cose “preferibili” nella vita, che sono il vero bene: le virtù. Gli “indifferenti” invece non sono beni in sé per sé, ma solo occasioni per esercitare la virtù. Uno degli errori fondamentali nelle emozioni è scambiare per bene o per male (in sé) ciò che invece è solo un indifferente (un'occasione per esercitare la virtù). Per esempio, solitamente siamo portati a credere che salute e prosperità siano naturalmente dei preferibili. In realtà essi sono degli indifferenti e cioè non sono fondamentali al nostro stato virtuoso.

<sup>76</sup> Cf. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, 323-324 (or. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge UP, Cambridge 2001), la respirazione, la postura, la recitazione di giaculatorie o formule (una sorta di mantra).

Così, è giusto cercarli, ma non dobbiamo essere rattristati se non li abbiamo, perché non ci è impedita la ricerca della virtù, il solo e vero bene, secondo gli stoici.

Crisippo introduce anche l'idea di "desiderare con riserva", l'unica qualificazione con cui il saggio può desiderare (che di per sé sarebbe un'emozione negativa) ciò che è preferibile. Egli desidererà in modo da evitare emozioni irrazionali, da farsi illusioni sulle cose così da evitare eventuali frustrazioni<sup>77</sup> di fronte alla cosa desiderata. Il saggio stoico sarà quindi immune da una sopravvalutazione dell'oggetto del suo desiderio o da ogni aspettativa illusoria sul futuro (tramite la pratica della *praemeditatio malorum*, per esempio o dell'"assenso con riserva").

Rispetto alle cose indifferenti invece il saggio è chiamato ad avere un atteggiamento (impulso) detto "selezione" (ἐκλογή). La selezione è un impulso (ὄρμη) verso un indifferente creduto e riconosciuto come indifferente, quindi un impulso giusto, ragionevole. Gli "indifferenti" hanno un grande ruolo nel progresso etico e nella graduale sostituzione delle emozioni con le selezioni. Le selezioni non sono né emozioni (che sono giudizi falsi), né εὐπάθειαι (che sono giudizi giusti).

### 11. Gradi della malattia

È interessante notare che gli stoici codificarono le emozioni anche per "gradi" di malattia.

Abbiamo già visto come sia lo stesso "egemonico" che si trasforma e diventa percezione, abito o disposizione.

Il primo grado dell'emozione quindi è quello di una abitudine, quasi un modo di pensare, che può manifestarsi come un semplice disagio (νόσημα).

Il secondo grado indica l'emozione diventata "cronica": è solo in questo caso che essa è considerata una vera e propria malattia dell'anima (ἀρρώστημα), cioè una disposizione morbosa e inveterata e forse anche inguaribile.

Intravediamo qui la distinzione che i cristiani faranno tra diversi tipi di atti volontari: attuali e disposizionali. I primi non sono determinati da una tendenza innata che ci portano a fare determinati atti, mentre i secondi derivano da un atteggiamento consolidato da una serie di atti, che è infatti più duro a modificarsi.

---

<sup>77</sup> Cf. SVF III,564.

## 12. Obiezioni

Qualcuno forse si sarà già accorto che questa teoria così affascinante e attuale non è poi così solida come sembra essere. La lacuna sembra dipendere, come vedremo, da una impostazione rigidamente monista dell'essere umano.

Vi furono già anticamente, da parte dei discepoli di questi grandi maestri della Stoà antica (in particolare Posidonio), delle obiezioni che andavano ad intaccare la concezione della stessa antropologia stoica. Anche oggi una teoria che volesse dirsi neocognitivista<sup>78</sup> dovrà saper rispondere a queste obiezioni che furono formulate tramite controesempi. Li enumeriamo.

Se è vero che le emozioni sono giudizi, perché la musica senza parole ha impatto su di esse? Perché la dieta, il clima, possono influenzare il carattere dei bambini, i quali secondo gli antichi non hanno ancora una ragione pienamente consolidata<sup>79</sup>.

Perché accade che a teatro, benché si sappia che non stia avvenendo niente di vero, tuttavia reagiamo producendo emozioni vere? Qui la nostra analisi si apre sulla filosofia estetica introdotta dagli antichi riflettendo sulla natura della catarsi teatrale.

Perché gli animali, i quali si presume (almeno per gli stoici) non abbiano ragione e quindi non producano giudizi, provano tuttavia emozioni<sup>80</sup>?

Ci sono insomma tante emozioni che non implicano un giudizio. Come è possibile allora continuare a credere che le emozioni siano stati della ragione o giudizi?

Posidonio si chiese come mai spesso senza cambiare il nostro giudizio, le emozioni possono cambiare?

Perché di fronte alle stesse situazioni alcune persone ritengono appropriato reagire in un modo e altre no?

Perché anche se sappiamo che certe cose sono dannose le scegliamo lo stesso? Perché cioè ci accade che, pur sapendo che la reazione non è appropriata, non riusciamo ad evitarla e non volendo piangere piangiamo lo stesso<sup>81</sup>?

## 13. Emozioni preliminari e neuroscienze

Come abbiamo visto, vi era dibattito se la controparte fisica dell'emozione, le contrazioni o espansioni fisiche, seguissero o precedessero le emozioni.

<sup>78</sup> È il caso delle analisi di Nussbaum, *L'intelligenza*, che vedremo di seguito.

<sup>79</sup> Cf. *De Placitis* V,5,34.

<sup>80</sup> Cf. *ivi*, V,5-6.

<sup>81</sup> Cf. *ivi*, IV,7,37; SVF III,466.

In quest'ultimo caso abbiamo ciò che Seneca battezzerà come “primi movimenti” o emozioni preliminari (προπάθειαι)<sup>82</sup>. Si tratta di impulsi involontari che non sono già propriamente emozioni (le quali per Crisippo sono appunto cognitive, cioè implicano un assenso volontario) perché non si è ancora dato loro assenso.

Queste emozioni preliminari risultano dalla mera apparenza, dalla percezione di una realtà di fronte alla quale non si è ancora reagito dando un assenso volontario, quindi in effetti non comportano ancora un giudizio a questa apparenza. Potremmo chiamarle reazioni primarie ed è utile distinguerle dalle emozioni vere e proprie.

Seneca le usa per spiegare la nostra vita emotiva estetica, cioè quella prodotta in noi dall'arte, anche se il nostro filosofo ritiene in generale che le arti non generino emozioni genuine, ma solo primi movimenti.

L'introduzione di questi primi movimenti, quasi una sottosezione delle emozioni, non sembri un passatempo meramente intellettualistico, quasi per il gusto dei filosofi di spaccare il capello in quattro. In realtà possiamo mettere in correlazione questo concetto con ciò che le moderne scoperte ci hanno spiegato circa il ruolo dell'amigdala.

La scienza moderna ha scoperto che la ghiandola dell'amigdala è quella che sovrintende alle nostre reazioni istintive: è il luogo della memoria antica (è una delle parti più antiche del cervello) dove abbiamo accumulato esperienze originarie alle quali abbiamo dato risposte che si sono codificate come reazioni che possono essere inviate in modo molto veloce al corpo senza passare per la corteccia, ovvero senza che questi impulsi siano coscienti. Un esempio tipico è quello di quando tocchiamo una pentola bollente e istintivamente la nostra mano si ritrae prima ancora che formuliamo il giudizio: “questa pentola è troppo calda; se lascio il mio dito attaccato ancora un istante mi brucerò”.

La funzione di queste προπάθειαι sarebbe insomma quella attribuibile oggi all'amigdala. Si tratta di impulsi molto veloci che comportano allarmi in tutto il corpo, reazioni immediate fisiche, anche se la persona non ha idea che vi sia un pericolo, cioè non ne è cosciente. La persona reagisce fisicamente come se avesse dato già l'assenso al giudizio, ma di fatto non lo ha dato.

L'impulso della corteccia invece è più lento: lo stimolo arriva alla corteccia e la persona può confermare o sconfermare il segnale di allarme che è arrivato e reagire di conseguenza.

<sup>82</sup> Cf. *Ira*, I,3,7-8; II,2,3-6; II,2,2; su questo concetto poi ripreso dai cristiani cf. M. GRAVER, *Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Propatheiai*, in *Phronesis* 44 (1999) 300-325; R.A. LAYTON, *Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions*, in *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 262-282; S. BYERS, *Augustine and the Cognitive Cause of Stoic 'Preliminary Passions' (Propatheiai)*, in *Journal of the History of Philosophy* 41/4 (2003) 433-448.

Ecco così spiegate alcune delle obiezioni riportate dai discepoli di allora e di oggi alla teoria cognitivista delle emozioni: abbiamo reazioni diverse perché potremmo avere memorie emotive e codificazioni diverse delle reazioni. Potrei non riconoscere un segnale di allarme codificato e quindi nemmeno il pericolo ad esso associato (dite ad un americano che sta andando sotto un tram “Occhio!” e finirà sotto).

Alla domanda: perché spesso le persone in preda ad uno stato emotivo violento, pur sapendo che la loro reazione non è appropriata, non riescono ad evitarla, potremmo rispondere: perché il ragionamento non può calmare immediatamente l'amigdala. Infatti, benché si possa riconoscere che un suono sia solo una porta che sbatte, a volte non si riesce a quietare la reazione immediata codificata (una persona che ha fatto l'esperienza di bombardamenti da piccola, difficilmente non si agiterà scompostamente al suono di una sirena di ambulanza, anche se è consapevole che non c'è nessun pericolo collegato direttamente a nessuna delle persone a lei vicine).

Posidonio<sup>83</sup> ovviamente non poteva trovare allora altra spiegazione se non ammettere nell'anima un conflitto di facoltà, alle quali applica i nomi delle parti platoniche (probabilmente non le chiama parti [μέρη]<sup>84</sup>, né specie [εἶδη], come Platone, ma δυνάμεις, come Aristotele, di una sola sostanza)<sup>85</sup>: λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν. Queste ultime due costituiscono il παθητικόν. A differenza di Platone, queste due parti non emettono giudizi<sup>86</sup>. Egli si spiegava così quella forza che sembra “aggiungersi” ad una emozione e che secondo lui deve derivare dalla potenza di questo elemento passionale. È questo elemento che viene calmato o eccitato tramite una disciplina non razionale, quale quella del seguire una dieta, ascoltare una musica, ripetere una preghiera, un “mantra”, o tramite esercizi fisici (ginnastica o tecniche di concentrazione fisica tipo la concentrazione sul respiro, o lo yoga) etc...

## II PARTE. PASSAGGIO AI CRISTIANI

La terapia stoica delle emozioni passerà nel cristianesimo dove andrà a costituire uno degli elementi chiave del cammino spirituale, contribuendo al processo di codificazione dei sette vizi capitali. La terapia stoica per evi-

<sup>83</sup> Cf. I.G. KIDD, *Posidonius on Emotions*, in A.A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, London 1996<sup>2</sup>, 200-215; J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 201-218; J.M. COOPER, *Reason*, 449-484.

<sup>84</sup> È Galeno a chiamarle così, cf. *De Placitis* V,5,8; 5,37

<sup>85</sup> Cf. J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, 212-213; I.G. KIDD, *Posidonius*, 203; M. SPANNEUT, *Απάθεια*, 4674.

<sup>86</sup> Cf. *De Placitis* V,6,37-38.

tare le (cattive) emozioni si trasformerà in un metodo di smascheramento delle tentazioni. *Apatheia* non indicherà più uno stato di “assenza di emozioni” (che contraddirebbe la morale della carità e lo stesso comportamento di Gesù, il quale si adira, piange e ha compassione), ma lo stato di assenza di peccato o addirittura di totale abbandono in Dio<sup>87</sup>. Sarà soprattutto il concetto di “primi movimenti” a cooperare a questo sviluppo. Le emozioni diventeranno, tramite una serie di aggiustamenti, prima i cattivi pensieri (Origene) poi gli otto spiriti della malvagità (Evagrio) i quali richiederanno al monaco del deserto una violenta lotta fino all’ultimo respiro<sup>88</sup>. Con Cassiano<sup>89</sup> essi passeranno in Occidente, nei monasteri, dove i monaci impareranno a contrastarli come “vizi” tramite quell’*ars spiritualis* che la Regola di S. Benedetto eredita dal monachesimo precedente<sup>90</sup>. Infine il viaggio dell’antico turbamento emotivo si arresterà nella codificazione fatta da parte di Gregorio Magno dei sette vizi capitali. Gregorio toglierà dallo schema evagriano l’acedia e introdurrà l’invidia<sup>91</sup> (la superbia non sarà più elencata tra i vizi, in quanto radice di tutti gli altri 7)<sup>92</sup>. L’elenco continuerà ad essere tramandato con poche varianti: Tommaso<sup>93</sup> reintrodurrà l’acedia (identificata alla tristezza) e toglierà la vanagloria (unificandola con la superbia che nel frattempo è rientrata nell’elenco). Nell’attuale *Catechismo della Chiesa Cattolica* (cf. CCC 1866) abbiamo il seguente elenco dei peccati capitali: superbia, avarizia, invidia, ira, lussuria, gola, accidia o pigrizia (il *Compendio* varia di poco l’ordine).

I cristiani, a differenza degli antichi filosofi, sono convinti che l’essere umano non possa arrivare a uno stato di totale assenza di peccato senza l’aiuto della grazia di Dio anzi alcuni, come Agostino, ritengono che il raggiungimento dell’assenza di peccato sia radicalmente impossibile.

Le nozioni tuttavia comportano anche nuove formulazioni e nuove domande, del tipo: vi sono gradi intermedi del peccato? Siamo noi a metterci nella condizione di un determinato modo di pensare? Siamo noi a lasciar emergere certi impulsi? Ce ne compiacciamo?

<sup>87</sup> Come si è detto (nota 12) GIROLAMO, *Ep.* 133,3 identificherà erroneamente l’*apatheia* con l’*inpeccantia* di Pelagio, cf. S.D. DRIVER, *John Cassian and the reading of Egyptian monastic culture*, Routledge, New York 2002, 57-63; M. SHERIDAN, *The Controversy*, 297-299; P. MIQUEL, *Ἀπάθεια*, 145-171.

<sup>88</sup> Cf. R.A. LAYTON, *Propatheia*, 262-282.

<sup>89</sup> Cf. *Inst.* V-XII.

<sup>90</sup> Cf. *Regula Benedicti* 4-7.

<sup>91</sup> Cf. *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, 87-89.

<sup>92</sup> Cf. F. MOSCATELLI, *Introduzione* a EVAGRIO PONTICO, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi pensieri della malvagità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 27-30.

<sup>93</sup> Cf. *Quaest. Disp. De malo*, q. 8, a. 1.

### 1. Origene: dalle emozioni ai pensieri cattivi

Origene sembra essere il primo cristiano (seguito da Didimo) a riprendere l'idea stoica delle *προπάθειαι* e lo fa per motivi primariamente esegetici<sup>94</sup>. Egli se ne serve infatti per spiegare il difficile passo di *Mt 26,37* che narra di Gesù al Getsemani<sup>95</sup>. Origene rileva che il testo dice che Gesù cominciò a sentire tristezza e angoscia: il verbo “cominciare”, secondo Origene, indica che Gesù sarebbe stato affetto da un movimento iniziale, una reazione involontaria, distinta dal pieno sviluppo del *πάθος* inteso come disposizione volontaria e quindi peccaminosa. L'esegeta apporta a sostegno di questa posizione il testo di *Eb 4,15* per affermare che Gesù fu senza peccato (= *ἀπαθής*). Gesù stesso dichiara in quella circostanza (*Mt 26,41*) che «la carne è debole», cioè soggetta a *πάθη*, ma «lo spirito è pronto», cioè è alieno da *πάθη*. Questo consente ad Origene di ammettere dei movimenti emotivi involontari e in quanto tali senza peccato (e in questo senso egli intende il concetto di *apatheia*)<sup>96</sup>. Origene trasforma quindi i primi movimenti in “cattivi pensieri” (*λογισμοί, cogitationes*)<sup>97</sup>. Nella tradizione classica il termine aveva valenza positiva (indicava la parte discorsiva della ragione, il luogo quindi in cui io dialogo nel profondo con me stessa). Per Aristotele infatti *λογισμός* era l'attività dell'uomo in quanto tale. Come riteneva Seneca, i primi movimenti non implicano una scelta o un ragionamento. Non vanno quindi considerati peccaminosi, dal momento che non ne siamo del tutto responsabili. Tuttavia sulla base di *Mt 15,19*, Origene ne dà una valenza negativa. D'altra parte l'etica giudaica aveva identificato lo *yesser*, di cui in *Gen 8,21* e *Sir 15,14*, con un istinto malvagio. Ma questo concetto non era mai stato ancora tradotto in greco con *λογισμός*.

### 2. Evagrio Pontico: gli otto spiriti della malvagità

Evagrio riprende il significato dato da Origene ai primi movimenti come *λογισμοί*, pensieri cattivi. Egli però imposta ed elabora una teoria assai articolata della vita spirituale, creando la base della riflessione sulla dottrina ascetico-spirituale alla quale i grandi pensatori successivi resteranno debitori<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> Cf. *Selecta in psalmos*, 4,5.

<sup>95</sup> Cf. *Commento a Matteo serie latina, Commentarii in Matthaëum*, 92.

<sup>96</sup> Cf. R.A. LEYTON, *Propatheia*, 265-271; M. SPANNEUT, *L'apatheia chrétienne aux quatre premiers siècles*, in *Proche-Orient chrétien* 52 (2002) 165-302, qui 261.

<sup>97</sup> Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 346-351 con rif.

<sup>98</sup> In Oriente: Marco il monaco, Barsanufio, Doroteo di Gaza, Giovanni Climaco, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno; in Occidente: Rufino, Cassiano e poi Gregorio Magno in una tradizione che ritroviamo fino a Guglielmo di S. Thierry, cf. F. MOSCATELLI, *Evagrio Pontico*, 30.

Debitore fu anzitutto Cassiano, grande divulgatore in Occidente delle teorie evagriane: egli adattò la dottrina imparata nel deserto d'Oriente a contesti cenobitici. Si è comunque concordi nel rilevare che Evagrio presenta un realismo che mancherà alle descrizioni dei suoi imitatori successivi.

Il termine che Evagrio usa per descrivere i pensieri malvagi è λογισμοί<sup>99</sup>. Ad ogni λογισμός è preposto un δαίμων, tanto che a volte Evagrio li identifica nel significato.

Il lettore moderno potrebbe restare oggi forse un po' perplesso di fronte a questi "demonietti" che Evagrio fa girare attorno all'asceta e che causerebbero i nostri impulsi<sup>100</sup>. Il moderno monaco o lettore, anche ateo, ma interessato alla vita interiore, sa bene che certi impulsi vanno fatti risalire a fattori biochimici o a problemi dell'inconscio. Tuttavia, sarebbe superficiale screditare del tutto questa "personificazione" dei nostri impulsi. Va infatti riconosciuta una certa sapienza nell'attribuire ai "demoni" l'attacco dei pensieri, sapienza che rischia di andare perduta assieme al dato di fede in un Dio Creatore buono e Redentore. Personificare la "malvagità" dei nostri istinti, infatti, è un modo di parlare della natura umana mantenendo un "ottimismo" di fondo. Fuori da un dualismo metafisico o da ogni tentazione gnostica, che traspone il male nella stessa divinità, il male viene considerato una pseudoesistenza, una sorta di parassita che si innesta sulla bontà della natura umana e che la snatura. Credere che il male sia estraneo alla costituzione originaria umana significa poter lottare per la propria integrità positiva. Inoltre, l'attribuzione di un proprio stato interiore ad un qualcosa di esterno, corrisponde al noto metodo dell'oggettivazione, che la psicologia odierna ritiene parte di un percorso di guarigione. Saper dare un nome a ciò si vive e che accade è considerato un primo passo verso il riconoscimento del problema e dunque anche verso la sua soluzione. Ciò implica infatti un processo di distacco dal male con il quale altrimenti si rischia di identificarsi, finché non si riescono a descriverne cause e percorsi.

Ecco allora Evagrio alle prese con le sue descrizioni ridicolizzanti (e ridimensionanti) di come questi piccoli esseri cerchino di ingannarci, di giocarci brutti scherzi per farci cadere. Essi tirano le palpebre, si attaccano addosso col loro corpo per farci diventare freddi, giocano addirittura a palla con noi. Evagrio mette in guardia: se sembrano andarsene è per poi tornare di improvviso. Non si può quindi abbassare la vigilanza. Il maestro avvisa che spesso essi attaccano chi è particolarmente debilitato.

<sup>99</sup> Cf. H. BACHT, *Logismos*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* 9 (1976) 955-958.

<sup>100</sup> La demonologia aveva antecedenti nella letteratura apocrifia giudaica, ove queste speculazioni erano collegate ai cataloghi dei vizi (come troviamo anche in *Ef* 6,12), ma l'antecedente di Evagrio è Origene che è il primo in ambito cristiano a concepire una demonologia.

Queste descrizioni, soprattutto per la loro sagacia, rappresentano una novità nell'ambito di quella che continueremo a chiamare "terapia delle emozioni".

Si nota molto bene infatti fin dall'inizio del *Trattato pratico* che Evagrio interpreta i λογισμοί sulla base delle emozioni preliminari stoiche. In *Pract.* 6, Evagrio dà la chiave di lettura di tutte le sue analisi successive; quasi un trattato metodologico: «che tutti codesti pensieri sconvolgano o non sconvolgano l'anima, non è in nostro potere; al contrario che essi trattengano o non si trattengano (nel nostro animo), che essi eccitino o non eccitino le nostre passioni, dipende da noi»<sup>101</sup>.

Si notano tre momenti: a) l'insorgere degli impulsi (inevitabile); b) il modo di trattenerli nella mente (che dipende da noi ed è la fase della lotta); c) l'azione viziosa, cioè il consenso dato all'impulso cattivo e l'attuazione di esso. In tutta la sua trattazione, Evagrio seguirà sempre questo schema, descrivendo le tre fasi del processo di ciascun vizio. Come si vede, siamo ancora molto vicini alla struttura stoica dell'impulso-azione e a quella delle προπάθειαι, infatti l'ultima fase distingue un'emozione (peccaminosa) da un pensiero preliminare. Il peccato vero e proprio c'è solo quando diamo l'assenso.

Certamente Evagrio in questo campo risulta tra i più innovativi. Egli offre una completa teoria non solo delle emozioni, ma soprattutto del percorso graduale verso la ἀπάθεια. Il monaco espone queste teorie in quattro scritti: il *Trattato pratico*, *Sui diversi pensieri* (in modo dettagliato), *Sugli otto spiriti* (ove l'impostazione resta più descrittiva) e poi nell'*Antirrethikos*, dove si propone di combattere ciascuno spirito con un versetto della Bibbia sull'esempio di Gesù nel deserto.

Come per le virtù (fede, timore di Dio, astinenza, pazienza, speranza, ἀπάθεια, amore, scienza fisica, teologia, beatitudine) anche per i vizi Evagrio appronta una sorta di scala: γαστριμαργία (gola), πορνεία (fornicazione), φιλαργυρία (avarizia), λύπη (tristezza), ὀργή (ira), ἀκηδία (accidia), κενοδοξία (vanagloria), ὑπερηφανία (superbia). Secondo Guillaumont antecedenti di Evagrio qui sarebbero i cataloghi degli spiriti del giudeo-ellenismo, ma è indubbio che Evagrio faccia un'opera originale, soprattutto laddove cerca di trovare rapporti precisi tra i diversi spiriti.

La classificazione evagriana dei cattivi pensieri ricorda l'antica classificazione stoica: come questi ultimi distinguevano quattro emozioni principali e quattro rispettivi vizi (imprudenza, viltà, ingiustizia, intemperanza) che si opponevano alle quattro virtù cardinali, così anche il numero di otto λογισμοί comprende solo i principali pensieri ai quali sono riconducibili molti altri.

<sup>101</sup> *Pract.* 6, trad. a cura di L. DATRINO, Città Nuova, Roma 1992, 67.

Origene non accenna mai a una teoria degli otto vizi, anche se parla della necessità di percorrere un cammino di liberazione, come Israele dall'Egitto che deve vincere i sette popoli di Canaan prima di ottenere la terra promessa. Possiamo dire quindi che Evagrio fu il primo ad elaborare una teoria degli otto spiriti cattivi. La sequenza della catena dei pensieri segue la tripartizione delle potenze psichiche di Platone: alla parte razionale (λογικόν) afferiscono la superbia e la vanagloria, alla parte irascibile (θυμικόν) l'ira e la tristezza, alla concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) l'avarizia, la lussuria e la gola. L'accidia, che normalmente viene collocata come ultimo pensiero della parte irascibile, è qualcosa di complesso, derivando da una "congestione" di tutte le potenze dell'anima.

Evagrio introduce il concetto posidoniano di παθητικόν, che include la parte concupiscibile e quella irascibile. Gli impulsi provenienti da questa zona psichica non sono cattivi nel loro sorgere (l'amore di sé o l'istinto di autoconservazione non hanno nulla di malvagio), ma possono diventare, a seconda dell'uso che ne fa il libero arbitrio, strumenti di vizi o virtù. Il παθητικόν mantiene la sua bontà originaria nella misura in cui se ne fa buon uso. Tutte le potenze dell'anima, comunque, devono tendere alla virtù e così possiamo dire che Evagrio riconosca una funzione positiva alle emozioni in vista del progresso spirituale<sup>102</sup>.

Il monaco deve tendere all'ἡσυχία o pace interiore. Ma potrà raggiungere tale pace solo dopo una dura lotta per sradicare gli spiriti e le suggestioni che si affacciano nel cuore<sup>103</sup>.

La consapevolezza della causale interconnessione tra i pensieri non era presente negli stoici. Questi avevano fatto una classificazione delle principali emozioni, convinti che tutte le altre fossero in qualche modo legate alle principali. Evagrio studia anche la successione dei vizi tra loro. La vanità, per esempio, può essere seguita dall'orgoglio o dalla fornicazione<sup>104</sup>; l'accidia è seguita solo dalla gioia. L'ira è causa di sogni agitati<sup>105</sup>; la superbia causa l'ira, la tristezza o la follia<sup>106</sup>; i pensieri di fornicazione durante la preghiera sono seguiti dall'accidia<sup>107</sup>, ma il pensiero della fornicazione non attacca chi ha combattuto quello della gola. D'altra parte chi ha combattuto i pensieri di

<sup>102</sup> Per es. la "tristezza secondo Dio" è positiva perché porta al pentimento dei peccati; l'ira se rivolta contro il demonio o il male è una passione molto utile.

<sup>103</sup> Tutta questa dottrina entra in *Regula Benedicti* IV,50 laddove si dice: «spezzare i pensieri contro Cristo».

<sup>104</sup> Cf. *Pract.*, 13.

<sup>105</sup> Cf. *ivi*, 21.

<sup>106</sup> Cf. *ivi*, 14.

<sup>107</sup> Cf. *ivi*, 23.

gola, possesso o vanagloria difficilmente può essere assalito dall'accidia. La tristezza invece segue quasi sempre tutti gli altri pensieri.

Un'altra delle caratteristiche proprie della trattazione evagriana dei vizi è costituita dall'opporre i pensieri tra loro. Un monaco nel deserto può per esempio provare a reprimere il pensiero di lussuria con quello della vanagloria: essi infatti si neutralizzano a vicenda<sup>108</sup>. Cassiano darà una felice descrizione della vanagloria: essa è un po' come la cipolla, a strati, per cui ogni cosa che si fa per rimuoverla può diventare a sua volta motivo di vanagloria e dunque alimentarla<sup>109</sup>. Un'altro metodo innovativo proposto da Evagrio, che deriva sempre dalla sua convinzione dell'interconnessione tra i vizi, è la strategia di non attaccare subito un pensiero, ma di seguirlo per vedere che strada fa e poterlo riconoscere e smascherare al suo riapparire<sup>110</sup>.

Tra le analisi più straordinarie di Evagrio, quella sulla natura e la fenomenologia dell'accidia rivela indubbiamente una capacità introspettiva e una conoscenza delle profondità dell'animo umano non comuni. L'accidia non sarà più compresa dai teologi successivi e sarà assimilata alla tristezza. Ma c'è una profonda differenza tra i due pensieri. G. Bunge ha proposto di vedere nell'accidia il "male" che affligge in particolare la nostra epoca<sup>111</sup>. Ritroviamo infatti l'eredità di questo antico male del deserto nel concetto di *ennui* di Pascal, di angoscia di Kierkegaard e di *nausée* di Sartre. Le pagine di Bunge a proposito dello studio evagriano dell'accidia restano forse tra le più lucide attualizzazioni di ciò che era questo male oscuro per i monaci del deserto. Bunge stigmatizza questo disagio come quello proprio dell'essere umano in quanto tale, il quale, togliendo Dio dal suo orizzonte, viene risucchiato nell'abisso del non senso o del nulla, dal quale in fondo è stato tratto. Secondo Bunge si tratta della percezione del prezzo dell'essere uomo, della percezione di quel vuoto che nessun "molto" può colmare ma solo il "tutto" di Dio. Solo al fondo di questa disperazione infatti possiamo comprendere che si può trovare se stessi solo nel darsi ad un Tu.

«L'accidioso, leggendo, spesso sbadiglia e facilmente si fa prendere dal sonno; si sfrega gli occhi, stende le mani e, levato lo sguardo dal libro, prende a fissare il muro. Quindi torna a girarsi, legge un poco e inutilmente si affatica a

<sup>108</sup> Cf. *ivi*, 58.

<sup>109</sup> «Con certo buon umore i padri hanno paragonato la natura di questo male con la natura della cipolla e di altri bulbi: anche a toglierne una foglia, subito ne appare un'altra al di sotto e tante ne appaiono ricoperte quante ne vengono tolte di sopra» (*Inst.* XI, 5, tr. it. a cura di L. Dattrino, *Scritti monastici*, Praglia 1989, 274).

<sup>110</sup> Cf. *Mal. cog.* 9; *Pract.* 50.

<sup>111</sup> Cf. G. BUNGE, *Akedia. Il male oscuro*, Qiqajon, Magnano 1999.

sillabare le terminazioni delle parole, conta le pagine, calcola i fascicoli, critica la scrittura e la decorazione. Infine, chiuso il libro, lo mette sotto al testa e cade in un sonno non tanto profondo perché poi la fame desta la sua anima e lo porta a darsene pensiero. Un monaco accidioso è lento nella preghiera e non pronuncia mai le parole dell'orazione. Infatti come chi è malato non sopporta un peso grave, così pure l'accidioso non sarà sollevato nel compiere l'opera di Dio, dal momento che uno è debilitato nelle forze del corpo e l'altro è allentato nel tono spirituale»<sup>112</sup>.

Nella fenomenologia dei vari vizi, Evagrio dimostra una capacità caricaturale degna di un uomo di profonda ironia. L'approccio ironico ha un indubbio ruolo di smascheramento e suggerisce ad una lettura più approfondita che la stessa ironia è un'arma fondamentale per il combattimento spirituale.

Evagrio propone anche un metodo di combattimento dei pensieri contrapponendo a ciascun pensiero cattivo una parola biblica, sull'esempio di Gesù nel deserto che oppone al Diavolo che lo tenta con un versetto biblico, un altro versetto della Parola di Dio. Il Nostro ha compendiato questi rimedi nel trattato *Antirrhētikos*. Già per l'anima in preda all'accidia, egli aveva proposto in *Pract.* 27 di sdoppiare l'anima in due parti, una che consola e l'altra che viene consolata, sull'esempio del *Sal* 41-42 dove l'anima dice a se stessa: «Perché ti rattristi anima mia?». Questo dialogare dell'anima con se stessa diventa un metodo terapeutico. Anche la tecnica che portava a seguire il pensiero per vedere fino a dove avrebbe condotto (una sorta di stoica *praemeditatio malorum?*), prevedeva poi lo smascheramento del pensiero, nel momento del suo successivo attacco, tramite un dialogo. Come si nota, siamo ancora nell'alveo dell'antico metodo stoico, che aveva riconosciuto nel dialogo – cioè nell'offrire alle emozioni dei *logoi*, cioè delle parole-senso ovvero altre motivazioni – la principale terapia dell'anima.

Evagrio porta nell'esperienza del deserto la sua formazione filosofica e anche il genere letterario generalmente usato in quel tempo in ambito filosofico, cioè gli aforismi: brevi sentenze di contenuto spirituale molto profondo, spesso di non immediata comprensione, intenzionalmente enigmatici, date dal maestro al discepolo perché le tenesse nel cuore in modo prolungato. Già l'attenzione interiore che tali sentenze suscitavano era motivo di esercizio spirituale, al modo dei *koan zen*<sup>113</sup>. Evagrio trasferisce il metodo filosofico al mondo del monachesimo del deserto maturando la sua esperienza a contatto vivo con la Sacra Scrittura: gli *σχόλια*, brevi commenti alla Scrittura, nascono

<sup>112</sup> *Oct. sp.*, VI, trad. a cura di L. Coco, Città Nuova, Roma 2010, 91-92.

<sup>113</sup> Cf. P. HADOT, *Esercizi spirituali*, 16-19; B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in occidente. Le origini (I-V secolo)*, Marietti, Genova 1997, 327.

così<sup>114</sup>. Certo, Evagrio volle fondarsi sulla tradizione dei padri<sup>115</sup> ma da questo incontro tra deserto e filosofia, nasce qualcosa di nuovo e cioè la prima riflessione sull'esperienza monastica fatta "dall'interno", cioè da un monaco stesso<sup>116</sup>.

Un pensiero non è dannoso se non sconvolge l'anima. Infatti lo stadio di ἀπάθεια non significa essere privi di sensazioni (o come polemizzava Girolamo: «essere come una pietra» cf. *Ep.* 133), significa avere uno stato emotivo in cui i pensieri suscitati dai demoni non ci procurano più alcun fastidio e non portano ad azioni cattive. È lo stato di guarigione<sup>117</sup>.

### 3. Da Cassiano a Gregorio Magno: codificazione dei vizi capitali

Cassiano non fu un autore assolutamente creativo e originale, piuttosto un intermediario fra civiltà orientale ed occidentale, un eccellente volgarizzatore che consentì alla cristianità latina di scoprire le ricchezze della spiritualità di lingua greca. Su questa tematica la sua dipendenza da Evagrio è quasi letterale<sup>118</sup>. Cassiano fu infatti il primo ad introdurre in Occidente la complessa tematica degli *octo vitia principalia*, che contribuì a perpetuare il suo nome, ma egli non fece altro che riproporre in maniera molto fedele ciò che aveva appreso nel corso dei suoi viaggi in Egitto. D'altra parte Cassiano è cosciente di non proporre nulla di nuovo e si riferisce esplicitamente alla tradizione dei padri egiziani<sup>119</sup>. Tuttavia il diverso ambiente vitale al quale egli si rivolge, comporta anche una descrizione diversa della manifestazione dei vizi. Ciò determina inevitabilmente differenze di trattazione rispetto ad Evagrio.

Nelle *Institutiones* e nelle *Conlationes*, le due opere ascetiche di Giovanni Cassiano, l'autore riserva largo spazio alla trattazione degli *octo vitia*

<sup>114</sup> Cf. J. DRISCOLL, *The "Ad Monachos" of Evagrius Ponticus. Its structure and a select commentary*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 1991, 361-384.

<sup>115</sup> Su questo punto, sono ci sono due grandi correnti di interpretazione. Per G. Bunge, Evagrio va capito e letto nella linea della tradizione monastica del deserto. Egli cioè sarebbe soprattutto un padre del deserto che riassume bene una tradizione già stabilita dai padri che lo precedono. Invece per A. e C. Guillaumont, Evagrio sarebbe un innovatore perché ha portato nella tradizione del deserto la filosofia greca. Driscoll cerca di prendere una via mediana: Evagrio sintetizzerebbe bene la filosofia greca per portare avanti la tradizione monastica, approfondendo però una tradizione già stabilita (cf. *The "Ad Monachos"*, 305-359).

<sup>116</sup> Una prima presentazione dell'itinerario monastico l'aveva già offerta Atanasio nella *Vita Antonii*, ma non in quanto monaco e la prospettiva sulla vita monastica resta come esterna.

<sup>117</sup> Cf. *Pract.* 81; G. BUNGE, *Akedia*, 65; R. SORABJI, *Emotion*, 367.

<sup>118</sup> Cf. S. MARSILI, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e sulla contemplazione*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 1936, 87-144.

<sup>119</sup> Cf. *Inst.* V,2.

*principalia*, discendenti diretti degli otto λογισμοί della dottrina ascetica di Evagrio. Nelle *Institutiones* vi dedica otto capitoli specifici e molto frequenti sono i riferimenti sparsi nelle *Conlationes*, in modo particolare nella *Conl. V* (“sugli otto vizi capitali”) ma anche in IV, VII, VIII, XII, XXII.

L’elenco che Cassiano dà dei vizi in *Inst. V,2* mostra la sua stretta dipendenza da Evagrio, perfino nella terminologia e nell’ordine di successione. Per l’ordine dipende dall’opera di Evagrio *Gli otto spiriti della malvagità* piuttosto che dal *Trattato pratico*, perché pone come quarto vizio l’ira, antepoendolo alla tristezza. Il termine più usato è *spiritus* che appunto corrisponde al greco πνεῦμα, il quale ricorre spesso nell’opera *Gli otto spiriti*, mentre nel *Trattato pratico* Evagrio preferisce il termine δαίμων. Cassiano traduce il termine λογισμοί con *vitia*, che nel latino del suo tempo ha ancora senso generico: indica inclinazioni fondamentali o suggestioni.

Anche Cassiano è attento ad investigare la natura dei vizi, ad esporre le cause che li producono e a proporre i rimedi per affrontarli<sup>120</sup>. Come Evagrio, anche lui tiene presente le connessioni dei vizi tra loro e aggiunge con sagacia descrizioni satiriche volte a smascherare come il vizio, in una comunità fatta di persone diverse, assuma le forme più varie.

Come gli stoici, Cassiano conosce la suddivisione dei vizi in naturali e innaturali, ma anche in carnali o spirituali<sup>121</sup>, interni ed esterni<sup>122</sup>. Il monaco, come l’atleta, dovrà lottare prima con i nemici più facili (i primi due vizi che sono quelli più interni), superati i quali dovrà poi combattere contro quelli esterni<sup>123</sup>, per meritare di affrontare infine la lotta contro nemici più impegnativi. I primi tre vizi sono più direttamente legati al limite umano (morte e precarietà della vita) e come tali emergono per primi. Gli altri cinque sono invece quelli spirituali<sup>124</sup>. Ma già tra i primi due e il terzo viene inserita una suddivisione. Infatti i primi due sono innati<sup>125</sup>, connaturali alla nostra natura<sup>126</sup>, mentre il terzo è contro natura. I primi due vizi sono legati al limite della morte<sup>127</sup> (necessità di sussistenza nel tempo: nutrimento/procreazione) e quindi non si potranno mai del tutto superare; il terzo è un vizio legato ad un

<sup>120</sup> Cf. *ivi*, V,1.

<sup>121</sup> Cf. *Conl.* V,4.

<sup>122</sup> Cf. *Inst.* V,12.

<sup>123</sup> Cf. *ivi*, V,21.

<sup>124</sup> Cf. *ivi*, V,16.

<sup>125</sup> Cf. *Conl.* V, 4, trad. a cura di Lari, Paoline, Alba 1966, 209. Già gli stoici avevano suddiviso i bisogni in naturali e non naturali, necessari e non necessari.

<sup>126</sup> Cf. *Inst.* VII,1.

<sup>127</sup> «[...] quei movimenti carnali sopra accennati sono stati innestati nel nostro corpo dalla provvidenza del Creatore allo scopo di colmare i vuoti procurati dalla morte e per indurre gli uomini a continuare la loro discendenza» (*Inst.* VII,3,2, tr. Dattrino, 198).

limite non strutturale, esterno, quindi evitabile<sup>128</sup> (bisogno di sicurezza, angoscia del futuro, paura dell'eventualità).

Comunque, sebbene vi sia differenza tra i generi, la natura e le varie manifestazioni dei vizi, Cassiano è convinto che «una sola è la natura di tutte le virtù anche se essa appare distinta in molte forme e con molti vocaboli»<sup>129</sup> e il vero e unico rimedio in tutti i casi è una stessa capacità di trovare la giusta misura, la discrezione, la capacità di moderazione che ogni monaco deve trovare per sé via, via, nelle singole situazioni<sup>130</sup> a seconda del bisogno di ciascuno (cf. *At* 4,35). Questa capacità di discernimento costituisce la vera sola e unica virtù, che Cassiano chiama perfezione, umiltà, discernimento o moderazione a seconda dei casi. Le varie virtù non ne sono che espressione e per questo esse, come i vizi, risultano tutte collegate tra loro. Questa virtù unica corrisponde allo stadio finale di inabitazione dello Spirito santo<sup>131</sup>. Scopo e norma di tutta la trattazione sistematica di Cassiano infatti resta far giungere ogni singolo monaco a questa capacità di moderazione e discernimento<sup>132</sup> che gli permetterà di affrontare la lotta della vita anacoretica. Cassiano traduce qui il concetto di ἀπάθεια con *puritas cordis*<sup>133</sup>, la quale va sempre unita alla carità<sup>134</sup>. Il termine ἀπάθεια aveva cominciato infatti ad essere avvertito come problematico: già Evagrio sembra alternarlo col termine “carità”. Cassiano lo tradurrà con *puritas cordis* sulla base dell'affermazione biblica «i puri di cuore vedranno Dio», intesa come scopo del cammino cristiano. Questa condizione non si ottiene con il non avere emozioni o tramite l'essere invulnerabile alle impressioni, ma dall'aver fatto uscire, tirato via dal cuore le inclinazioni negative<sup>135</sup>.

La prima cosa che salta all'occhio nel paragone tra la trattazione dei “pensieri” in Evagrio e quella dei “vizi” in Cassiano è la stringatezza dell'uno rispetto all'altro. L'ampiezza di Cassiano non deriva certo solo da entusiasmo letterario, ma dal diverso ambiente vitale al quale egli si rivolge. Evagrio infatti, legato all'ambiente degli anacoreti del deserto, presenta i “pensieri” con finezza analitica, ma piuttosto espositiva, descrittiva, quasi “fenomenologica”. La lotta degli eremiti è tale che l'impatto con il demone è “immediato” e il

<sup>128</sup> «Ma soprattutto in considerazione dell'incertezza e della fragilità della nostra natura procuriamo di evitare [...]» (*Inst.* VII,30, tr. Datrino, 220).

<sup>129</sup> *Inst.*, V,11.

<sup>130</sup> Cf. *ivi*, V,3.

<sup>131</sup> Cf. *ivi*, V,21,5.

<sup>132</sup> Cf. *ivi*, V, 3,4.

<sup>133</sup> Cf. *ivi*, V, 22.

<sup>134</sup> Cf. *ivi*, V,35.38,1.

<sup>135</sup> Cf. *ivi*, V,2,3. Cf. M. SHERIDAN, *The Controversy*, 287-310.

monaco del deserto deve lottare soprattutto con la sua immaginazione. Per i cenobiti invece i demoni ricorrono alla mediazione dei fratelli e delle sorelle: nella vita comunitaria le tentazioni raggiungono il monaco soprattutto tramite gli altri. Cassiano si inoltra in uno sforzo di descrizione dei diversi atteggiamenti e manifestazioni che uno “spirito” può prendere nella vita comune, al fine di smascherarlo. Egli descrive i danni arrecati da un vizio agli altri, ma anche quelli che derivano dalle debolezze altrui.

Il forte senso delle differenze dei caratteri, dell'età o delle capacità spirituali delle persone che compongono una comunità determina le varie manifestazioni dei vizi e delle proposte dei rimedi. Si comprende così anche perché egli tenti di offrire soprattutto un criterio di discernimento comune che possa aiutare ciascuno a trovare una misura, un orientamento, tra le tante diversità personali.

«Il monaco che dopo aver posto in atto il suo proposito di darsi alla vita cenobitica aspira a raggiungere le vette di una perfezione più elevata e una volta venuto in possesso del criterio di discernimento, sarà in grado di usufruire del proprio giudizio»<sup>136</sup>.

In un contesto cenobitico, si potrà raggiungere tale perfezione, solo prendendo il meglio da ogni fratello<sup>137</sup>. La comunità è il luogo della presenza di Cristo «tuttavia potremo scoprirlo distinto per parti in tutti quanti»<sup>138</sup>. I fratelli e le sorelle quindi se da una parte costituiscono un inciampo, sono però anche un aiuto, un esempio, proprio grazie alla loro diversità. È chiaro, dunque, perché per Cassiano affermi che «riguardo alle norme relative alla pratica dei digiuni non si può facilmente prescrivere una regola uniforme»<sup>139</sup>, benché egli sia convinto che vi debba essere una «regola comune nella correttezza per quel che riguarda la mortificazione dello spirito»<sup>140</sup>.

Cassiano forse risulta più organico di Evagrio: nella sua esposizione di ciascun vizio egli ricerca sempre natura, cause e propone rimedi<sup>141</sup>.

Ampliando la “casistica” dei vizi evagriani, per adattarla ai nuovi contesti cenobitici, egli allarga l'ambito di una dottrina spirituale che sembrava riguardare solo pochi “eletti”. Divulgandola nei più ampi ambienti dei grandi monasteri occidentali, Cassiano getta le basi affinché tale dottrina diventasse con Gregorio Magno fondamentale per tutti i cristiani. In questa trasposizione infatti il cammino ascetico si è reso più vicino, più accessibile ad una vasta

<sup>136</sup> *Inst.* V, 4,1, tr. Datrino, 143.

<sup>137</sup> Cf. *ivi*, V, 4,2.

<sup>138</sup> *Ivi*. L'ideale di uomo perfetto inteso secondo *Ef* 4,13, come l'insieme del corpo di Cristo.

<sup>139</sup> *Inst.* V,5,1, tr. Datrino, 145.

<sup>140</sup> *Ivi*.

<sup>141</sup> Cf. *ivi*, IV,1.

gamma di tipi di persone. Cassiano è più facile da leggere, più immediato e forse per questo nessuno può sentirsi escluso da un impegno che facilmente riconosce riguardare tutti.

Il viaggio della terapia dell'agitazione interiore stoica, passando dal contesto anacoretico a quello cenobitico occidentale, subirà degli spostamenti di accenti e una diversa classificazione. Mentre per Cassiano la serie dei vizi ripresa da Evagrio è: *gula, fornicatio, avaritia, ira, tristitia, akedia, inanis gloria, superbia*, Gregorio Magno nel codificare i sette peccati cardinali (*principalia vitia*)<sup>142</sup> li riporterà in questa sequenza: *luxuria, ventris ingluviae, avaritia, trititia, ira, invidia, inanis gloria*; la superbia è la fonte di tutte le altre.

«La stessa regina dei vizi, la superbia, quando prende pieno possesso del cuore sconfitto, lo consegna subito ai sette vizi capitali, come a certi suoi capi, perché lo devastino. [...] Radice di ogni male è la superbia. [...] I suoi primi germogli, appunto i sette vizi capitali, provengono da questa velenosa radice. [...] Il primo frutto della superbia è la vanagloria, che quando corrompe la mente che ne è oppressa genera subito l'invidia. [...] L'invidia a sua volta genera l'ira, perché nella misura in cui l'animo è colpito dall'interna ferita del livore smarrisce pure la mansuetudine della tranquillità [...]. Dall'ira poi sorge la tristezza, poiché la mente turbata, quanto più disordinatamente si agita tanto più cedendo rimane confusa; e quando abbia perduto la dolcezza della tranquillità, si pasce della tristezza che scaturisce dal turbamento. La tristezza a sua volta conduce all'avarizia, perché, quando il cuore confuso perde dentro di sé il bene della letizia cerca fuori di che consolarsi; e tanto più desidera raggiungere beni esteriori in quanto interiormente non ha una gioia cui ricorrere. Rimangono i due vizi carnali, la golosità e la lussuria. Ma è chiaro a tutti che la lussuria nasce dalla gola, dal momento che la stessa distribuzione delle membra mostra i genitali posti sotto il ventre»<sup>143</sup>.

Anche secondo Gregorio due sono carnali e cinque spirituali. Egli elimina la superbia dall'elenco, perché la considera radice di tutti gli altri peccati, probabilmente anche perché è convinto che vanagloria e superbia possano essere in qualche modo riunite; sostituisce l'accidia con la tristezza, non rilevando più la differenza e perdendo il carattere specifico dell'accidia, tipico di ambienti eremitici; introduce invece l'invidia, assente in Evagrio perché tipica di ambienti cenobitici o sociali. Notiamo tuttavia una strana inversione, quella tra gola e lussuria che si attesterà anche in Tommaso. Gregorio giustifica tale posizione a

<sup>142</sup> Cf. *Mor. in Iob XXXI, XLV, 87-89* trad. a cura di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 2001, I/4, 322-325.

<sup>143</sup> *Ivi*, 89, tr. Gandolfo, 323-324, con variazioni.

partire dal rapporto causale che si mostra anche nella conformazione del corpo umano per cui iniziando dalla testa e procedendo verso il basso egli inverte l'elenco dei vizi di Cassiano e continua a vedere la lussuria cronologicamente secondaria alla gola (benché essa risulti ultima e cioè, a partire dal basso prima della gola). Già Evagrio era convinto che colui che avesse avuto la meglio sulla gola non sarebbe stato assalito dalla lussuria. Tuttavia la lussuria appare particolarmente pericolosa: «genera cecità di mente, sconsideratezza, incostanza, precipitazione, egoismo, odio verso Dio, attaccamento a questo mondo, orrore e nessuna speranza dei bei futuri»<sup>144</sup>. Cosa può essere intervenuto a rendere per Gregorio la lussuria distante dalla mente, da essere collocata prima della gola? Non è difficile rispondere. Si tratta con molta probabilità della riflessione da parte di Agostino sulla concupiscenza e sul suo intrinseco collegamento al peccato originale e alla disobbedienza alla ragione.

#### 4. Agostino e la disposizione originaria al male

È stato messo in evidenza che Agostino conosce il concetto di movimento preliminare stoico<sup>145</sup>, e usa la struttura stoica delle emozioni anche per spiegare la complessa dinamica della volontà<sup>146</sup>.

Agostino segue gli stoici anche nel distinguere due tipi di impulsi: attuali e disposizionali<sup>147</sup>. Byers ha mostrato gli elementi per tracciare la struttura del processo psicologico in Agostino<sup>148</sup> e ha evidenziato che l'Ipponate chiama *voluntas* tutte e tre le fasi dell'impulso stoico<sup>149</sup>.

Ogni persona è mossa da un *appetitus* che corrisponde ad un impulso attuale; questo porta ad una *voluntas* intesa come una *affectio* disposizionale; la disposizione conduce ad un *appetitus actionis*, di tipo attuale che è considerato la causa efficiente dell'*opus* vero e proprio, come quarto momento e che

<sup>144</sup> *Ivi*, 88, tr. Gandolfo 323.

<sup>145</sup> Cf. S. BYERS, *Augustine and the Cognitive Cause*, 433-448.

<sup>146</sup> Gran parte delle analisi di questa sezione sono riprese da S. BYERS, *The Meaning of Voluntas in Augustine*, in *Augustinian Studies* 37/2 (2006) 171-189; cf. anche B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford UP, Oxford 1985, 20; 53; ma già J.M. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge UP, Cambridge 1994.

<sup>147</sup> Quanto Agostino sia debitore nei confronti dell'interpretazione stoica di *ὁρμή* si può vedere in altri testi come *Ciu.* XII; XIV; *Conf.* VIII; e tramite la connessione tra *Lib. arb.* e *Gn. litt.* IX e *Ciu.* V.

<sup>148</sup> Cf. *The Meaning of Voluntas*, 179.

<sup>149</sup> Cf. J. RIST, *Augustine: Freedom, Love and Intention*, in L. ALICI - R. PICCOLOMINI - A. PIERETTI (edd.), *Il mistero del male e la libertà possibile. 4. Ripensare Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, 7-21, qui 13-14, che ritiene che *voluntas* in Seneca potrebbe tradurre il concetto di *proairesis* così come emerge in Epitteto, il quale insiste sul carattere morale della libertà di scelta, cioè ciò che si ha in proprio potere di fare senza essere determinati da ciò che accade (al corpo per esempio), cf. *ivi*, 12.

è l'azione esterna. Ciascuno di questi momenti può essere chiamato *voluntas*. Di fatto la scelta di Adamo fu una volontà attuale che ha dato però luogo – peccato originale – alla disposizione in cui ogni persona nasce storicamente, una disposizione al male.

Non intendiamo ora addentrarci sull'analisi del concetto di *voluntas* agostiniano, avendolo già fatto altrove<sup>150</sup>. Basti qui rilevare che Agostino si pone sulla scia del viaggio della riflessione stoica sulle agitazioni interiori e contribuisce alla sistematizzazione della classificazione tradizionale dei vizi capitali con la sua riflessione sul piacere e la concupiscenza che tanto influenzò il pensiero occidentale e che potrebbe essere il motivo dell'inversione dopo di lui dell'elenco tra gola e lussuria.

Agostino distingue tra differenti gradi di peccato: diverso è se si dà assenso solo al piacere di un pensiero oppure se lo si dà all'atto<sup>151</sup>. L'assenso infatti può essere solo nel cuore, nell'azione o, tramite una serie di azioni puntuali, diventare un'abitudine<sup>152</sup>. C'è quindi già peccato allo stato del pensiero preliminare, peccato che viene rimesso con il Padre Nostro, motivo per cui questa preghiera va recitata ogni giorno.

Secondo Sorabji, Agostino avrebbe confuso emozioni e passioni preliminari, a causa di una lettura di Aulo Gellio, invece che di Seneca. In un testo del primo autore, che si riferisce ad un noto esempio di una sentinella che vede arrivare l'esercito di Annibale, per un errore di trascrizione Agostino avrebbe letto *pavescere* invece di *pallescere* (la sentinella cioè alla percezione visiva non sarebbe solo sbiancato ma avrebbe avuto l'emozione della paura, che implica assenso): questo lo avrebbe portato a ritenere che le passioni preliminari comportino assenso. Ne deriva che la concupiscenza viene da lui considerata viziosa, cioè disobbediente alla ragione, già nel suo sorgere<sup>153</sup>. Infatti, Agostino considera l'involontario movimento del pene nella sensazione di piacere, un segno del fatto che la concupiscenza non è sotto il controllo della ragione e cioè è disobbediente ad essa. Ciò rende quel movimento preliminare una vera e propria "emozione" cioè un peccato, come si può vedere dai testi della polemica con Giuliano di Eclano<sup>154</sup>.

Sorabji, e molti con lui, sono convinti quindi che in Agostino il piacere sessuale assuma una problematicità (legata alla volontà) come non aveva as-

<sup>150</sup> Cf. *La caduta del diavolo: un caso di eccesso di desiderio e di disaffezione. Eros e voluntas da Agostino ad Anselmo*, in *Reportata. Passato e presente della teologia* (9 maggio 2010) [on line] <http://mondodomani.org/reportata/zorzi12.htm>.

<sup>151</sup> *Trin.* XII,12

<sup>152</sup> *S. dom. m.* I,9,24.

<sup>153</sup> Cf. *Ciu.* XIV,19.

<sup>154</sup> Cf. *c. Iul.* IV,11,57; IV,14,69; V,5,23; IV,5,35; Cf. *Ciu.* 14,19.

sunto prima di lui. Questo suo atteggiamento particolarmente negativo nei confronti del piacere sarà ereditato dalla tradizione occidentale perché nel contrasto con Giuliano di Eclano avrà la meglio<sup>155</sup>.

Sorabji rileva che in una tarda fase del suo pensiero il piacere viene considerato disobbediente alla ragione e quindi sempre peccaminoso, così che anche il desiderio sessuale sarebbe sempre malvagio (almeno nella nostra condizione decaduta). Giuliano oppone ad Agostino esempi omologhi come la fame, la sete, la digestione o il sonno come ambiti in cui si sperimenta parimenti la distinzione tra comando e consenso: i movimenti fisici cioè possono non essere sotto il controllo della volontà, tuttavia mantengono il suo consenso. Solo nei casi di malattia, tali desideri non hanno il consenso della volontà<sup>156</sup>. Giuliano ricorda che anche il sonno può impedire il potere della volontà sui movimenti corporei, compreso quello del desiderio sessuale, ma il sonno non è considerato negativo al pari della concupiscenza<sup>157</sup>. Sorabji rileva come anoressia e bulimia siano problemi che – collegati al cibo – portano la persona fuori controllo di sé. Ma Agostino risponde dicendo che il sorgere del desiderio sessuale è sempre malvagio perché porta l'uomo fuori dal controllo della ragione, mentre il sonno non si oppone alla volontà<sup>158</sup>.

Sempre secondo questo studioso, la storia personale avrebbe condotto Agostino a considerare particolarmente problematico il desiderio sessuale, tanto da impedirgli di distinguere tra la sua vicenda e quella degli altri, soprattutto dimenticandosi di considerare il processo del piacere sessuale da una prospettiva femminile.

Bisogna puntualizzare alcune cose a questa visione che spesso passa anche per essere genericamente cattolica. È indubbio che Agostino associ la trasmissione del peccato originale alla libido, in particolare quella maschile e che dopo la caduta secondo lui si nasca tutti in quella “disposizione” che è la *concupiscentia carnis* la quale implica la ribellione della carne allo spirito<sup>159</sup>. Tuttavia si deve rilevare che il termine *concupiscentia* – che ha probabilmente scatenato la polemica di Giuliano – in Agostino vuole indicare una «generalizzata debolezza della “carne” a cui possiamo erroneamente assentire»<sup>160</sup>. Il concetto di *concupiscentia* agostiniano non si limita al desiderio sessuale, anche se l'eccitazione involontaria ne è l'esempio più evidente, tale da risultare «in

<sup>155</sup> Cf. R. SORABJI, *Emotion*, 400-417.

<sup>156</sup> *C. Iul.* V,5,20

<sup>157</sup> Cf. *ivi*, V,5,21.

<sup>158</sup> Cf. *ivi*, V,10,42.

<sup>159</sup> Cf. *ivi*, IV,4,34-8,44.

<sup>160</sup> J.M. RIST, *Agostino. Il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997 (or. *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge UP, Cambridge 1994), 415.

maniera conveniente [l]a rappresentazione simbolica del fenomeno nella sua interezza»<sup>161</sup>. Con *concupiscentia* Agostino intende una generale debolezza, che egli considera però al pari di un difetto e non di un peccato.

Già prima di Agostino, del resto, il piacere sessuale era stato considerato problematico e collegato in qualche modo al peccato originale, come in Filone, Clemente, Ireneo e Tertulliano, ma non per Agostino. Per l'Ipponate, nel desiderio sessuale e nei rapporti sessuali che l'essere umano storico ha, resta un elemento di concupiscenza (distinta in questo caso dall'amore), come però anche in ogni altra attività, la cui motivazione a suo parere non risulta mai pura nell'uomo decaduto.

J. Rist e E.A. Clark hanno messo in evidenza inoltre che Agostino si riferisce anche all'eccitazione involontaria femminile, infatti anche nelle donne si mostrano le conseguenze del peccato originale<sup>162</sup>. È Giuliano che invece nega la *libido* femminile nella riproduzione<sup>163</sup>.

Quanto alla sovrapposizione che Sorabji vede in Agostino tra peccato ed emozioni preliminari, bisogna tenere conto che Agostino distingue l'antropologia prima della caduta da quella posteriore: prima della caduta, secondo il Nostro, non ci sarebbero state emozioni preliminari, o almeno non tali da indurre in tentazione. Non ci sarebbero quindi stati nemmeno movimenti involontari di tipo sessuale. Quanto ai sogni, Adamo prima della caduta non avrebbe avuto sogni immorali, appunto perché non avrebbe avuto emozioni preliminari problematiche.

Qui la differenza con gli stoici è grande. L'*akrasia*, cioè la debolezza della volontà riconosciuta dagli antichi filosofi greci, non sta solo in un difetto razionale, in un errore di giudizio o nella debolezza della ragione nella sua lotta contro le passioni. Gli stoici sono convinti che il saggio possa arrivare a riconoscere la purezza delle loro motivazioni. Per Agostino invece il nostro io è diviso interiormente in molteplici personalità, cioè volontà: siamo simultaneamente un gruppo di identità morali all'interno della stessa persona, identità orientate a diversi oggetti di desiderio (ma non sono facoltà separate!)<sup>164</sup>, spesso in conflitto tra loro. Se fossimo perfetti avremmo una sola volontà, cioè ameremmo sempre e solo il bene. Siamo invece esseri "caduti", le cui cattive abitudini costituiscono in noi una "seconda natura" dalla quale è impossibile sganciarsi del tutto. Nemmeno i santi arrivano in questa vita ad un'assenza di

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> Cf. *ciu.* XIV,24; *nupt. et conc.* II,13,26; 30,15; *c. ep. Pel.* I,16,32; *c. Iul.* IV,13,62.

<sup>163</sup> Cf. *c. Iul.* V,5,23. Cf. J.M. RIST, *Agostino*, 423, n. 3; E.A. CLARK, *Vitiated Seed and Holy Vessels. Augustine's Manichean Past*, in K.L. KING (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Trinity Press, Harrisburg 2000, 367-401, qui 376.

<sup>164</sup> L'idea che non siamo "sostanze" diverse, deriva direttamente dalla polemica antimanicheica.

peccato, tanto che anche Maria ha avuto bisogno di un intervento particolare di Dio, essendo ella creatura e quindi almeno in linea teorica sottoposta allo stesso destino.

Come è comprovato dall'identificazione tra amore e volontà che Agostino vede nella Persona dello Spirito Santo<sup>165</sup>, la struttura della persona non risulta da un'identità ontologica quanto morale<sup>166</sup>: si tratta di una identità proveniente dal una unificazione del "cuore" che non si può compiere senza la grazia e che tuttavia resta un processo mai compiuto in questa vita<sup>167</sup>. Solo Dio infatti è colui che può unificare la conflittualità delle identità (volontà) che noi siamo<sup>168</sup>.

### 5. Tommaso: vizi maschili e femminili?

Abbiamo visto come il viaggio dell'antica agitazione emotiva sia approdata stabilmente nella codificazione dei sette vizi capitali che da Tommaso in poi costituiranno uno dei punti fermi della dottrina cattolica.

Tommaso ha composto il più esteso trattato sulle emozioni della sua epoca esercitando un forte influsso sul pensiero occidentale.

Egli distingue le tre parti dell'anima in vegetativa, sensitiva e intellettuale; le ultime due sono distinte in apprensive e appetitive<sup>169</sup>.

Anche lui nel distinguere le tre parti dell'anima attribuisce a ciascuna emozioni specifiche: la parte appetitiva esperisce amore, odio, paura e dolore. Le emozioni dell'appetito sensitivo vengono chiamate *passiones animae*; mentre quelle dell'appetito intellettuale (volontà) sono dette *affectus*<sup>170</sup>. Questo permette a Tommaso di attribuire a Dio, agli angeli e ai demoni alcune emozioni (*affectus*) benché essi siano senza corpo<sup>171</sup>.

Le *passiones animae* sono collocate nella parte sensitiva dell'anima e quindi sono sempre accompagnate da un effetto fisico (parte materiale) mentre

<sup>165</sup> In particolare *Trin.*, prol. 9.

<sup>166</sup> Cf. *Conf.* I, 1; E. DE LA PEZA, *El significado de "cor" en Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1962; «Personal identity is not to be seen, in the manner of Hume and most more recent students, as a problem primarily of the continuation of the "same" (knowing, conscious) self, but as a problem of our ability to grasp the variable nature of the continuing moral self and moral agent» (J.M. RIST, *What Will I Be Like Tomorrow? Augustine vs. Hume*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 74/1 [2000] 95-114, qui 100).

<sup>167</sup> Cf. J.M. RIST, *What will I Be like*, 103-104.

<sup>168</sup> Cf. J. RIST, *Agostino*, 230, dove mostra che sulla base della frase «voluntas praeparatur a Domino» di *Pr* 8,35 Agostino spiega che il nostro amore per Dio è dono di Dio, cf. A. SAGE, *Praeparatur voluntas a Deo*, in *Revue des études augustiniennes* 10 (1964) 1-20.

<sup>169</sup> Cf. *STh* I, 75-89; cf. C. LEGET, *Martha Nussbaum and Thomas Aquinas on the Emotions*, in *Theological Studies* 64 (2003) 558-581, qui 571-575.

<sup>170</sup> *STh* I, q. 82, a. 5, ad 1; I-II, q. 22, a. 1; I, q. 20, a. 1, ad 1.

<sup>171</sup> *Ivi*, q. 20, a. 1; q. 3, a. 2, ad 2; I-II, q. 22, a. 3, ad 3.

gli *appetitus* sono i movimenti (parte formale)<sup>172</sup>. Benché Tommaso sottolinei la componente materiale delle *passiones* e il fatto che siano dovute alla parte sensitiva dell'anima, ciò non implica per lui che esse siano semplicemente irrazionali. Esse infatti comportano apprensione di un oggetto in quanto ritenuto buono o cattivo<sup>173</sup>. Nonostante le distinzioni tra materia e forma non va dimenticato che l'essere umano è uno, come unitarie sono le emozioni che egli sente. Certo, la distinzione implica che gli appetiti possono andare fuori il controllo della ragione<sup>174</sup>.

In Tommaso le passioni della parte appetitiva dell'anima implicano sempre cognizione.

Egli elenca undici principali *passiones animae*: amore, odio, desiderio, avversione, gioia, tristezza, speranza, audacia, disperazione, paura, ira. Queste *passiones* sono distinte in base al bene/male, per sé/arduo. Il fatto che un oggetto sia rilevato secondo le categorie di utile, piacevole, onesto, implica un orientamento cognitivo delle emozioni.

Le emozioni inoltre sono di natura eudaimonistica, cioè dicono qualcosa su noi stessi indicandoci che cosa ci muove. C. Leget ha sottolineato come una delle conquiste di Tommaso sia stato riuscire a dare una spiegazione degli appetiti sensitivi e razionali all'interno di un quadro che comprendesse tutta la creazione, naturale e soprannaturale.

Inoltre, le emozioni hanno una parte di ricettività e mettono in evidenza la vulnerabilità umana. Il fatto che Tommaso collochi l'analisi delle *passiones* prima di sviluppare la sua morale è una chiara dimostrazione della sua impostazione cristiana di fondo per cui la fede risponde ad una struttura antropologica.

Senza poter entrare ora nelle affascinanti spiegazioni dei dettagli sia delle virtù che dei vizi, interessa qui rilevare che Tommaso sembra essere stato il primo a porsi il problema di una differente inclinazione ai vari vizi relativamente a uomini e a donne<sup>175</sup>. Ovviamente questo deriva dalla sua impostazione ilemorfica, che lo porta a superare ogni divisione corpo-mente o emozione-ragione:

«L'anima umana è forma del corpo, ed ha delle facoltà che si servono di organi corporei, le cui operazioni influiscono anche sulle funzioni che l'anima esercita senza gli organi del corpo, cioè sull'atto dell'intelletto e della volontà: poiché l'intelletto riceve la conoscenza dai sensi, e la volontà viene spinta dalle passioni

<sup>172</sup> Cf. *ivi*, ad 2; I-II, q. 22, a. 2, ad 3.

<sup>173</sup> Cf. *ivi*, I, q. 80, a. 2, ad 1.

<sup>174</sup> Cf. *ivi*, I-II, q. 9, a. 2, ad 3.

<sup>175</sup> Cf. *ivi*, II-II, q. 156, a. 1 ad 1-2; q. 149, a. 4, r.; *De malo* q. XIII, ad 2.

dell'appetito sensitivo. Ecco perché la donna, avendo una debole complessione fisica, ordinariamente aderisce debolmente alle cose cui aderisce, sebbene in casi rari avvenga diversamente [...].

Per un impeto passionale può capitare che uno segua subito la passione prima che la ragione abbia deliberato. Ora, questo impeto di passione può provenire, o dalla pronta irritabilità come nei collerici; o dalla violenza come nei melanconici, i quali per la loro complessione terrigna s'infiammano in modo violentissimo. Al contrario può capitare che uno non persista in ciò che ha deliberato, aderendovi debolmente, per la delicatezza della sua complessione, come si è detto a proposito delle donne. E questo pare che avvenga anche nelle persone flemmatiche, per lo stesso motivo che nelle donne. Ma questo influsso delle complessioni fisiche non è che una causa occasionale dell'incontinenza, e non è la causa adeguata, come sopra abbiamo spiegato»<sup>176</sup>.

I vizi più difficili da combattere da parte degli uomini sarebbero da collocarsi in questa successione: lussuria, gola, accidia, ira, vanagloria, invidia, avarizia. Per le donne invece in ordine di difficoltà i vizi avrebbero questa classificazione: vanagloria, invidia, ira, lussuria, gola, accidia, avarizia<sup>177</sup>.

Ci si può chiedere quanto tali codificazioni risentano dell'influsso del contesto culturale e sociale. Tommaso infatti suppone una "natura" femminile che deriva piuttosto da una lettura delle condizioni sociali delle donne del suo tempo. È stata messa oltremodo in evidenza la sua inconsistente teoria della natura della donna, derivante dalle teorie aristoteliche<sup>178</sup>. Ciò lascia la sua proposta dei vizi "femminili" tutt'altro che definitiva. Al di là però del modo in cui Tommaso risolve il problema, il suo tentativo e la sua problematizzazione restano significativi: dovremmo infatti essere maggiormente vigili sulle differenze sessuali anche in morale, ora che perfino la medicina ha scoperto la necessità di differenziare le cure rispetto ai generi sessuali. Purtroppo si è ritenuto l'uomo maschio la versione neutra e universale dell'umanità, benché sia solo una versione parziale e limitata di essa.

Una teoria neocognitivista delle emozioni quindi dovrà prendere in considerazione la differenza esistente nella costruzione sociale delle emozioni e nella gestione di esse in quanto donne o uomini.

<sup>176</sup> *Ivi*, II-II, q. 156, ad 1-2.

<sup>177</sup> Cf. S. SANGALLI, *Introspezione medievale. L'analisi dei vizi in Tommaso d'Aquino*, LEV, Città del Vaticano 2009.

<sup>178</sup> La bibliografia è consistente; citiamo tra tutti la ricerca pionieristica di K.E. BORRESEN, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Maison Mame, Paris 1968.

## III PARTE. UNA TEORIA NEOCOGNITIVISTA: M. NUSSBAUM E L'INTELLIGENZA DELLE EMOZIONI

M. C. Nussbaum è una studiosa contemporanea che si è proposta di formulare una concezione neostoica delle emozioni sulla base di un'approfondita riflessione da lei già condotta sullo stoicismo antico<sup>179</sup>. La sua riformulazione tenta di prendere sul serio e rispondere alle antiche obiezioni apportate a questa teoria. Nel suo importante saggio dedicato alle emozioni, di più di 800 pagine, *L'intelligenza delle emozioni*<sup>180</sup>, Nussbaum riprende l'assunto che le emozioni devono essere intese, come dice M. Proust, quali «sommovimenti geologici del pensiero»<sup>181</sup>: giudizi attraverso i quali le persone riconoscono l'estrema importanza (per la propria prosperità) di cose che non si possono controllare completamente, ammettendo così il ritrovarsi “bisognosi” di fronte al mondo e ai suoi eventi. Le emozioni hanno a che fare con ciò che per noi significa il Bene stesso, un Bene che però non ci appartiene stabilmente e totalmente, perché esso dipende da ciò che è fuori di noi (persone o cose). Secondo Nussbaum le emozioni sono «parte costitutiva del ragionamento etico»<sup>182</sup> e dunque della filosofia morale rivelandoci la relazionalità costitutiva dell'essere umano e persuadendoci della sua struttura non autosufficiente e perciò affettibile.

Secondo la studiosa, le emozioni sono giudizi di valore sul mondo. Ella elabora una teoria sulle emozioni che chiama neostoica, perché si basa sull'idea stoica di giudizio come assenso ad una apparenza<sup>183</sup>. Nussbaum si è dunque impegnata ad una critica delle obiezioni che venivano fatte all'antica teoria stoica. Spiega che le emozioni non sono fenomeni irrazionali che tendono a dominarci e a ingannarci sulla verità del mondo, come spesso è stato pensato. Esse hanno invece a che fare con la nostra felicità e infatti si presentano come «reazioni intelligenti alla percezione del valore»<sup>184</sup>. Le emozioni sono importanti e ci interessano perché declinano questi valori non in modo generico e impersonale, ma rispetto al benessere del soggetto (per me).

Il fatto che le emozioni esistono, dicono il nostro bisogno di riconoscimento, dovuto alla nostra strutturale incompletezza e costituiscono quindi una inconsapevole ammissione di assenza di autosufficienza.

<sup>179</sup> *The Therapy of Desire* (1994); trad. it.: *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998; *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986; second edition: 2001). Trad. it.: *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>180</sup> Cf. *L'intelligenza delle emozioni* (ed. it. cit.).

<sup>181</sup> *L'intelligenza*, 17.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> *Ivi*, 118.

<sup>184</sup> *Ivi*, 17.

Legate al bene – o alle persone dalle quali crediamo possa derivarci il bene – le emozioni indicano i rapporti importanti che hanno segnato la nostra vita. Esse emergono perché ci dicono che queste relazioni sfuggono al nostro completo controllo. Sfuggendo al totale controllo della persona, mostrano che il bene che porta alla felicità è esterno ad essa e lo si può solo ricevere in dono. L'antico significato di passività racchiuso nel termine *pathos*, riceve così una più chiara spiegazione: le emozioni sono il chiaro frutto della passività e vulnerabilità strutturale che costituisce le nostre persone. «L'emozione riconosce la dipendenza da o il bisogno di qualche elemento ingovernabile del mondo»<sup>185</sup>. Il cristiano riconoscerà qui il punto di innesto di una antropologia della grazia.

In quanto provenienti dalle relazioni con oggetti importanti ai fini del benessere personale, le emozioni rivelano l'amore, la fiducia, l'affidamento come disposizioni primarie dell'essere umano nella sua originaria apertura al mondo. Con le emozioni riconosciamo che abbiamo bisogno del mondo per completarci, ma proprio per questo esso può farci a pezzi, perché esso penetra in noi tramite le emozioni.

Nussbaum può spiegare la diversa densità delle emozioni in circostanze simili e la loro differenziazione da persona a persona, perché riconosce loro una struttura temporale e narrativa. Esse si costituiscono cioè a partire dall'infanzia nelle esperienze di attaccamento, bisogno, gioie e rabbia percepite dal neonato in relazione agli oggetti primari di desiderio, ma si strutturano anche in relazione alla cultura e alla società, alle aspettative e ai bisogni di una determinata persona in una determinata cultura.

«Esse scaturiscono spesso da un passato che non comprendiamo appieno. Conserviamo dentro di noi del materiale emotivo di straordinaria importanza, prodotto dalle nostre prime relazioni oggettuali. Spesso non abbiamo analizzato la nostra storia e non comprendiamo quali [...] emozioni essa racchiuda [...] ma nonostante ciò [...] le emozioni continuano a motivarci»<sup>186</sup>.

Questa struttura spiega anche la “freschezza” che gli antichi avevano rilevato spesso nelle emozioni e che non riuscivano a spiegare di fronte all'idea che esse fossero solo dei giudizi. Secondo Nussbaum infatti le credenze possono essere riorganizzate e così i giudizi possono essere riformulati e trasformati, infatti si possono guardare da un altro punto di vista, o si può dare un significato diverso ai fatti accaduti etc.

---

<sup>185</sup> *Ivi*, 100.

<sup>186</sup> *Ivi*, 105.

La filosofa affronta anche il modo in cui le storie personali e le norme sociali plasmano le emozioni producendo le loro differenze. Questo spiegherebbe anche la differenza delle emozioni tra maschi e femmine, in quanto le società trasmettono valori normatizzati e normativi anche del comportamento maschile e femminile ed educano in modo diverso bambini e bambine in relazione all'attaccamento o al distacco (per esempio dalla madre). Nussbaum enumera cinque fonti di differenziazione emotiva dipendenti dall'ambiente socio-culturale: condizioni materiali, credenze religiose, pratiche di educazione, lingua, norme sociali.

Il problema delle emozioni negli animali è affrontato tramite una revisione della teoria veterostoica, la quale riteneva gli animali completamente privi di ragione. La filosofa americana dimostra che anche gli animali hanno la capacità di valutare l'importanza di oggetti esterni a loro che ritengono fondamentali per il loro benessere.

Infine Nussbaum discute il problema se la musica senza parole possa effettivamente, e come, essere espressione di un contenuto cognitivo. L'errore di fondo di chi ritiene che la musica strumentale non sia espressione di un giudizio sta nel ritenere che vi sia disgiunzione tra linguisticamente formulabile e non-cognitivo<sup>187</sup>. Vi sono invece forme di attività cognitiva che non sono linguistiche (per Nussbaum il cognitivo è relativo al «ricevere ed elaborare informazioni»<sup>188</sup>). Quando dunque si dice che le emozioni hanno un contenuto cognitivo non si intende con “cognitivo” una proposizione linguisticamente formulabile.

La teoria neocognitivista delle emozioni ci spinge insomma ad una revisione delle nostre antropologie troppo divisive, senza tuttavia cadere nel monismo sempre più promosso dalle neuroscienze<sup>189</sup>. Le emozioni sono elementi essenziali dell'intelligenza umana.

Esse, così potentemente legate a quell'impotenza in cui nasciamo e moriamo, all'incompletezza delle nostre vite e dei nostri amori, al nostro bisogno di riconoscimento e di ricerca del consenso, possono fornire una guida potente in direzione della ricerca della giustizia sociale.

Lo studio delle emozioni ci porta infatti a comprendere che la fragilità, la vulnerabilità, la nostra innata capacità e necessità di fidarci sono parte così strutturale della condizione umana che dovremmo perfino ammettere che l'idea che possa esistere un amore “condizionato” non può che essere una

---

<sup>187</sup> Cf. *ivi*, 324.

<sup>188</sup> *Ivi*, 42.

<sup>189</sup> Cf. S. KNAUSS, *La saggia inquietudine. Il corpo nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam*, Effatà, Cantalupa 2011, 121.

strana invenzione umana. Per comprovare questo, Nussbaum mostra molti esempi di “ingiustificato affidamento” dal mondo animale.

Le emozioni ci provocano insomma a guardare nelle profondità di noi stessi e ad interrogarci sulle risorse della fragilità del corpo e delle relazioni e sul destino di felicità al quale ci sentiamo tutti indistintamente chiamati. Esse sono parte di quella conoscenza di Sé che è componente essenziale della conoscenza di Dio.

Maria Benedetta Selene Zorzi  
benedetta@teologhe.org  
Monastero S. Luca  
Via Saffi, 36  
60044 – Fabriano (AN)

### *Summary*

Emotions are a great gift: they are the tones and colours of our lives. But they are also a disconnected archipelago. Like notes without a score, they are fleeting, they pass quickly, and they often leave us at the mercy of foolish choices and disintegrate our souls at the deepest level. Today people who are rightly tired with impersonal rituals seek a religious experience which also involves the emotions, but often they seek it in ways detached from the Christian experience. The ancient Christian spiritual tradition has always looked with great attention at the emotional life, inheriting and reprocessing from the previous wisdom a sophisticated analysis of the emotions. This study presents the analysis undertaken by the Stoics on emotions and follows the development of this theme by the first great Christian thinkers. The research is divided into three parts. The first part (published here) analyzes the theory and therapy of the Stoics concerning emotions. The second part will follow the path, not without transformations, of this theory in mediaeval Christianity down to the codification of the seven deadly sins. Finally, we will examine the theory about emotions offered by M. Nussbaum, a philosopher who, in reviewing and updating the old Stoic theory, proposes a neo-cognitivist theory which deeply challenges Christian theology and anthropology.

**IN THE INFINITE OCEAN OF GOD**  
**ELEMENTS FOR A THEOLOGY OF RELIGIONS**  
**IN THE ENCYCLICAL *DOMINUM ET VIVIFICANTEM***

*Michael Fuss\**

At 25 years after its publication it may be a propitious moment to unveil the framework for a theology of religions<sup>1</sup> from the encyclical letter *Dominum et Vivificantem* of John Paul II<sup>2</sup>. The Church's relationship to other believers has ever since become an urgent question of the theological debate which cannot but draw from the «depth of the Conciliar heritage» (DEV 2) of which the encyclical wants to offer a faithful interpretation. Beyond its historical circumstances, the encyclical has been formulated in view of the approaching new millennium and the Great Jubilee of the Church in the year 2000, and thus constitutes the blueprint for an expanded theology that considers God and world as two dialectical points of the same mystery of salvation. This pneumatological approach leads right into the core of the meditative theology of John Paul II and offers a spiritual underpinning of the universality of the Christian claim. Although the encyclical does not explicitly develop the relationship toward other religions in major detail, it nevertheless contains basic elements for a pneumatological theology of religions which has been so dear to John Paul II<sup>3</sup> and of which the first World Day of Prayer for Peace in Assisi

---

\* Invited Professor of *History of Religion*, Faculty of Theology, PUL.

<sup>1</sup> Having emerged in the wake of Vatican II, this discipline deals with the habit of theological perception of religions outside the Jewish-Christian tradition and their connection with the christological center of the Church.

<sup>2</sup> Published on May 18, 1986 in *AAS* 78 (1986) 809-900 [hereafter referred to as DEV]; Quotations of the text are taken from the electronic edition [www.vatican.va/edocs/eng0142.htm](http://www.vatican.va/edocs/eng0142.htm). The title of the article follows an expression in DEV 64.

<sup>3</sup> Cf., by way of example, a significant catechesis during the year of the Holy Spirit: JOHN PAUL II, *General Audience, September 9, 1998*, in: PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE (F. GIOIA, ed.), *Interreligious Dialogue*, Pauline Books, Boston 2006, n. 952: «It must first be kept in mind that every quest of the human spirit for truth and goodness, and in the last analysis for God, is inspired by the Holy Spirit. The various religions arose precisely from this primordial human openness to God. At their origins we often find founders who, with the help of God's Spirit, achieved a deeper religious experience. Handed on to others, this experience took form in the doctrines, rites and precepts of the various religions».

on October 26, 1986, only five months after its publication, has become the eloquent icon.

In a historical perspective the encyclical collocates itself at the threshold between the transmission of the biblical and apostolic faith and the actual challenge to formulate a new identity of Christianity in the midst of an ever more complex picture of multi-religiosity. Yet the considerations of John Paul II are not just referring to a new geographical distribution of religious traditions; rather he intends to shed light on the deepest truth that so paradoxically connects unity and diversity of the human race. Perhaps here lies the methodological reason why he abstains from presenting a systematic treatise on the Holy Spirit and instead offers a “meditation” which combines dogmatic affirmation with a listening openness to the signs of the times. By all means, however, he wants to break through a superficial understanding of globalization as merely a socio-cultural reality and point at the spiritual nature as the driving force and innermost mystery of the present formation of a new culture. Questioning the horizontal understanding of globalization as a process inherent to capitalism and other ideologies that necessarily will lead to an unavoidable clash of cultures, the philosopher Peter Sloterdijk<sup>4</sup> speaks of the need for a vertical exploration of the inner space of the world (*Weltinnenraum*). By reaching out to the Spirit «who fills the ends of the earth» (*Wis* 1:7), the Pope calls to mind the same subsisting reality behind all cultural forms, religions included.

The encyclical itself does not openly develop the role of the Holy Spirit in other religions. Yet the extension of his active presence outside the institutional Church paves the way for a theology of religions that will be able to answer to the paradox of the universal possibility of salvation for all and the necessity of the Church for its mediation. From an elucidation of the Biblical and theological tradition John Paul II draws important epistemological conclusions which have been applied in the many moments of interreligious encounters during his pontificate. The significant quotation from *Gaudium et spes* 22 collocates the response within the Trinitarian mystery and emphasizes the activity of the Spirit in a particular way:

«The Second Vatican Council, centered primarily on the theme of the Church, reminds us of the Holy Spirit’s activity also “outside the visible body of the Church”. The council speaks precisely of all people of good will in whose hearts grace works in an unseen way. For, since Christ died for all, and since the ultimate vocation of man is in fact one, and divine, we ought to believe that the Holy

---

<sup>4</sup> Cf. P. SLOTERDIJK, *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

Spirit in a manner known only to God offers to every man the possibility of being associated with this Paschal Mystery»<sup>5</sup>.

Nevertheless the topic of religions is not far from the framework of *Dominum et Vivificantem*. It is already in the mind of John Paul II as the following Assisi meeting has demonstrated, and will definitely become part of the Jubilee celebrations. So far the encyclical offers important elements for a pneumatological approach with the audacious awareness that «we need to look further and go further afield, knowing that “the wind blows where it wills” [...]» (DEV 53). Thus the theme of religions is part of an argument *ex silentio*, in the sense that whatever has been argued in the encyclical would not exclude a reference to the Spirit’s presence in other religious traditions as well. The human subject in the encyclical is considered as an individual with regard to the Spirit’s activity, and simultaneously, regarding sin and grace, as the author of collective ideologies or value-oriented communities. This methodological approach is corroborated by the reciprocity of the “heart of the Church” and the “heart of man” around which the entire encyclical has been composed and which polarity characterizes the epistemological character of the emerging theology of religions. As the “heart” of an individual person is seen, by way of expansion, as the dynamic center which shapes socially constituted communities (such as the Church, religions, political aggregations), the theological affirmations of the encyclical may be methodologically applied toward a more detailed elaboration of a theology of religions which attempts to focus the theological reflection on the salvific activity of the Holy Spirit in the depth of the heart of each human person: «The way of the Church passes through the heart of man, because here is the hidden place of the salvific encounter with the Holy Spirit, with the hidden God, and precisely here the Holy Spirit becomes “a spring of water welling up to eternal life”» (DEV 67).

From a theological perspective John Paul II offers a reading of the universality of redemption which relates all human sinfulness to the event of Golgotha. For a method in theology of religions here has to be noticed the dynamic relationship of extending the historical event of the Cross to all realities of sin, conversion and redemption in whichever religious tradition they can be found. The universal working of the Spirit allows for such an analogical and inclusive method which exceeds the traditional schemes of merely foreshadowing and final completion, of allegorical figuration and objective event. The

---

<sup>5</sup> DEV 53. It has to be remarked that the approved text of GS 22 omits the “only”. Cf. A. FLANNERY (ed.), *Vatican Council II. The Conciliar and Post Conciliar Documents* (revised edition), Dominican Publications, Dublin 1992, 924.

various spiritual paths of sin and redemption are not to be connected with the Cross in a secondary moment or to be replaced by its absolute importance. They are its mysterious expansion and yet do not have any salvific value independent from the Cross:

«When Jesus explains that [this] sin consists in the fact that “they do not believe in him”, this meaning seems to apply only to those who rejected the messianic mission of the Son of Man and condemned him to death on the Cross. But one can hardly fail to notice that this more “limited” and historically specified meaning of sin expands, until it assumes a universal dimension by reason of the universality of the Redemption, accomplished through the Cross. The revelation of the mystery of the Redemption opens the way to an understanding in which every sin wherever and whenever committed has a reference to the Cross of Christ»<sup>6</sup>.

The following considerations attempt therefore to establish religions as the “heart” of culture, to locate the encounter of religions in the “heart” of John Paul II’s meditative theology, and to assess the Holy Spirit at the “heart”<sup>7</sup> of a theology of religions<sup>8</sup>.

### 1. *The theological situation of religions*

In a theological understanding and in line with *Gaudium et spes* 22, religions as such are to be considered passive entities with regard to their salvific mediation. Commenting on the above quoted expression in *GS* 22, J. Ratzinger has delineated the positive space to be conceded to religions outside the Christian economy.

---

<sup>6</sup> DEV 29; for the opposite dynamic, cf. DEV 31: «The sin of having crucified the Son of God “conquers” human sin! That sin which was committed in Jerusalem on Good Friday – and also every human sin. For the greatest sin on man’s part is matched, in the heart of the Redeemer, by the oblation of supreme love that conquers the evil of all the sins of man».

<sup>7</sup> For a more detailed “theology of the heart,” cf. P. L. PEETERS, *Dominum et Vivificantem: The Conscience and the Heart*, in *Communio* 15 (1988) 148-155.

<sup>8</sup> For a conspectus of this discipline, cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION (ed.), *Christianity and the World Religions*, in M. SHARKEY - T. WEINANDY (eds.), *International Theological Commission*. Vol II: 1986-2007, Ignatius Press, San Francisco 2009, n. 7: «In the first place Christianity will have to try to understand and evaluate itself in the context of a plurality of religions; it will have to think, specifically, about the truth and the universality to which it lays claim. In the second place it will have to seek the meaning, function and specific value of religions in the overall history of salvation. Finally Christian theology will have to study and examine religions themselves, with their very specific contents, and confront them with the contents of the Christian Faith».

«One may say that here for the first time in a magisterial text a new type of a wholly Christ-centered theology appears which dares to present theology as anthropology, beginning from Christ. It becomes radically theological by including through Christ also the human person in the discourse about God, thus laying bare the deepest unity of theology»<sup>9</sup>.

This observation circumscribes the epistemological status of the emerging theological discipline by setting the framework for a theological consideration of religions. Their intrinsic appraisal derives from the active presence of the Spirit within their social constitution, whereas the phenomenological comparison has to follow an anthropological perspective. Although the acknowledgment of an ultimate and transcendent reality constitutes the fundament of any religious system, it hardly can be the starting point for an immediate comparison<sup>10</sup>. Due to the confusing diversity of religious terminology, a dialogue on what «is true and holy» (*NA 2*) in religions, has to proceed from a careful analysis of anthropological realities and by doing so may discover, in a second step, the mysterious connection with the Christian economy. Only such a double approach can maintain a proper balance between an unconditional appreciation of the legitimate plurality of religious traditions and their interior link with the uniqueness of Christ, without falling into the trap of religious syncretism or an outdated superiority-inferiority scheme. Religious practitioners, both Christians and non Christians, cannot work out their salvation by acts of “good will”, unless the Spirit is actively operating in their hearts. The possibility of salvation is left to God’s own “offering” (*GS 22: offerre*) and “connecting” (*consociare*) with the Paschal mystery, pointing at the double function of the Spirit, in the words of *Dominum et Vivificantem*, as the divine person of “gift” and “love”.

Religions as symbolic systems are considered the “core” of a given culture. In anthropological terminology Clifford Geertz has formulated:

«Religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating con-

---

<sup>9</sup> J. RATZINGER, *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zum 1. Kapitel*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Teil III, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, 350: «Man wird wohl sagen dürfen, daß hier erstmals in einem lehramtlichen Text ein neuer Typus einer ganz christozentrischen Theologie auftritt, die von Christus her Theologie als Anthropologie wagt und dadurch gerade erst radikal theologisch wird, indem sie über Christus auch den Menschen in die Rede von Gott einbezieht, die tiefste Einheit der Theologie aufdeckend».

<sup>10</sup> Cf. *ivi*, 351: «[...] daß nämlich die Heilsmöglichkeit nicht an die explizite Anerkennung Gottes gebunden sein muß».

ceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic»<sup>11</sup>.

Seen from the field of cultures, religions reveal the perception of their deepest values and ways of behavior, of what is most dear to them, and this inmost ground connects them on global level. While the encyclical *Centesimus annus*<sup>12</sup> looks at religions as the center of individual cultures, *Veritatis splendor*<sup>13</sup> emphasizes their reciprocal penetration and mutual support. This vision overcomes the suspicion of superiority of any given culture, allowing Christians to locate God's loving presence in the depth of each culture. It appears therefore legitimate to consider religions at the threshold between cultural models and spiritual pathways through which the Spirit kindles hope for salvation and wholeness.

The encyclical uses frequently the metaphor of the heart to delineate the inhabitation of the Spirit. As such the center of the person is considered empty and passive, not primarily an active capacity to love, but a "dwelling place", a "living temple" or a "fertile field" (DEV 25; 58; 67) where the Spirit resides. Here all men and women receive divine revelation, communion and love as a pure gift, and the heart becomes in turn the inexhaustible fountain where the water of life is welling up. In the hidden chamber of the heart

«[God] is not only close to this world but present in it, and in a sense immanent, penetrating it and giving it life from within. This is especially true in relation to man: God is present in the intimacy of man's being, in his mind, conscience and heart: an ontological and psychological reality, in considering which St. Augustine said of God that he was "closer than my inmost being"» (DEV 54).

A theology of religions cannot be conceived without passing through this "heart" of man in individual and collective perspective. By the indwelling of the Spirit the "heart" of persons and cultures is not closed in im-

---

<sup>11</sup> C. GEERTZ, *Religion as a cultural system*, in M. BANTON (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London 1973, 4.

<sup>12</sup> JOHN PAUL II, Encyclical *Centesimus annus* (1991), 24; Cf. PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE - CONGREGATION FOR THE EVANGELIZATION OF PEOPLES (ed.), *Dialogue and Proclamation* (1991), 45: «Religion represents the transcendent dimension of culture and, in a certain sense, its soul».

<sup>13</sup> JOHN PAUL II, Encyclical *Veritatis splendor* (1993), 94: «Christians are not alone: they are supported by the moral sense present in peoples and by the great religious and sapiential traditions of East and West, from which the interior and mysterious workings of God's Spirit are not absent». Cf. 45: «The different ways in which God, acting in history, cares for the world and for mankind are not mutually exclusive; on the contrary, they support each other and intersect».

manence but open to hope and truth so that the Church «unceasingly greets [him] on the threshold of the inmost sanctuary of every human being» (DEV 67). The Church understands herself as the “heart of humanity”, the spiritual body which unites all peoples. The building up of the “inner man” of which Christ is the unsurpassable model (DEV 59), is a fruit of the Spirit’s salvific presence. «Along the intricate paths of humanity’s pilgrimage on earth» the Church «with her heart which embraces all human hearts» (DEV 67) implores love and peace from Him who fills the universe. Considering «humanity, the human family, peoples, nations, continents» (DEV 67), and, of course, religions metaphorically as aggregations which in their inmost being seek the peace of the “heart”<sup>14</sup>, gives room for a Trinitarian theology of the saving activity of the Spirit at the root of the ontological openness of human nature.

The vital connection between the Spirit and the Redeemer on the cross allows to identify not merely a consecutive presence of the Spirit after his visible outpouring on the fiftieth day after the resurrection, but a «relationship of interdependence which could be called causal between the manifestation of each: “If I go, I will send him to you”. The Holy Spirit will come insofar as Christ will depart through the Cross: he will come not only afterwards, but because of the Redemption» (DEV 8). This clarification contradicts – with regard to certain positions among theologies of religion – any affirmation about an independent or pluralist presence of a divine Spirit in the world of religions outside this essential and even causal link with the central event of salvation history. Nevertheless, from another angle, God’s final design concerning the age-long pilgrimage of both religions and Church reveals a convergence of the manifold spiritual practices focusing on their willingness of «going to meet the invisible God, the hidden God: a meeting with the Spirit “who gives life”» (DEV 54).

As the essential connection of the Spirit and Jesus Christ reveals the divine logic of “causality” in the process of redemption, a similar “causality” can be discovered in the progressing revelation of God’s loving presence in humanity. Its gradual disclosure which covers the entire human existence of the Son of God, is not operated on the level of cognition according to a logic of adding something different to other, equally valid types of revelation. It rather shows the real participation in the gift of divine love and the reciprocal

---

<sup>14</sup> Cf. a spiritual reflection by M. Fitzgerald on Pentecost 2000: «Cardinal Newman’s motto comes to mind: *cor ad cor loquitur*, heart speaks to heart; the Holy Spirit in us reaches out to the Holy Spirit in the heart of our brother or sister of another religious tradition». Quoted from: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_20000530\\_pentecoste-2000-3\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_20000530_pentecoste-2000-3_en.html) (accessed Jan. 02, 2012).

“causality” of bringing to light the ontological structure of human nature as such: «Only the Spirit can be closer than my spiritual experience. Only the Spirit can be so permanent in man and in the world, while remaining inviolable and immutable in his absolute transcendence»<sup>15</sup>.

Studies of theology and phenomenology of religion generally focus on moral principles (“Golden rule”) and the voice of conscience as converging points of encounter. While Christians may find indeed many common features among the religious and sapiential traditions of the world, they are also aware that what allows reciprocal appreciation is not the moral practice at face value but the interior and mysterious presence of the Spirit<sup>16</sup>. Along the process of sanctification and liberation from the enslaving dialectics of human existence – theater of all religious strife –, *Dominum et Vivificantem* analyzes a superimposing of grades with regard to the “unfathomable depths” of human conscience. Recognizing the truth of the mind as grounded in God who illuminates the mind by the Spirit, implies a passing from external religious practice to interior experience, and from interior experience to superior reality. The voice of conscience means a constant interaction with the indwelling Spirit of truth: «There is a superimposing – and a mutual compenetration – of the ontological dimension (the flesh and the spirit), the ethical (moral good and evil), and the pneumatological (the action of the Holy Spirit in the order of grace)»<sup>17</sup>.

The fact that a person possesses an innate openness toward God, and thus is *capax Dei* (DEV 10; Rom 5:5) makes her or him at the same time *capax religionis*. From the ontological condition proceeds the social constitution as a member of a community of believers. Although salvation is granted to the individual, it is mediated by a faithfulness to the religious observations of a group. Belonging to a religious community appears thus as the “ordinary way”<sup>18</sup> by which the Spirit works, while the achievement of salvation in the privacy of a religious subject appears to be the “extraordinary way” which objectively appears to be more difficult since it is lacking the support of fellow believers. This observation seems to be important, as the general discussion

---

<sup>15</sup> DEV 54 with the clarifying continuation: «In Jesus Christ the divine presence in the world and in man has been made manifest in a new way and in visible form [...] in his humanity that love has become “part” of the universe, the human family and history. This appearing of grace in human history, through Jesus Christ, has been accomplished through the power of the Holy Spirit, who is the source of all God’s salvific activity in the world: he, the “hidden God”, who as love and gift “fills the universe”».

<sup>16</sup> Cf. JOHN PAUL II, Encyclical *Veritatis splendor* (1993), 94.

<sup>17</sup> DEV 55; Cf. the Scriptural reference in DEV 45: «You know him, for he dwells with you and will be in you» (*Jn* 14:17).

<sup>18</sup> Cf. the analogous discussion by H. R. Schlette, H. Küng.

has been quite reluctant to consider the necessity for salvation of the religious bodies as such<sup>19</sup>. Even the inner voice of individual conscience is generally shaped by a socially constituted value system. However, the intimacy of the human heart is the primary theater of redemption, and this is why in a final consequence the way of the Church is identical with the way of the human heart: «Conversion requires convincing of sin; it includes the interior judgment of the conscience, and this, being a proof of the action of the Spirit of truth in man's inmost being, becomes at the same time a new beginning of the bestowal of grace and love: "Receive the Holy Spirit"» (DEV 31).

## 2. Religions in the heart of Dominum et Vivificantem

From his own philosophical background John Paul II follows an anthropological turn in theology. Not only has he encountered innumerable masses of people whom he considers in an ever new manner «the way of the Church» (DEV 58); his contemplative theology has opened a surprising perspective of the true humanity of Jesus Christ. Fully in line with the Conciliar theology, in particular its Constitution *Gaudium et spes* on the Church in the world, his theology can be called «a form of anthropocentrism [...] which by taking man seriously recognizes him as that being whose destiny is not determined to be in himself but beyond himself, and who only then is in himself when he has gone beyond himself: Abba, Father!»<sup>20</sup>.

The encyclical brings together in close parallel the order of creation and redemption. It is «that Spirit – consubstantial with the Father and the Son – who, in the absolute mystery of the Triune God, is the Person-love, the uncreated gift, who is the eternal source of every gift that comes from God in the order of creation, the direct principle and, in a certain sense, the subject of God's self-communication in the order of grace»<sup>21</sup>.

From here the patristic notion of Christ as the new Adam reveals its deepest meaning. By bringing almost to identity (except for sin) the anthropological and phenomenal realities with the humanization of Christ, the encyclical brings to light the ontological transformation of all "flesh" operated by the Spirit:

<sup>19</sup> Cf. JOHN PAUL II, Encyclical *Redemptoris missio* (1991), 28: «The Spirit's presence and activity affect not only the individuals but also society and history, peoples, cultures and religions».

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt*, 354: «Form der Anthropozentrik [...] [die] im Ernstnehmen des Menschen ihn als das Wesen erkennt, das nicht in sich, sondern über sich hinaus zu sein bestimmt ist und erst bei sich selber ist, wenn es von sich fortgekommen ist: Abba, Vater!».

<sup>21</sup> DEV 50; cf. DEV 12 with the quotation of *Gn* 1:1-2.

«By means of this “humanization” of the Word-Son the self-communication of God reaches its definitive fullness in the history of creation and salvation [...]. The “first-born of all creation”, becoming incarnate in the individual humanity of Christ, unites himself in some way with the entire reality of man, which is also “flesh” – and in this reality with all “flesh”, with the whole of creation» (DEV 50).

Looking at this same argument from the opposite side, the Church understands herself as a community which, merely by the prerogative of a pure gift of grace, openly acknowledges and professes the deepest ontological structure of every man and woman as created beings who by the very fact of their being created by the Spirit, yearn for their final fulfillment in the same Spirit. Authentic religion, based on the reciprocity of the Spirit’s mediation between the orders of creation and redemption, is part of the personal identity:

«The Church unceasingly professes her faith that there exists in our created world a Spirit who is an uncreated gift [...]. This Spirit of God “fills the universe”, and all that is created recognizes in him the source of its own identity, finds in him its own transcendent expression, turns to him and awaits him, invokes him with its own being. Man turns to him, as to the Paraclete, the Spirit of truth and of love, man who lives by truth and by love, and who without the source of truth and of love cannot live» (DEV 67).

Prayer is the external side of religious commitment and the tangible manifestation of the Spirit: «The Holy Spirit is the gift that comes into man’s heart together with prayer» (DEV 65). While the interior religious disposition of a person can hardly be seen, prayer is the most noble expression of the interior dialogue that takes place in the depth of the human heart. In Christian understanding authentic prayer is in itself a gift of the Spirit who inspires this salvific dialogue at the root of human existence. Passing from a phenomenological observation of religious traditions to a theological interpretation, it has to be admitted that, «wherever people are praying in the world, there the Holy Spirit is, the living breath of prayer» (DEV 65). The inward “groaning” (*Rom* 8:23) of the Spirit points to this primordial and fundamental reality; authentic prayer can be found even prior to a conscious act in the vital expression of the human condition. Prayer is the spontaneous manifestation of the *homo religiosus*, and John Paul II obviously speaks from his own experience when he recalls that even under ideological oppression the voice of prayer cannot be silenced. A few months after the publication of the encyclical John Paul II

had invited religions to the first World Day of Prayer for Peace in Assisi. The following remarks seem to anticipate this “Spirit of Assisi”:

«If prayer is offered throughout the world, in the past, in the present and in the future, equally widespread is the presence and action of the Holy Spirit, who “breathes” prayer in the heart of man in all the endless range of the most varied situations and conditions, sometimes favorable and sometimes unfavorable to the spiritual and religious life. Many times, through the influence of the Spirit, prayer rises from the human heart in spite of prohibitions and persecutions and even official proclamations regarding the non-religious or even atheistic character of public life [...]. Prayer is also the revelation of that abyss which is the heart of man: a depth which comes from God and which only God can fill, precisely with the Holy Spirit»<sup>22</sup>.

## 2.1. New Advent and New Age

Twelve years after the dawn of the third millennium one might suspect that the focus on this forthcoming event to which the third part of the encyclical (DEV 49-67) is dedicated, has become obsolete. On the contrary, its importance has shifted from a chronological perspective to an interior and psychological consideration on the Church’s persisting role in the face of contemporary culture. By focusing on the Great Jubilee as a historical event in the “fullness of time”, John Paul II actually considers its timeless character. From the dark «night of a new advent» (DEV 56) the encyclical turns the historical memory of the year 2000 into a positive framework of a renewed importance of the incarnation as a continuing event in the presence of the Spirit. Historical time becomes an ever recurring “now” (DEV 49) as it is animated by the vivifier divine. In the understanding of the encyclical a materialistic worldview is heading toward a new pneumatological and yet fully christological consciousness<sup>23</sup>. The theological reading of the mystery of incarnation is expanding

---

<sup>22</sup> DEV 65; *ibid.*: «The breath of the divine life, the Holy Spirit, in its simplest and most common manner, expresses itself and makes itself felt in prayer. It is a beautiful and salutary thought that, wherever people are praying in the world, there the Holy Spirit is, the living breath of prayer», also quoted in JOHN PAUL II, *Address to Cardinals and the Roman Curia*, December 22, 1986, 11 in *AAS* 79 (1987) 1089; cf. *Redemptoris missio* (1991), 29; on prayerful silence, cf. JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Oriente lumen* (1995), 16: «We must confess that we all have need of this silence, filled with the presence of him who is adored [...]. This is what man needs today; he is often unable to be silent for fear of meeting himself, of feeling the emptiness that asks itself about meaning; man who deafens himself with noise. All, believers and non - believers alike, need to learn a silence that allows the Other to speak when and how he wishes, and allows us to understand his words».

<sup>23</sup> DEV 53: «We must go beyond the historical dimension of the event considered in its surface value. Through the Christological content of the event we have to reach the pneumatological dimension, seeing with the eyes of faith the two thousand years of the action of the Spirit of truth, who down the centu-

from an event of the past and a kind of Christomonism to a more universal view of a Trinitarian penetration of history, operated by the Spirit.

In this context the notion of a «new advent» (DEV 56) subsumes, in positive language, the Christian worldview able to counteract defeated materialistic ideologies. The whole of Christianity can be seen as an ever recurring new advent in history. The paralyzing darkness<sup>24</sup> of the signs of times can be illuminated by a renewed engagement of Christians who live according to the “fruits of the Spirit”. Humanity will be led on its pilgrimage by a new lifestyle of faith and hope, inspired by the constant «groaning of the Spirit» (*Rom* 8:26) within human hearts and cultures. The mystery of incarnation appears as a momentary flash that sheds light on the ongoing transformation of all history by the self-giving of God in the Spirit. The promising expectation of a “new advent” becomes synonymous to the «fresh discovery of God in his transcendent reality as the infinite Spirit» (DEV 2) which the Church discerns in the heart of a seeking humanity of the present time and to which she answers with the message of a “new creation”.

“New Advent” further expresses the radical alternative to the competing spirituality of contemporary New Age. For Christians the “New Age” has already begun with the annunciation of Jesus; the break-through of a new consciousness is not a point of arrival after the travails of the present age but a fulfillment of the new creation in Christ. All the features of a hypothetical *Aquarian conspiracy*<sup>25</sup> find their true meaning in the economy of the Spirit who silently but efficiently transforms human minds into a global community of like-minded people. A most valid definition of the secular New Age has been provided by the warning of St. Paul, «do not conform yourself to this age but be transformed by the renewal of your mind» (*Rom* 12:2). The quite imprecise notion of “this age” (*aiôn toutô*) alludes both to the fluidity and contemporaneity of this secular worldview that has accompanied Christianity through all generations like a shadow and has positioned itself as the alluring alternative of the most heterogeneous expressions of non-conventional spirituality. The attractive spirituality of the contemporary New Age actually displays little new; it draws heavily on its preceding manifestations

---

ries has drawn from the treasures of the Redemption achieved by Christ and given new life to human beings [...]. But as we follow this reason for the Jubilee, we cannot limit ourselves to the two thousand years which have passed since the birth of Christ. We need to go further back, to embrace the whole of the action of the Holy Spirit even before Christ – from the beginning, throughout the world».

<sup>24</sup> DEV 57: «Does there not rise up a new and more or less conscious plea to the life-giving Spirit from the dark shades of materialistic civilization, and especially from those increasing signs of death in the sociological and historical picture in which that civilization has been constructed?».

<sup>25</sup> Cf. M. FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, J. P. Tarcher, Los Angeles 1980.

as it combines elements of gnostic philosophy, perennial religiousness and esoteric practices into a blueprint of an alternative spirituality. There is, however, in the timeless “now” of all ages a fierce competition concerning the “renewal of the mind”. It can either be guided by the gentle persuasion of the Spirit or by the desire for human autonomy. The preceding verse alludes to this ambiguity: «offer your bodies as a living sacrifice, holy and pleasing to God, your spiritual worship» (*Rom 12:1*). The sentence can be understood in a double way. In an affirmative sense the verse alludes to the spiritual self-sacrifice of those who are obedient to the true “worship” which the Spirit operates in their hearts, whereas, in the negative, people would miss the needed conversion as long as they indulge in the formal worship according to external religious precepts. Even here the docility toward the Spirit of God stands for the radical alternative which separates Christianity from religious practices of “this age”.

By consequence, therefore, a theology of religions has to begin from a careful discernment between such competing forms of religion. By doing so it becomes evident already from a human level that dialogue is possible only between partners who practice their religion in a dialogic and heteronomous structure, whereas dialogue with people who remain closed in the affirmation of their own autonomy, seems hardly possible. There are indeed two contrasting concepts of religion. One form is based on the existential dialogue between God and man insofar as God is venerated as the giver of human life which has to be lived responsibly before it has to be returned in order to expect its final fulfillment. Such an open structure of religious systems which finds its full expression in a personal relationship between man and God, allows for sincere dialogue even on the horizontal level within one’s own religious community and beyond. On the other hand, a conviction of possessing, if only initially, all necessary means of religious perfection already within oneself would lead to the illusion of an autonomous structure of religion. Religious practices here serve only as technical expedients to facilitate the evolution of one’s own innate divine nature. A self-reliance on one’s own capacities excludes the need for divine love and mercy and even makes dialogue with other people obsolete, too. Only two isolated monads would assure themselves of their – although still not perfectly visible – human potential. In brief, the distinction between the two modes of altruistic and egoistic religiousness may be illustrated by a play on the words, “serving God”, and “serving oneself of God”.

In comparing different religious traditions on an anthropological level, the distinction between the two contrasting modes of “religion” is perceptible mainly in the human self-understanding – which, in turn, implicitly reveals

the understanding of the ultimate reality in a given tradition. Important is here, first of all, the perception of one's own "nothingness", "emptiness" and "creaturality". Purification from all egoistic dependence and a yearning for the living God who alone can grant fulfillment of life, are some further features that would characterize authentic religious experience. In the emptiness of one's own being the divine life is mysteriously at work.

### 3. *The Holy Spirit at the "heart" of religions*

#### 3.1. The Trinitarian dimension

As had been commented by H. U. von Balthasar<sup>26</sup>, the encyclical constitutes the conclusive part of what has been called the "Trinitarian trilogy" of John Paul II's theological writings. It offers a very personal meditation rather than a systematic teaching on the third person of the Trinity. Being dedicated to the Spirit, the encyclical necessarily elucidates the external missions of the Trinity, thus turning its hermeneutic approach to the working of the Trinity in the world. On this wider background the meditation on the Holy Spirit can be reciprocally regarded as the particular case of Trinitarian theology in the midst of the competition of worldly ideologies (and, of course, religions) while this same Christian theology appears contemporaneously as totally permeated by its pneumatological dimension.

The Trinitarian context of the preceding encyclicals *Redemptor hominis* and *Dives in misericordia* closely knits together two principal lines along which *Dominum et Vivificantem* has been composed: the incarnation of Jesus Christ and the unbound love and saving mercy of God the Father – historical uniqueness and universal horizon of the saving act as the place where the Spirit operates in the world. One can therefore speak of a pneumatological universalism in so far as the universal action of the Spirit covers the entire drama of salvation.

«In fact, he was already at work from the beginning in the mystery of creation and throughout the history of the Old Covenant of God with man. His action was fully confirmed by the sending of the Son of Man as the Messiah, who came in the power of the Holy Spirit. At the climax of Jesus' messianic mission, the Holy Spirit becomes present in the Paschal Mystery in all his divine subjectivity: as the one who is now to continue the salvific work rooted in the sacrifice of the

---

<sup>26</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Lasciatevi muovere dallo Spirito*, Queriniana, Brescia 1986, 101f.

Cross. Of course Jesus entrusts this work to humanity: to the Apostles, to the Church. Nevertheless, in these men and through them the Holy Spirit remains the transcendent principal agent of the accomplishment of this work in the human spirit and in the history of the world: the invisible and at the same time omnipresent Paraclete!» (DEV 42).

The Spirit's omnipresence operates in all directions, not just through the Church toward the world but also in the opposite direction from the world toward the Church. As there are no spatial and temporal limits to His presence, there are no boundaries to the outreach of the Church as well.

«We rejoice to realize ever more clearly that within the work carried out by the Church in the history of salvation which is part of the history of humanity, the Holy Spirit is present and at work – he who with the breath of divine life permeates man's earthly pilgrimage and causes all creation, all history, to flow together to its ultimate end, in the infinite ocean of God» (DEV 64).

In this dimension, the Spirit himself appears as the «Person-love, the Person-gift» (DEV 10) who «is love and uncreated gift from which derives as from its source (*fons vivus*) all giving of gifts vis-a-vis creatures (created gift): the gift of existence to all things through creation; the gift of grace to human beings through the whole economy of salvation»<sup>27</sup>. With this audacious expression John Paul II not only describes the inner-Trinitarian characteristic of the Holy Spirit, but also God's unbound love which offers itself to all people without distinction or limitation, «the Triune God “exists” in himself as a transcendent reality of interpersonal gift», intending to «transform the human world from within, from inside hearts and minds» (DEV 59). All active engagement of religions for the creation of a civilization of love and a peaceful and reconciled world in the divine *shalom* finds here its deepest legitimation.

### 3.2. The mystical core of a theology of religions

If the encyclical can be considered the culmination of John Paul II's reflection on the Trinitarian action in the world, then its number 58 reveals the mystical core of this relationship:

---

<sup>27</sup> DEV 10; cf. DEV 50; 59: «Gift and love: this is the eternal power of the opening of the Triune God to man and the world, in the Holy Spirit».

«In the Spirit, who is the eternal gift, the Triune God opens himself to man, to the human spirit. The hidden breath of the divine Spirit enables the human spirit to open in its turn before the saving and sanctifying self-opening of God. Through the gift of grace, which comes from the Holy Spirit, a human person enters a “new life”, is brought into the supernatural reality of the divine life itself and becomes a “dwelling-place of the Holy Spirit”, a living temple of God. Man’s intimate relationship with God in the Holy Spirit also enables him to understand himself, his own humanity, in a new way. Thus that image and likeness of God which man is from his very beginning is fully realized».

God’s universal salvific will is already present in his self-communication to the human person, although mysteriously hidden in the depth of human conscience. This unmerited gift of primordial grace is the life-giving fountain, able to open the human spirit within the embrace of God’s love. If the third person of the Trinity stands for this opening of God toward the world and each single creature, it is the same divine Spirit who operates the “opening” of all men and women to receive the mystery of life in its fulness.

This cascade of “openings”, the opening of man himself within the gracious opening of God, presupposes the person’s own self-emptying which lies at the root of deep transformation and conversion. Authentic religious traditions enable humans to such a reciprocal meeting with the divine source of being and lead people to a deeper understanding of themselves. Between such an implicit yearning and a more explicit awareness owed by the light of revelation there is a gradual increase in self-consciousness and faith: «Faith, in its deepest essence, is the openness of the human heart to the gift: to God’s self-communication in the Holy Spirit» (DEV 51). The interpretation of the reciprocal “opening” does not remain on an epistemological level only. It touches the ontological condition of all created beings. The inmost ground of human existence is not marked by a personal “possession” of life, but by an ever dynamic interplay of divine-gift-and-human-response, of vocation and obedience. The continuing creation of personal identity is a spiritual event – ultimately a gift –, not a material state or corporal experience: «God is present in the intimacy of man’s being, in his mind, conscience and heart: an ontological and psychological reality, in considering which St. Augustine said of God that he was “closer than my inmost being”» (DEV 54).

The “opening of man” means, first of all, the self-emptying from all egoistic dependencies, the achievement of total freedom of the human spirit and obedience to God’s will. Authentic religious traditions converge on the ways of purification, and sometimes, in the absence of a clear idea of God, limit themselves to emphasizing human lowliness and obedience. Since this

human opening, according to the encyclical, is made possible by a previous self-gift of God, there is no self-redemption in authentic religions, although they apparently may rely on accumulating merits by ascetic exercises or voluntary control of human inclinations. The responsive character of such a human opening within the embrace of a divine opening allows for a consideration of theology of religions as a reflection of the invisible divine action on the inmost conscience of non-Christian believers, even if it still remains “anonymous”.

### 3.3. Sin against the Spirit

The active presence of the Spirit in humanity and, from an opposite perspective, the salvific connection of religions with the source of life, has to be seen as the dynamic “rhythm” of Trinitarian perichoresis:

«While it is through creation that God is he in whom we all “live and move and have our being”, in its turn the power of the Redemption endures and develops in the history of man and the world in a double “rhythm” as it were, the source of which is found in the Eternal Father» (DEV 63).

The mission of the Son in his coming into the world and his going back to the Father releases the mission of the Spirit who “comes” in the “going” of Jesus and who in his post-Paschal “presence” assures the “presence” of the Son in the mystery of the Church. The “going away” of the Son has brought forth the effusion of the Spirit on Pentecost, and this live-giving presence of the Spirit has constituted the Church, visible body of Christ, as the sacrament of universal salvation. Analogous to the intimate relationship of Christ and the Spirit, the sacramental role of the Church as the «sacrament of the unity of the whole human race» (LG 1; DEV 63) and sacrament of the «coming together of the two poles of creation and redemption, God and man» (DEV 64), strives to restore and strengthen the unity at the very roots of the human race. The unity of the three divine persons makes Christ the divine model of humanity who by his Spirit helps all men and women to better discover their true nature and dignity in their social nature as children of God, letting them realize the universal Spirit of love and truth by reciprocal self-giving. History reveals the dialectics between a primordial – social – and eschatological – spiritual – unity of humankind, seen as a maturation process (cf. DEV 59) from the order of creation to the order of redemption, supposed to culminate in the construction of a civilization of love and mutual sharing. Such an anthropological

transformation allows to apply the dynamics of Trinitarian perichoresis as a foundational element of a theology of religions.

Not only «teaching», «bringing to remembrance», «bearing witness», and «guiding into all the truth», but also «convincing the world as to its sin» (*Jn* 16:7) has an important place in the salvific mission of the Spirit. The redemptive work of Christ «assumes a universal dimension by reason of the universality of the Redemption, accomplished through the Cross» (DEV 29). Sin is regarded not primarily as an explicit condemnation or rejection of the sacrifice of Jesus, but rather as an inward attitude of all humanity which has found its concrete expression in the historical events that have led to the condemnation of the Lord. This double prospect of “sin saved” and “sin condemned” encloses even the widest distance from God into his saving embrace. The liturgical proclamation of the resurrection at the Easter Vigil, “O happy fault!”, is its mystical expression.

At this point the complementary and critical aspect of a theology of religions sets in. It is supposed to exercise a subtle discernment between assuring the world of the universal salvation and also of its own sinfulness, both of which find their center in the cross. Considering the world in its ambiguous reality between the many positive achievements in the course of human history and the undeniable suffering under the slavery of sin, between the expression of human arrogance in the construction of the tower of Babel and the expectation of a civilization of understanding as expressed by the miracle of Pentecost, the condemnation of Jesus in its historical context gives room to a truly universal apprehension of the redemptive event which extends to the entire world. This perspective of a universal web of sinfulness (cf. DEV 29) is a significant step in the purification of the historical memory of the Church as to the accusation of deicide against the Jewish people. Although historically restricted to the circumstances of his condemnation, Jesus’ redemptive death takes place on the universal horizon of the entire human family.

«Convincing the world as to its sin», is not merely a condemnation and segregation of the world, but the subtle discernment of those elements which by the live-giving activity of the Spirit operate its integration into the all-embracing judgement of Christ, the universal *Pantocrator*. His judgement does not intend the destruction but the salvation of the entire world. As the Spirit knows both the depth of God and the deepest motivations of the soul, he gives the answer of God to a seeking humankind.

The emerging discipline of theology of religions brings forth in a new way the traditional *nexus mysteriorum*, the intrinsic connection of theological truths among themselves and with the person and teaching of Jesus Christ. Challenged by the multireligious facets of a globalizing world, this theological conspectus has to formulate a new equilibrium of Christian identity which

enables the Church to offer her “diakonia of truth”<sup>28</sup> along the pilgrimage of humanity. In establishing the analogy of faith with regard to authentic features in other religious traditions, the mediating role of the Spirit is indispensable. By its pneumatological, and at times surprising interpretation of the economy of redemption the encyclical courageously attempts to disclose some solid landmarks for a theological dialogue.

Because of its provenance from the depth of the human person the encyclical considers sin a “mystery” as radically opposed to the “mystery of faith” and looks at it as the fundamental opposition of created beings to their divine creator. As such sin is presented along the testimony of Scripture. Yet there is also a basic connotation to be made with regard to a classification of religious traditions. Already from the most general confrontation between the “disobedience” of the first Adam with the “obedience” of Christ, the second Adam (*Phil* 2:8; DEV 33), appears the irreconcilable distinction between religious autonomy (self-religions) and heteronomy (dialogic religions)<sup>29</sup>. Obviously the encyclical does not speak in terms of phenomenology, but uses various expressions for this basic distinction. Methodologically, the primary point of convergence among religions according to the science of religions is not the notion of God but the existential, anthropological perception of the human person which in turn implicitly acknowledges the hidden perception of the supreme Being<sup>30</sup>. As such the basic distinction between sin and grace at the root of human nature is closely connected with the Biblical notion of humans as the “image of God”. Human identity is characterized by a fundamental relationship, rooted and experienced in the creature-feeling<sup>31</sup> of his being:

«Having been called into existence, the human being – man and woman – is a creature. The “image of God”, consisting in rationality and freedom, expresses

<sup>28</sup> JOHN PAUL II, Encyclical *Fides et ratio* (1998), 2.

<sup>29</sup> Cf. M. FUSS, *Zwischen „autonomer“ und „dialogischer“ Religion: Eine neue Phase der Religionskritik*, in G. BIEMER - B. CASPER - J. MÜLLER (Hg.), *Gemeinsam Kirche sein*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 162-177.

<sup>30</sup> Cf. R. OTTO, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, Oxford 1958 (1923), 9-10: «When Abraham ventures to plead with God for the men of Sodom, he says (*Gen* 38:27): “Behold now, I have taken upon me to speak unto the Lord, which am but dust and ashes”. There you have a self-confessed “feeling of dependence”, which is yet at the same time far more than, and something other than, merely a feeling of dependence. Desiring to give it a name of its own, I propose to call it “creature-consciousness” or creature-feeling. It is the emotion of a creature, submerged and overwhelmed by its own nothingness in contrast to that which is supreme above all creatures [...]. The “creature-feeling” is itself a first subjective concomitant and effect of another feeling-element, which casts it like a shadow, but which in itself indubitably has immediate and primary reference to an object outside the self. Now this object is just what we have already spoken of as “the numinous”».

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*; Otto’s term *Geschöpflichkeit* is also translated as creaturehood.

the greatness and dignity of the human subject, who is a person. But this personal subject is also always a creature: in his existence and essence he depends on the Creator» (DEV 36).

The meaning is that religions have to be classified according to the quality of their relationship with the ultimate reality which can be either that of a dialogic relationship in the sense of Martin Buber's "I – Thou" or that of an egoistic closing in themselves. Autonomous religion means that the individual finds all necessary means of self-perfection within his own reach and therefore has no need to rely on a divine being outside himself<sup>32</sup>. Such a person appears to "possess" his own life, and religion provides only technical means to improve his own capacities. While such a type of religion does not expect any salvation from above, the dialogic religion appears to be existentially related to God and understands itself as a created being who has to live responsibly and return his own life to the divine source.

Considering the colorful picture of religions, in particular the divergent and quite often confusing forms of newly emerging forms of spirituality in contemporary post-Christian culture, this basic distinction has become the focus of a new modality of religious criticism. Not so much the plain rejection of God in the name of philosophical or ideological positions is the issue today, but the very structure of "religion" itself, its mediating and relational aspects. As much as the world of non-conventional forms of spirituality is full of divine energies and beings, the classical critique of religion has been replaced by a criticism of the mediating role of religious practices: «On the one hand, as St. Augustine says, there is "love of self to the point of contempt of God"; on the other, "love of God to the point of contempt of self"» (DEV 48; 39). Dialogic religion is characterized by a life of prayer and adoration, asceticism and sacrifice, able to open itself toward the other by acts of mercy and selfless love<sup>33</sup>. It is person-centered; leading from self-awareness to the awareness of a greater Self. The acknowledgment of a continuing gift of unconditioned love at the ground of one's own being modifies the vertical relationship and creates, on a horizontal level, authentic relationship to other persons. Autonomous religion, on the other hand, is characterized by a merely technical use of religious means with the scope of boosting the individual evolution. It is self-centered; leading from a consciousness of human

<sup>32</sup> This applies, in particular, to the foundation of moral norms; cf. DEV 36.

<sup>33</sup> DEV 39: Jesus is seen as the divine gift of mercy «personified and actualized in a transcendent way». Cf. *ibid.*: «On the lips of Jesus the Redeemer, in whose humanity the "suffering" of God is concretized, there will be heard a word which manifests the eternal love full of mercy: "*Misereor*».

(and conditional) imperfection to divine perfection. The acknowledgment of an inherent, albeit initial, divine potential modifies the vertical relationship as way toward higher states of evolution and creates, on horizontal level, the isolation of a monad who has to develop only one's own self. Only the former modality is therefore able to engage in spiritual dialogue with other seekers after the truth, while the latter appears to be closed to authentic sharing of views because whatever pertains to salvation is discovered as a possession within the self. The alternative is thus between enslaving<sup>34</sup> and liberating religion, or between religion as a profitable practice of self-affirmation or as search for liberating truth.

With utmost rejection, the illusion of autonomous religion has been debunked by the Spirit as "anti-Word" and "anti-truth", that falsifies «who man is and what are the impassable limits of his being and freedom [...] at the same time there is a complete falsification of the truth about who God is» (DEV 37). Man cannot live contrary to the basic truth of his own existence, although the temptation is lurking in human conscience from the beginning. By showing disrespect toward the insuperable limits of his being one follows the "father of lies" and gives consent to the temptation to sin, analogous to the original reality of sin in paradise (cf. DEV 33). Still, "convincing the world concerning sin" is not merely its condemnation. By a subtle and spiritual discernment it conveys the double gift of the truth of conscience and the gift of the certainty of redemption: «In this sin the *mysterium iniquitatis* has its beginning, but it can also be said that this is the sin concerning which the redemptive power of the *mysterium pietatis* becomes particularly clear and efficacious» (DEV 33).

In order to resolve the intricate question of the sin which «will not be forgiven» (Mt 12:31-32), an important observation has to be made. H. U. von Balthasar<sup>35</sup> clarifies the meaning of God's universal will as his free offering of salvation, a desire coherent with God's boundless love, if the human partner is disposed to accept such offer. Followers of religions are not automatically saved. God's offer of salvation is a dynamic process that embraces the recognition of one's sinful state and acceptance of forgiveness. The recognition of human freedom has to reserve even the possibility of a conscious rejection of God's mercy and resistance to conversion:

«The action of the Spirit of truth, which works toward salvific "convincing concerning sin", encounters in a person in this condition an interior resistance, as it

---

<sup>34</sup> Cf. DEV 38: «For without the Creator the creature would disappear [...] when God is forgotten the creature itself grows unintelligible» (GS 36). The ideology of the "death of God" easily demonstrates in its effects that on the theoretical and practical levels it is the ideology of the "death of man».

<sup>35</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Lasciatevi muovere dallo Spirito*, 107.

were an impenetrability of conscience, a state of mind which could be described as fixed by reason of a free choice. This is what Sacred Scripture usually calls “hardness of heart”. In our own time this attitude of mind and heart is perhaps reflected in the loss of the sense of sin» (DEV 47).

The opposite to the generosity of the universal salvific will, blasphemy against the Holy Spirit<sup>36</sup> is a spurning of his action in the human conscience: «This is a state of spiritual ruin, because blasphemy against the Holy Spirit does not allow one to escape from one’s self-imposed imprisonment and open oneself to the divine sources of the purification of consciences and of the remission of sins» (DEV 46). Contrary to the dynamic and positive desire of salvation have to be observed the «desires against the Spirit» where «the signs and symptoms of death have become particularly present and frequent»<sup>37</sup>.

### *Convergence*

With a double focus on the rich Scriptural heritage and the teaching of Vatican II the magisterial meditation of John Paul II on the Holy Spirit has re-examined the relationship of Church and world. The evolution of history is strictly linked to the orientation of the human heart. Dramatic changes on socio-cultural level originate in the drama between good and bad, grace and sinfulness, within human conscience. In this inmost sanctuary of each person the action of the Spirit is inscribed, individually and collectively<sup>38</sup>. The differing, and at times contrasting religious traditions can be considered training grounds where the salvific drama takes place in many ways. The

---

<sup>36</sup> DEV 46: «“blasphemy” does not properly consist in offending against the Holy Spirit in words; it consists rather in the refusal to accept the salvation which God offers to man through the Holy Spirit, working through the power of the Cross [...]. And the blasphemy against the Holy Spirit consists precisely in the radical refusal to accept this forgiveness [...]. If Jesus says that blasphemy against the Holy Spirit cannot be forgiven either in this life or in the next, it is because this “non-forgiveness” is linked, as to its cause, to “non-repentance”, in other words to the radical refusal to be converted [...]. Blasphemy against the Holy Spirit, then, is the sin committed by the person who claims to have a “right” to persist in evil – in any sin at all – and who thus rejects Redemption. One closes oneself up in sin, thus making impossible one’s conversion, and consequently the remission of sins, which one considers not essential or not important for one’s life».

<sup>37</sup> DEV 57. Among these “counter-fruits” of the Spirit and “signs of death” are listed: «the arms race and its inherent danger of nuclear self-destruction [...], the grave situation of vast areas of our planet marked by death-dealing poverty and famine [...] taking the lives of human beings even before they are born, or before they reach the natural point of death, [...] wars which destroy the lives or the health of hundreds of thousands of people [...] attacks against human life by terrorism, organized even on an international scale». This theme has been stigmatized in more detail in the encyclical *Evangelium vitae* (1995).

<sup>38</sup> Cf. JOHN PAUL II, Encyclical *Redemptoris missio* (1991), 28.

inward presence of the Holy Spirit may not even be consciously known, yet the Paraclete and Counselor of humankind, «takes from Christ and transmits to all, unceasingly entering into the history of the world through the heart of man» (DEV 67).

The title of the encyclical *Dominum et vivificantem* may serve as a focal lens for a systematic elaboration of a theology of religions. The ancient formulation of the Nicene-Constantinopolitan Creed (381) and the contemporary challenge to theology meet in this magisterial meditation on the Holy Spirit. Theologically, the title *Dominus* (*kyrios*) professes the third person of the Trinity as a divine person. The Spirit is not just a flowing energy or evolutionary principle. In a wider sense he is the object and mediation of all religious worship wherever human persons adore God “in Spirit and truth” (*Jn* 4:24; DEV 54)<sup>39</sup>. At the same time he answers the yearning of the entire human race for salvation and wholeness, quenching the thirst for “life” (*Jn* 4:14; DEV 2). The divine “Person-love” and “Person-gift” (DEV 10) who gives life (*vivificans*), molds the interior structure of all religions from within. All religions of humankind preserve the holiness of life as their inner shrine. Their ultimate concern is the promotion of life in its fulness. The Holy Spirit is the universal agent who connects this target with the divine source of life, being himself «a spring of water welling up to eternal life» (*Jn* 4:14).

As such a short formula of the basic issue of a theology of religions, the title of *Dominum et vivificantem* proclaims “God’s universal saving will” that gives life to all. It also closely corresponds to the formula of “Christ the redeemer” (DEV 7). Thus, the mission of each person of the Trinity is seen as an extension of divine life, the initial point for any theological reflection on universal salvation through the uniqueness of the historical incarnation. The encyclical repeats eight times the quotation *Jn* 16:7: «It is better for you that I go. For if I do not go, the Advocate will not come to you». Jesus’ departure on the cross is the condition for his sending of the Spirit and the beginning of a new economy of salvation. The dialectic of Jesus’ passion and glorification, of his going forth and sending the Paraclete, marks the beginning of a new creation through the simultaneous working of Christ and the Spirit.

---

<sup>39</sup> Cf. DEV 15 as to the gradual revelation of the Holy Spirit in the history of salvation: «This text [*Is* 11:1-3] is important for the whole pneumatology of the Old Testament, because it constitutes a kind of bridge between the ancient biblical concept of “spirit”, understood primarily as a “charismatic breath of wind”, and the “Spirit” as a person and as a gift, a gift for the person. [...] It is obvious that in this case one cannot yet speak of a revelation of the Paraclete. However, with this veiled reference to the figure of the future Messiah there begins, so to speak, the path towards the full revelation of the Holy Spirit in the unity of the Trinitarian mystery».

One might be tempted to call the underlying hermeneutical principle of the encyclicla an “analogy of religion” (*analogia religionis*)<sup>40</sup> which at the same time expresses both the close relationship and the radical difference between salvific faith in Jesus Christ and human religiousness. In a proportional similarity terms familiar in one religious context are used in an extended meaning elsewhere. Yet at the bottom of this methodological problem an expansion of the Christian truth claim has to be noticed (cf. DEV 29) which creates a bridge of understanding and participation notwithstanding the differences.

All religious and cultural realities of the world are mysteriously permeated by the invisible working of the Spirit. However the world can be assured of it only by the incarnation of Jesus Christ, the *universale concretum* of God’s plan of salvation. This mystery reveals the Spirit’s operation in the double perspective of its humanizing and cosmic dimensions. Right here, in the apparently paradoxical outreach of the «marvelous “condescension” of eternal wisdom» (*Dei Verbum* 13) into the narrowness of human nature the foundation of a Christian theology of religions has to be located:

«By means of this “humanization” of the Word-Son the self-communication of God reaches its definitive fullness in the history of creation and salvation. This fullness acquires a special wealth and expressiveness in the text of John’s Gospel: “The Word became flesh”. The Incarnation of God the Son signifies the taking up into unity with God not only of human nature, but in this human nature, in a sense, of everything that is “flesh”: the whole of humanity, the entire visible and material world. The Incarnation, then, also has a cosmic significance, a cosmic dimension. The “first-born of all creation”, becoming incarnate in the individual humanity of Christ, unites himself in some way with the entire reality of man, which is also “flesh” – and in this reality with all “flesh”, with the whole of creation» (DEV 50).

Perhaps more eloquent than theoretical argumentation speaks the witness of modern seekers of the truth. It may be surprising to find a “key thought” in the work of Alice A. Bailey (1880-1949), theosophical author of many anti-Christian treatises, where she quotes from a work by Karl Pflieger (1883-1975) on some well-known figures of modern literature. This Catholic theologian has collected several biographical accounts which reveal the result of their

---

<sup>40</sup> The singular “religion” points at common elements of human religiousness which constitute the *homo religiosus*. Analogy allows for a certain knowledge of spiritual mysteries, either by comparison with natural things and truths, or by consideration of the mysteries in relation with one another and with the destiny of man. God cannot reveal the mysteries to men except through conceptions intelligible to the human mind, and therefore analogically. Purposely, the plural of *analogia religionum* [analogy of religions] has been avoided because it could be misunderstood in the sense of a pluralistic equivocation of religions.

life-long “wrestling” with Christ as the secret of their lives. From their most divergent experiences and their intellectual interpretations emerges the unbroken and unanimous acknowledgment that Christ is not only our highest and deepest, but our sole possession here on earth. The life-giving activity of the Holy Spirit (*Dominum et vivificantem*) appears as the driving force behind an existential nostalgia for God and a silent seeking after this truth, a transforming “wrestling” within the human “wrestling”<sup>41</sup>:

«There is a human desire for God; but there is also a divine desire for man. God is the supreme idea, the supreme concern and the supreme desire of man. Man is the supreme idea, the supreme concern and the supreme desire of God. The problem of God is a human problem. The problem of man is a divine problem [...]. Man is the counterpart of God and His beloved from whom He expects the return of love. Man is the other person of the divine mystery. God needs man. It is God’s will not only that He should Himself exist, but man also, the Lover and beloved»<sup>42</sup>.

The actual need to formulate a theology of religions is not simply an external response to the expansion and interaction of world religions caused by cultural or sociological evidence; rather, it appears as a reflection that goes hand in hand with the expansion of theology itself alongside the Church’s pilgrimage with «the whole human family» (DEV 67). Far from having offered a systematic treatise, the encyclical closes at the point from where it has found its most profound legitimation: with the ardent prayer for the outpouring of the Spirit «on the horizon of minds and hearts, in order to fill the universe with love and peace».

Michael Fuss  
fuss@pul.it  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma

---

<sup>41</sup> Cf. DEV 44 with a quotation from GS 10 on the ambiguity of religious practice: «The truth is that the imbalances under which the modern world labors are linked with that more basic imbalance rooted in the heart of man. For in man himself many elements wrestle with one another. Thus, on the one hand, as a creature he experiences his limitations in a multitude of ways. On the other, he feels himself to be boundless in his desires and summoned to a higher life. Pulled by manifold attractions, he is constantly forced to choose among them and to renounce some. Indeed, as a weak and sinful being, he often does what he would not, and fails to do what he would».

<sup>42</sup> K. PFLERGER, *Wrestlers with Christ*, Sheed & Ward, London 1936, 236, quoted by A. BAILEY, *From Bethlehem to Calvary. The Initiations of Jesus*, Lucis Trust, New York-London 1972 (1937), 1.

### *Summary*

The encyclical *Dominum et Vivificantem*, published in 1986 in preparation for the Great Jubilee at the dawn of the new millennium, contains John Paul II's teaching on him «who with the breath of divine life permeates man's earthly pilgrimage and causes all creation, all history, to flow together to its ultimate end, in the infinite ocean of God» (DEV 64). Although not explicitly dealing with the attitude of the Church toward other religions, this theological meditation has to be considered a milestone on the way to the first World Day of Prayer for Peace in Assisi in the same year. From the heart of John Paul II's inspiring reflections the article wants to clarify some basic presuppositions for a theology of religions, the emerging theological discipline which is still in search of its epistemological status.

## SAPIENZA NEL CONFUCIANESIMO

*Jae-Suk Lee\**

La riflessione e l'indagine sul concetto di sapienza in ambito confuciano costituiscono un oggetto di ricerca molto ampio e complesso. Per quanto riguarda l'obiettivo di questo articolo, l'argomento va strettamente collegato al termine stesso "Confucianesimo" (in lingua orientale "*Ru-Chiao*"), definito come "insegnamento degli uomini saggi e santi sulla verità ultima". Nel contesto orientale, anche il termine "sapienza" abbraccia in sé due significati. Da un lato esprime una "sapienza quotidiana", cioè una "sapienza logica e razionale" con un senso più pratico, riferito a un'"arte del vivere" fondata sulla conoscenza empirica di ciò che esiste nel mondo: tale conoscenza, abilità e comprensione possono essere acquisite dall'intelletto per mezzo dello studio. Dall'altro lato lo stesso termine si riferisce ad una sapienza intesa quale "esperienza intuitiva e trascendentale", considerata la "sapienza vera cioè illuminata", in grado di intuire l'essere di tutto ciò che realmente esiste, l'essenza e il principio delle cose. Ordinariamente inaccessibile all'uomo, accompagnata dalla purificazione e dallo svuotamento di sé, essa raggiunge nella dimensione trascendentale e cosmica un altro livello di realtà universale, totalmente distinta dalla sapienza abituale e logica ancora basata su una visione duale.

Svuotandosi di ciò che è effimero, la suprema sapienza conduce all'unione con l'Uno e con la totalità. Essa solo, come dono della benevolenza della Realtà ultima, è veramente tale, a differenza di ogni altra forma di sapienza centrata in sé. L'ideogramma cinese per sapienza, *Zhi Hui*, esprime un'identificazione esplicita con essa: la parola "*Zhi*" indica una "conoscenza illuminata (come il sole)" e una "parola di Dio", mentre "*Hui*" si riferisce al "cuore" (centro umano della volontà e del sentimento) e ad "acuto" (o "scopa"). In base al significato letterale la sapienza autentica consiste quindi nell'avvicinarsi a Dio (in Oriente presentato con le sembianze del Cielo, Tao, Tathata,

---

\* Professore Incaricato di *Religioni Orientali*, Facoltà di Teologia, PUL.

Nirvana, Dharma, Brahman) e nel farsi riempire dall'essenza e dalla luce divina, sospendendo le funzioni logico-concettuali abbinate alla parola umana. Si esige una purificazione diligente del cuore.

Il confucianesimo ingloba le due categorie della "sapienza di vita" e della "sapienza del Grande Tao (Cielo)" in una visione complementare. Lo stesso Confucio (551-479 a.C.) propone un proprio metodo per percorrere la via della sapienza in due tappe: lo "Studio inferiore" e lo "Sviluppo superiore". La prima riguarda la formazione della conoscenza attraverso l'esame di ciò che è concreto e, più diffusamente, delle questioni etico-morali. La seconda, lo "Sviluppo superiore", è incentrata sulla conoscenza della Verità, il Decreto del Cielo: si tratta di rendere possibile che la dimensione spirituale penetri in quella soprannaturale. Tale fase presuppone un costante cammino di approfondimento generale ed è intesa come un salto di qualità. Comunque la sapienza naturale è fondamentale per accedere allo stato superiore e i due gradi non sono organicamente separabili tra di loro.

Considerando la non esplicita dimensione religiosa del Confucianesimo<sup>1</sup>, la sapienza confuciana intesa come "ascolto del Tao" coincide con il seguire la via sapienziale dei saggi antichi alla cui profondità non è possibile accostarsi attraverso un approccio esclusivamente razionale. Il "Tao (Via) del Cielo"<sup>2</sup> non è semplicemente una via tra le tante, ma la Via e la Verità supreme; in esso si trova la risposta fondamentale alla domanda sul senso della vita e in esso è fondato ogni cammino etico-morale e spirituale dell'uomo, detto "Tao (Via) dell'uomo".

Il santo confuciano viene considerato, per la sua capacità di "ascolto del Tao", un uomo divino, un testimone della sapienza divina (Cielo). Nell'ide-

<sup>1</sup> In genere il confucianesimo viene concepito come "filosofia di vita" in quanto il suo contenuto appare privo di un messaggio di salvezza immediata, di un rapporto dinamico tra un Dio personale e l'uomo. Tuttavia è presente un forte carattere religioso che rispecchia una tendenza già esistente all'inizio della storia del pensiero cinese. Sul confucianesimo come religione J. Needham afferma: «Anche il confucianesimo è una religione, se tu definisci la stessa come qualcosa che implica il senso del sacro, a motivo della consistente presenza di un certo "luminoso" nei templi confuciani (il wen miao); ma altrettanto non si può dire se tu pensi alla religione solo come teologia riguardo una teologia trascendentale» (J. NEEDHAM, *Within the Four Seas. The Dialogue of East and West*, George Allen & Unwin, London 1969, 63). «All'origine della storia del pensiero cinese, il termine Cielo veniva usato in senso spirituale ed è per questo che, a partire da tale visione, molti degli elementi religiosi presenti nella vita politica cinese sono nati dal concetto originale di Cielo-divinità, inteso come forza soprannaturale che predetermina il corso di tutti gli esseri dell'universo» (S. LOKUANG, *Confucianism*, in *Complete Works of Lukuang*, 40/1, Student Book Co. Ltd, Taipei 1980, 127).

<sup>2</sup> Il Tao potrebbe essere tradotto con sentiero, via, strada, cammino, corridoio, sistema, metodo con il quale risolvere i problemi, regole, parole, dottrina e principi, ecc. Di solito indica via, cammino e strada. Per quanto riguarda il "Tao del Cielo", Confucio usa simultaneamente "Tao", "Decreto del Cielo", "Sincerità", "Essenza del Cielo", intesa come Verità ultima e Realtà. Invece il "Tao dell'uomo" è la strada che l'uomo deve percorrere. Indica il principio della vita che deve essere osservato e praticato seguendo e imitando il Tao (Via) del Cielo nella sua continua trasformazione in nuova creazione.

ogramma usato per indicare la parola “santo” si mettono in evidenza tre concetti: “ascolto” (orecchio), “parola” (bocca) e “re”. Capace di ascoltare la voce (parola) di Dio, di conoscere la volontà divina e di affidarsi a quello che ha ascoltato, il santo è in grado di portare al popolo il messaggio del Cielo con una sapienza penetrante<sup>3</sup>. Solo lui, con la riflessione profonda, è in grado di portare a termine le opere affidate dal Cielo. Confucio afferma che, nell’“ascolto del Tao”, per conseguire il bene prezioso della sapienza, si può dare perfino la propria vita: «Confucio disse: Se al mattino hai ascoltato (appreso) il Tao, la sera puoi anche morire»<sup>4</sup>. Avendo compiuto il suo percorso senza riserve, l’uomo santo entra nella sfera del Cielo unendosi così all’essenza della Realtà ultima.

Alla luce di tutto ciò il tema della sapienza viene dapprima approfondito relativamente alla conoscenza del Decreto (Tao) del Cielo, ossia alla fedeltà all’“ascolto del Tao” per poi passare ad una riflessione sulla natura umana. In essa s’incontrano sapienza e amore e si ha la possibilità di raggiungere perfino l’intero eco-sistema cosmico. Al termine di questo percorso viene esaminato il rapporto tra sapienza e politica, ambito in cui si sviluppa la riflessione del Confucianesimo.

### 1. Sapienza è conoscenza del “Decreto del Cielo”

Confucio parla della sapienza come intelligenza del Decreto del Cielo e dell’universo: «Chi non conosce i Decreti (il mandato) del Cielo non ha nulla per essere saggio»<sup>5</sup>. Da saggio perfetto, il Maestro conserva un atteggiamento umile di fronte al Decreto di cui ha raggiunto la comprensione solo dopo cinquanta anni<sup>6</sup>.

Il Decreto del Cielo è intuito come “ordine primordiale”, “mistero dell’ordine” ed “energia vitale e creativa” della Realtà ultima (Cielo). Il canone *Zhung-yong* (Giusto Mezzo) indica il senso profondo che vi è nella relazione reciproca e universale tra l’umanità e il principio trascendentale. La “Verità” (ossia Cielo) viene espressa nel suddetto canone con il nome di “Sincerità” (Purezza), ratio fondamentale delle cose. La sua natura è indistruttibile, eterna, ampia e profonda; alta, luminosa e perseverante grazia; con tali caratteri sostiene tutti gli esseri, li ricopre e li rende capaci di perfezionare tutto.

<sup>3</sup> Cf. *Zhung-yong* (*Giusto Mezzo*), cap. 31. In seguito, per i riferimenti alle traduzioni italiane dei Quattro Canonici (*Lun-yu, Zhung-yong, Ta-xue, Mencio*) si possono consultare: F. TOMASSINI (tr.), *Testi Confuciani*, UTET, Torino 1994.

<sup>4</sup> *Lun-yu* (*Dialoghi*), cap. 4-8.

<sup>5</sup> *Lun-yu*, cap. 2-3.

<sup>6</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 2-4.

Il Cielo si serve nella creazione del suo Decreto (Mandato ossia Ordine) e lo elargisce come dono all'uomo. Della stessa essenza della Verità, il Decreto è solenne, eterno, profondo, puro, sincero e inesauribile. È la forza naturale dei due principi vitali (*yin* e *yang*)<sup>7</sup> che costruiscono l'armonia. L'attività della sua forza vitale si estende ovunque, è invisibile e inudibile, ma, allo stesso tempo, legato alle creature e presente in ogni fenomeno. La sua capacità di abbracciare il reale è infinita. Trattandosi di un vuoto dinamico, è flessibile, fluttuante e non nutre attaccamento per alcuno o alcunché. Mediante il Decreto tutto l'esistente realizza la propria essenza: il cielo è cielo, la terra è terra, la montagna è montagna, l'uomo è uomo<sup>8</sup>.

Quando l'uomo segue il percorso del Cielo diventa capace di corrispondere ad ogni cosa del mondo attraverso la conformazione al supremo Decreto, nell'esercizio di perfezionamento della propria persona. L'uomo spirituale è libero da condizionamenti e pensieri, collabora direttamente con il Cielo e aiuta gli altri a trasformarsi. Le sue azioni diventano conformi al movimento del cosmo e sono simili a quelle degli esseri spirituali (semi-dei).

La sapienza confuciana è la visione di tutto l'universo nella sua armonia perfetta. Non si limita al rapporto con la propria interiorità ma si estende, donandosi, agli altri, in un reciproco scambio di essenza<sup>9</sup>.

Ci si può porre a questo punto la domanda se tutti siano portati a tale tipo di sapienza, cioè alla massima armonia tra l'io e l'universo. Per rispondere, occorre specificare a questo punto la nozione di "educazione" (studio). Considerando la differenza di capacità e qualità fra gli uomini, Confucio ritiene che essa sia riservata soprattutto a coloro che dalla nascita sono dotati di saggezza; tuttavia anche la gente comune e mediocre può giungere<sup>10</sup>. Anche uno sciocco e un debole sono in grado di seguire il Decreto (Tao) del Cielo e possono diventare rispettivamente intelligente e forte. Ci sono vari modi e varie qualità sono idonee a raggiungerlo, ma alla fine la conoscenza è unica<sup>11</sup>. Chi con lo studio si avvicina alla sapienza, non solo conosce il Cielo, ma perfino può gioire del Cielo nell'unione perfetta<sup>12</sup>. L'uomo saggio si conforma al Decreto

---

<sup>7</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 26. I due principi fondamentali dell'universo, *Yin* e *Yang*, rispettivamente principio maschile (*Yang*: sole, attivo, secco, giorno...) e femminile (*Yin*: luna, passivo, umido, notte...), sono polarità opposte ma integrate e complementari come due fasi dello stesso movimento. Dalla loro unione dialettica deriva tutto il mondo, incluso l'uomo.

<sup>8</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 16; 26.

<sup>9</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 22.

<sup>10</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 6-19: «Confucio disse: A chi è al disopra dell'uomo mediocre si può rivelare alti principi; a chi è al di sotto dell'uomo mediocre non si può rivelare alti principi».

<sup>11</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 20; *Lun-yu*, cap. 5-14.

<sup>12</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 2-4; cap. 6-18: «Coloro che conoscono la Via sono meno di coloro che l'amano; coloro che l'amano sono meno di coloro che ne gioiscono».

che costituisce l'unità del cosmo, ponendosi nel giusto mezzo (massimo equilibrio e armonia)<sup>13</sup>.

Un altro passo del canone *Lun-yu* presenta la sapienza come il timore del Decreto (Tao) del Cielo essenziale per il saggio per stabilire un giusto rapporto con la realtà. Esso determina la condotta etica e spirituale dell'uomo: mentre il saggio teme il Decreto del Cielo, l'uomo volgare, non conoscendolo, non lo segue. In ogni circostanza l'uomo volgare pensa solo ai propri interessi e al profitto. Non sa apprezzare il vero sapere, non ascolta le parole dei saggi, anzi è irriverente nei loro confronti e le disprezza<sup>14</sup>. Il timore del Cielo precede ogni sapienza perché quando lo offende l'uomo rimane senza possibilità di poter indagare sulla realtà<sup>15</sup>.

Se la sapienza è rivolta alla piena realizzazione di sé, può portare a compimento il Decreto tramite una salda volontà: «L'uomo può rendere grande il Tao, non è il Tao a rendere grande l'uomo»<sup>16</sup>. Per raggiungere questi obiettivi è necessario conoscere il vero senso della vita umana; attraverso la pratica delle vie (Tao) si può arrivare a tale scopo. Per mostrare l'insostituibilità del Tao dell'uomo, il Maestro giunge ad affermare che il «Cielo non parla»<sup>17</sup>.

Una nota antropologica si trova nella definizione di sapienza proposta da Confucio in riferimento al “tenere lontano gli spiriti defunti”<sup>18</sup>. La continuità tra l'uomo e i suoi antenati attraverso il culto è per lui un argomento importante: nel rendere culto agli antenati, l'uomo mostra ciò che ha dentro di sé e manifesta loro la più alta reverenza e profondo rispetto, come se fossero presenti<sup>19</sup>. Tuttavia nei confronti dell'esistenza degli spiriti (dei defunti)

<sup>13</sup> Il “Giusto Mezzo” segna il centro in cui l'uomo dovrebbe riposare e da cui ogni azione dovrebbe partire. Tecnicamente la parola *Zhung* indica uno stato dell'equilibrio, in cui ancora non sono emersi i sette sentimenti passionali, quale gioia, sofferenza, cordoglio, ira. In questo modo l'uomo non è ancora inclinato verso nessuna parte, evitando qualsiasi parzialità. Cogliendo l'essenza del Cielo, allo stesso tempo, grazie alla natura, *Zhung* diventa l'essenza dell'uomo, il principio supremo dell'universo e di tutte le creature. La parola *Yong* esprime costanza ed immutabilità. Si tratta dell'applicazione pratica del principio dell'armonia cosmica, dove tutte le cose hanno il loro posto e gli esseri raggiungono il pieno sviluppo. Ciò si riferisce all'idea che questi sentimenti quando sorgono, devono mantenersi nel giusto limite, in armonia (*Ho*) ed equilibrio (*Zhung*). Tutta la pratica morale e il cammino spirituale confuciano servono a tale scopo dello “stare nel giusto mezzo” a cui non solo bisogna conformare l'essere e l'agire dell'uomo santo, ma bisogna orientare tutta la vita nella ricerca del posto adeguato che compete ad ogni essere vivente.

<sup>14</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 16-8.

<sup>15</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 3-13: «[...] chi offende il Cielo, non sa chi pregare».

<sup>16</sup> *Lun-yu*, cap. 15-28.

<sup>17</sup> *Lun-yu*, cap. 17-19: «[...] Il Cielo forse parla? – esclamò Confucio. Le quattro stagioni seguono il loro corso e gli esseri vengono alla vita. Forse parla il Cielo?».

<sup>18</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 6-20: «Fan Ch'ih interrogò sulla sapienza. Confucio disse: compiere scrupolosamente i doveri propri dell'uomo, rispettare gli esseri spirituali, ma tenerne lontano (cioè non abbandonarsi alla superstizione) – questa può dirsi sapienza».

<sup>19</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 3-12; 7- 20; 11-11.

sono necessari discernimento ed intelligenza per attingere alla loro sapienza. Il Maestro vuole mettere in guardia dal possibile rischio del prevalere della forza del male spirituale e dell'oscuramento mentale, eventualità non remota in quell'epoca: secondo lui infatti la mente umana non può essere influenzata da spiriti malefici, perché essi seguono un percorso determinato e naturale, come la morte. Quest'ultima non deve essere temuta come qualcosa di tragico, ma considerata evento naturale, come l'alternanza delle quattro stagioni.

## 2. *La Sapienza incontra l'amore nella natura umana e nell'eco-sistema cosmico*

Sempre in prospettiva antropocentrica, si guarda all'uomo come ad un essere nella cui natura il Decreto del Cielo si rende presente secondo la cifra della relazione intima tra sapienza e amore nella natura umana e si estende fino al cosmo.

### 2.1. Sapienza

Il Cielo, detto anche Decreto ("Sincerità" per il canone *Zhung-yong*), con i suoi due elementi vitali e creativi, *Yin* e *Yang*, pervade tanto l'universo, producendo e creando in continuazione, quanto, in modo corrispondente, la natura umana: «Il Decreto del Cielo si chiama natura (umana), seguire la natura si chiama Tao (Via), stabilire le regole della Via si chiama Insegnamento (religione)»<sup>20</sup>.

Si constata l'estrema positività e l'incommensurabile valore dell'uomo. Tutto ciò che l'uomo è, è auto-rivelazione del Cielo e s'identifica con l'essenza del "Tao (Via) del Cielo." Per la sua presenza illuminante e misteriosa, è la stessa struttura antropologica che rende possibile il contatto con la Realtà ultima. Ogni uomo, in possesso del dono divino<sup>21</sup>, deve raggiungerla integralmente, compiendo i propri doveri sulla Via (Tao). Anche se l'uomo volesse rifiutarsi, resta sempre nell'ordine di questo orizzonte esistenziale soprannaturale. Il Cielo si auto-comunica attraverso due modalità, le virtù dell'amore e della sapienza<sup>22</sup>. Nello svolgere la loro funzione rivelatrice esse sono nel contempo identiche e distinte.

<sup>20</sup> *Zhung-yong*, cap. 1.

<sup>21</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 21: «La luminosità (a cui si perviene) dalla sincerità è da ascrivere alla natura umana (cioè al dono divino); la sincerità (a cui si perviene) dalla luminosità è da ascrivere all'Insegnamento (istruzione). La sincerità porta alla luminosità, la luminosità porta alla sincerità».

<sup>22</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 20: «[...] Completare se stesso è amore, completare gli altri è sapienza. Ambedue sono virtù della natura umana e costituiscono il Tao (Via) per cogliere l'interiore e l'esteriore».

Confucio elabora il concetto di sapienza (*Zhi*) come conoscenza dell'universo; la definisce "conoscenza innata" (*Jiang-Zhi*: letteralmente "buona conoscenza"). È il nucleo inesauribile e individuale della personalità. Nel canone *Ta-xue* (Grande Studio) viene denominata "Virtù luminosa" ossia "luce interiore dell'energia vitale" che si traduce in conoscenza intuitiva, particolarmente in campo morale. È pure una conoscenza apriori e trascendentale, fondamento di ogni ulteriore possibilità di comprensione. Una stessa linea si trova in Mencio (372-287 a.C., il suo libro ha per titolo lo stesso nome dell'autore), secondo fondatore del confucianesimo e famoso per la sua teoria sulla "natura umana" considerata fundamentalmente pura, buona e trasparente. La sapienza luminosa fa parte di quattro qualità celesti presenti nell'uomo: (amore [*Ren*], giustizia [*Yi*], reverenza e rispetto [*Li*], sapienza [*Zhi*])<sup>23</sup>. Essa comprende ogni evento ed ogni cosa ed è capace di discernere il bene dal male in modo, potremmo dire, pre-riflessivo. Il termine Sapienza è dunque indicativo della capacità del giusto giudizio di una coscienza risvegliata.

La sapienza (conoscenza innata), quindi, non è una qualità esterna, ma ontologicamente fa parte della stessa struttura dell'uomo, un'innata disposizione a compiere il bene. Essa informa la coscienza, essendo in se stessa una potenzialità misteriosa che viene attivata solo mediante il risveglio del cuore che la rende visibile.

Il Maestro, ben consapevole di questo fatto, raccomanda ai discepoli di coltivare il cuore, sede della conoscenza innata, e di imparare a riflettere vigilando in ogni momento della vita: «Confucio disse: Se viaggiassimo in tre (io, un uomo buono e uno cattivo) di sicuro avrei due maestri: da uno apprenderei ciò che è buono e lo seguirei, dall'altro ciò che è cattivo e mi emenderei»<sup>24</sup>.

Conoscere le cose (studiare)<sup>25</sup> è via alla sapienza, anzi è la sua realizzazione. Dalla necessità dello studio non è nemmeno escluso l'uomo santo anche se quest'ultimo possiede già in una certa misura la sapienza e la virtù perfetta: queste non sono diverse da quelle che possono essere raggiunte mediante lo

<sup>23</sup> Mencio sostiene che l'uomo possiede nella sua natura quattro virtù celesti proprio come possiede due gambe e due braccia: «Tutti gli uomini hanno i sentimenti della pietà e della compassione, della vergogna (per i propri difetti) e della repulsione (per i difetti altrui), della reverenza e del rispetto, del diritto e del torto. Il sentimento della pietà e della compassione è amore, il sentimento della vergogna e della repulsione è giustizia, il sentimento della reverenza e del rispetto è il comportamento celeste (*Li*), il sentimento di discernere ciò che è giusto e ciò che è stolto è la sapienza. L'amore, la giustizia, il *Li*, la sapienza, non sono infusi dall'esterno: noi li possediamo sicuramente, solo che non ce ne accorgiamo. Per questo si dice: cercali e li otterrai, trascurali e li perderai» (*Mencio*, Libro VI, A, 6).

<sup>24</sup> *Lun-yu*, cap. 7-21.

<sup>25</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 15; *Mencio*, Libro II, A, 2: «Apprendere senza saziarsi è sapienza, istruire senza stancarsi è carità»; *Zhung-yong*, cap. 27.

studio costante. Chiunque approfondisca lo studio con umiltà<sup>26</sup>, può divenire uomo santo. Tutto ciò rende evidente la necessità di ampliare al massimo la conoscenza, indagando a fondo le cose per arrivare a chiarire la loro natura. La conoscenza dei principi eterni (Cielo, *Li* per i neo-confuciani) è molto importante per accedere alla sapienza.

Tale sapienza rimarrebbe però completamente vuota e formale se non sostenuta da un corrispondente atteggiamento morale, fortemente interiorizzato, nonché da una profonda riflessione<sup>27</sup>. La sapienza, acquisita attraverso lo studio, non è quindi semplicemente una dottrina astratta o un qualche insegnamento tramandato lungo i secoli, ma è via per l'esercizio delle virtù. Praticandola nella vita quotidiana, si scopre la potenza operativa della natura umana stessa<sup>28</sup> là dove il Decreto interviene sulle aspirazioni profonde al bene e sulla santità dell'uomo.

Dalla lettura dell'ideogramma risulta, come già notato, che per trovare la vera sapienza occorre purificare il cuore (mente)<sup>29</sup>, dove dimora il Cielo che è purezza assoluta. La sapienza intuitiva, ingenua come la coscienza di un bambino, conduce all'esperienza diretta del Cielo. Per tale ragione Mencio dice che l'uomo sapiente è colui che non ha perso il cuore del bambino<sup>30</sup>. Il bambino viene nutrito dal Decreto, energia vitale originaria e purezza del Cielo, e lo conserva in sé. Per ritrovare la purezza del cuore, Mencio suggerisce come primo metodo il controllo del proprio desiderio egoistico e dare lo spazio al cuore originario. Occorre dunque sviluppare la forza interiore attraverso la concentrazione sull'Uno. Quando il cuore è calmo, tranquillo e vuoto, privo di ogni coinvolgimento emotivo, la sua natura diventa "limpida come un specchio". Se invece è dominato dal desiderio o da emozioni disordinate, violente ed egoistiche, la bellezza del mondo non può essere percepita e contemplata.

Il secondo metodo è la coltivazione del *Hao-Jan-Chih-Ch'i*, l'energia infinitamente vitale, rigogliosa e fluida che riempie lo spazio tra il cielo e

<sup>26</sup> Cf. *Hsun-Tzu*, cap. 7-4; *Lun-yu*, cap. 8-11: «Confucio disse: Se uno avesse capacità ammirevoli come quelle del duce Chou ma fosse arrogante e avaro, quelle capacità non sarebbe degno di considerazione».

<sup>27</sup> Lo studio e la riflessione sono ambedue necessarie nella formazione della conoscenza dell'uomo e del Cielo. Cf. *Lun-yu*, cap. 2-15: «Studiare senza riflessione è inutile, riflettere senza studiare è pericoloso».

<sup>28</sup> Di fronte a questa tesi, Hsun-Tzu, famoso per la sua teoria sulla natura umana malvagia, pone lo studio in relazione alla possibilità di correggere la natura innata in prospettiva di formare la nobiltà e santità dell'uomo. Il primo capitolo del suo libro (intitolato *Hsun-Tzu*), è dedicato esclusivamente ai vari metodi, contenuti e risultati inestimabili dello studio.

<sup>29</sup> Cf. *Ta-xue (Grande Studio)*, cap. 20.

<sup>30</sup> Cf. *Mencio*, Libro IV, B. 12: «Mencio disse: È un grande uomo (l'uomo sapiente) colui che non perde il suo cuore di fanciullo».

la terra. Tale energia emerge spontaneamente dall'intimo della persona al termine di un cammino lungo e costante in cui si pratica la giustizia. Coltivare *Hao-Jan-Chih-Ch'i* significa, in realtà, recuperare il Decreto del Cielo. Ambedue i metodi mostrano chiaramente che l'impegno di purificazione del corpo e del cuore va praticato in sintonia con la vitalità cosmica (Decreto), e così pure la pratica della giustizia, dove la volontà<sup>31</sup> è strettamente legata al cammino etico-morale e spirituale.

Un ulteriore riferimento alla sapienza si trova nel *Lun-yu* dove non solo la si accoglie e si comprende quale conoscenza del divino, ma essa viene vissuta concretamente realizzando la corrispondenza tra comportamento umano e norma celeste (*Li*), oltre ad essere una sapienza del vivere umano<sup>32</sup>.

Confucio pone anche una antitesi tra sapienza ed amore. La sapienza (*Zhi*) è intesa come ricerca della Verità (Cielo), che fa rifulgere la virtù luminosa e rende l'uomo sempre attivo, felice e gioioso. Invece la carità (*Ren*) è il luogo dove la persona può essere "se stessa", sentendosi tranquilla. Indica il centro della realtà intera. Per avvicinarsi a essa, l'uomo deve dimenticarsi di sé. *Ren* (carità) dona longevità. L'uomo sapiente scopre nella sapienza una risposta agli enigmi dell'esistenza, vive con gioia perché sa che tutte le cose nella loro natura sono complete e si integrano a vicenda<sup>33</sup>. Vivere con gioia e felicità è frutto dell'azione del Cielo (Decreto) e dell'obbedienza di chi segue tale Decreto. Per il suo ampio orizzonte senza limiti il sapiente si compiace dell'acqua che scorre all'infinito, come il fiume. Al contrario, per il suo carattere stabile e tranquillo, l'uomo caritatevole si compiace della montagna: «Confucio disse: Il sapiente si compiace del fiume, il caritatevole si compiace della montagna. Il sapiente è attivo, il caritatevole è quieto. Il sapiente vive con gioia, il caritatevole vive a lungo»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Cf. *Mencio*, Libro II, A, 2: «Mantenete salda la volontà, ma non lasciate inaridire lo spirito vitale». Wang Shou-Ren (1472-1528), un filosofo neo-confuciano, considera il cuore padrone del corpo. La volontà è il risveglio del cuore; sostanza della volontà è la conoscenza. Dove c'è pensiero della volontà ci sono le cose del mondo; Ciò vuol dire che il cuore è per sua natura dinamico e realizza il Principio (*Li*) di tutte le cose mediante la volontà; cf. WANG SHOU-REN, *Ch'uan Hsi Lu* (Raccolta di Istruzione), vol. A, 12; vol. A, 6; vol. B, 137.

<sup>32</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 20-3: «Confucio disse: Chi non conosce il decreto del Cielo non ha nulla per essere saggio; chi non conosce Li (norma celeste, riti) non ha nulla su cui stare saldo, chi non conosce le parole non ha nulla per conoscere gli uomini». Conoscere le parole umane viene inteso da Mencio come segue: «[...] che significa: intendere le parole. Dalle parole partigiane capisco che il cuore è offuscato, dalle parole dissolute capisco che è infatuato, dalle parole depravate capisco che è pervertito, dalle parole sfuggenti capisco che è immiserito [...]» (*Mencio*, Libro II, A, 2).

<sup>33</sup> Cf. *Mencio*, Libro VII, A, 4: «L'uomo sa che tutte le cose sono complete in se stesse e questa è la gioia più grande».

<sup>34</sup> *Lun-yu*, cap. 6-21.

Per diventare sapiente nella vita quotidiana occorre anche scegliere con quali persone avere rapporto e dove abitare. Il saggio, attirato dall'amore<sup>35</sup>, conosce il vantaggio e l'efficacia dell'amore; sa con intuizione sapienziale che «chi frequenta saggi diventa saggio, chi frequenta caritatevoli diventa caritatevole». Stringe amicizia con i più caritatevoli, rispetta e serve i più virtuosi e sceglie la sua abitazione dove è tenuta in onore la carità (*Ren*) alla quale vuole conformarsi<sup>36</sup>.

Quando segue il Decreto che lo spinge a sviluppare un cuore aperto che sa accettare ogni cosa e rimettere tutto al Cielo, l'uomo sapiente coltiva una profonda fiducia cosmica. La sua prassi quotidiana è caratterizzata dalla fiducia in se stesso e negli altri: non si angoscia se gli altri non lo riconoscono e, se pure senza il necessario per nutrirsi, non teme il dolore né le sofferenze della vita<sup>37</sup>.

Dove c'è una fiducia profonda nella Realtà ultima (Cielo), la sapienza si trasforma in carità attiva (*Ren*) riflesso dell'amore incondizionato e universale del Cielo, che sovverte ogni supposizione e conoscenza umana. La sapienza si realizza attraverso la carità (*Ren*) e senza l'accompagnamento della carità non mostra il suo valore: «Confucio disse: con la sapienza si perviene (al principio delle cose), ma se con l'amore (carità) non si è capace di conservarlo, lo si perde sicuramente [...]»<sup>38</sup>.

La Via (Decreto) del Cielo va dunque conosciuta con la sapienza<sup>39</sup>, ma ad essa deve essere data sostanza con l'intuizione dell'amore. La sapienza è quindi un espediente per conoscere e mettere in pratica l'amore.

## 2.2. *Ren* (amore ossia carità)

*Ren* (amore), per il Confucianesimo, è un concetto centrale su cui è fondata tutta la dottrina. Per rendersi conto della sua importanza basta constatare che l'argomento è trattato in 58 articoli nel *Lun-Yu* (su un totale di 499 articoli ossia "piccoli capitoli") e che la parola *Ren* appare ben 109 volte. Nell'antica

---

<sup>35</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 4-2: Confucio disse: «Chi manca d'amore (*Ren*) non può restare a lungo nelle tribolazioni né permanere in pieno nella felicità. L'uomo dell'amore (*Ren*) si appaga della carità, il sapiente si avvantaggia dell'amore».

<sup>36</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 4-1; 7-6;15-9; *Mencio*, Libro II, A, 6: «Se in un villaggio è tenuta in onore la carità, scegliere di non abitare fra la carità è da sapienti? Poiché la carità è la più onorevole dignità conferita dal Cielo e la dimora di pace per l'uomo, non essere caritatevoli quando nulla lo impedisce è mancanza di saggezza».

<sup>37</sup> Cf. *Lun-yu*, cap.12-4; 14-30.

<sup>38</sup> *Lun-yu*, cap. 15-31.

<sup>39</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap 20.

Cina essa voleva dire “uomo libero”, “uomo della tribù”, e il suo ideogramma rappresenta “due uomini”: le persone, per essere tali, quando s’incontrano, devono mettere in pratica amore e armonia. Sia “persona” (*Ren*) che “amore” (*Ren*) sono pronunciati nello stesso modo. Per questo Confucio usava indistintamente i concetti di “uomo” e “amore”<sup>40</sup>. Concretizzare l’amore significa realizzare la propria identità relazionale. Per la stretta connessione tra persona e amore, *Ren* viene definito direttamente come amore dall’antico compendio cinese *Shuowenjietzu* (spiegazione delle parole e analisi dei caratteri) di Xushen.

Confucio non mostrava grande interesse per le questioni metafisiche, pertanto le sue osservazioni circa la natura umana sembrano molto vaghe. Tuttavia, secondo un’affermazione di Mencio, il Maestro intendeva con *Ren* la bontà innata, la più onorevole dignità conferita dal Cielo e la dimora di pace per l’uomo<sup>41</sup>. In senso generale *Ren*, secondo le fonti nel *Lun-yu*, significa “bontà”, “essenza dell’uomo”, “umanità”, “benevolenza”, “amore verso gli altri”, ecc<sup>42</sup>. L’amore alle persone non dice solo un riferimento all’amore reciproco, ma esso è da intendersi secondo una dinamica che tende all’universale. Secondo il canone *Zhung-yong* (cap. 20), la società umana è divisa in cinque categorie cosicché ciascuno deve comportarsi e agire in modo appropriato al proprio ruolo e relazione. Tra tutte le relazioni sociali, la più importante è il rapporto tra genitori e figli. Perciò *Ren* (amore) comincia con la pratica della pietà filiale nella famiglia, unità base di tutta l’umanità.

Il Tao (Decreto) del Cielo è presente dovunque e particolarmente nella natura delle creature. Secondo Confucio il Tao è “Uno”, “Unico Principio”, e viene espresso con le parole *Chung-Shu*<sup>43</sup>. Il metodo per la realizzazione dell’amore (*Ren*) è la ben nota Regola d’Oro confuciana<sup>44</sup> su cui si basa ogni

<sup>40</sup> Tale fatto viene evidenziato anche dal Mencio: «La carità (*Ren*) è l’uomo. Collegare l’una all’altra è il Tao (*Via*). La carità è il principio per cui l’uomo è uomo. Ma la carità è un principio e l’uomo è uomo. Unire il principio della carità alla persona dell’uomo è ciò che si chiama Tao (*Via*)» (*Mencio*, Libro VII, B, 16).

<sup>41</sup> Cf. *Mencio*, Libro II, A, 6.

<sup>42</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 12-1; 12-2; 12-3; 17-6; 12-22; 13-19; 6-20.

<sup>43</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 4-15: «Confucio disse: o Ts’an, basta un solo principio per intendere la mia vita. La Via (*Tao*) del Maestro – spiegò Tseng-Tzu – è lealtà (*Chung*) e reciprocità (*Shu*). Null’altro». Le parole usate nel testo sono *Chung* e *Shu*. Il commento spiega: «Far del principio meglio dicesi *Chung* (lealtà), estendere sé stesso (agli altri) dicesi *Shu* (reciprocità)».

<sup>44</sup> La parola “*Chung*” appare 18 volte nel canone *Lunyu*, e invece il “*Shu*” solo due volte (cap. 4-5 e 15-24). Il carattere “*Shu*” composto dal “*Ru*” (stesso o simile) e “*Xin*” (cuore) significa cuore simile. Per un approfondimento su *Chung - Shu* come la “Regola d’Oro”, e il suo significato si veda cf. YONG-HUAN, *Copper Rule versus the Golden Rule: A Daoist-Confucian Proposal for Global Ethic*, in *Philosophy East and West* 55/2 (2005) 394-427; MOU BO, *Examination of the structure and content of Confucius’ version of the Golden Rule*, in *Philosophy East and West* 54/2 (2004) 218-248; R.E. ALLINSON, *The golden rule as*

condotta di vita: «Non fare agli altri quello che non desideri sia fatto a te e fai agli altri ciò che desideri sia fatto a te»<sup>45</sup>. In questa formula – che non ha soltanto una valenza morale – si trova la possibilità di misurare i sentimenti altrui basandosi sul proprio cuore per ritrovare il vero “sé” personale e il vero “sé” degli altri. In chiave psicologica comprende il riconoscimento del cuore degli altri per mezzo del proprio: “la misura dell’uomo è l’uomo”. La peculiarità delle riflessioni sulla disposizione del cuore conduce al punto più nobile della filosofia di Confucio, e viene considerato come carattere essenziale per scoprire il Tao (Via) del Confucianesimo<sup>46</sup>.

Confucio stesso dava molta rilevanza alla concretizzazione del *Ren* attraverso *Li*<sup>47</sup>. Emerge così una Via (*Tao*) essenziale che dà struttura morale alla concreta realizzazione del *Ren* attraverso un obbligo da adempire secondo regole oggettive oltre che modelli sociali e interpersonali prestabiliti. Ciò nonostante *Li* non può stare senza *Ren*, perché non ha valore in sé, poiché *Ren* è il fine ultimo, e la sua importanza non dipende da *Li*<sup>48</sup>.

Il Maestro insiste sulla fiducia completa e assoluta nel fatto che il Cielo non si pone come radicalmente lontano dall’uomo, ma è essenzialmente vicino<sup>49</sup>. Altrimenti non si potrebbe parlare di vicinanza del Tao (Via) e della carità: «La carità è forse lontana? Voglio la carità ed ecco: la carità è qui»<sup>50</sup>. *Ren* (amore) allora non sarà difficile da trovare, ma sarà difficile mantenerlo. Tale intima vicinanza viene spesso descritta come uno “stato del cuore” che

---

*the core value in Confucianism & Christianity: Ethical similarities as differences*, in *Asian philosophy* 2/2 (1992) 173-85; D. C. LAU, *The Analects* (trans., with an introduction and notes), Penguin, London 1979 (reissued 1986), *Introduction*.

<sup>45</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 12-2; cap. 6-28: «L’uomo del *Ren*, volendo per sé la saldezza, rende saldi gli altri; volendo per sé il progresso, fa progredire gli altri. Essere capaci di comprendere (gli altri) in base a ciò che è vicino (il proprio intimo), può darsi il metodo del *Ren* (amore)».

<sup>46</sup> Cf. YU-TANG LIN (ed.), *The Wisdom of Confucius*, The Modern Library, New York 1994, 18; WEI-MING TU, *Jen as a Living metaphor in the Confucian Analects*, in *Philosophy East and West* 18 (1968) 49-50; ID., *Confucian Thought: Self-hood as Creative Transformation*, Suny, Albany (NY) 1989, 86-87.

<sup>47</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 12-1.

<sup>48</sup> Cf. YU-SHENG LIN, *The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy*, in *Monumenta Serica* 31/1 (1974-1975) 194: «In spite of the necessity of *Li*. For *Jen* (*Ren*) is an end, while *Li* is a means. The significance of *Li* resides in its function of assisting the cultivation and development of *Jen* (*Ren*); *Li* itself has no meaning, whereas *Jen* (*Ren*)’s value and meaning is independent of *Li*».

<sup>49</sup> Proprio per questo motivo Mencio dice che per conoscere la realtà ultima (Cielo) bisogna entrare nel profondo del cuore, imparando a conoscere allo stesso tempo la propria natura; cf. *Mencio*, Libro VII, A, 1: «Mencio disse: Colui che va in fondo al proprio cuore conosce la sua natura. Conoscendo la sua natura conosce il Cielo [...]».

<sup>50</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 7-29; *Zhung-yong*, cap 13: «[...] La Verità (Via) non è lontano dall’uomo. Se l’uomo segue una via lontano dalla natura umana, questa non può darsi la Via (Verità)»; *Mencio*, Libro VII, A, 4: «Agire sforzandosi d’essere benevoli: non si sarà mai più vicini alla ricerca della carità [...]».

attende e che avverte di essere proprio dove dovrebbe essere. Quando l'uomo lo realizza, si sente a suo agio come nella propria casa<sup>51</sup>.

Quando Confucio si riferisce al *Ren* (amore) come principio con cui ripristinare *Li* e controllare il proprio istinto, non pensa affatto che si debba seguire una norma imposta dagli uomini. Bisogna piuttosto seguire lo scopo finale dell'esistenza, cioè sottomettersi totalmente al "Tao del Cielo" non solo con l'azione ma prima ancora con il pensiero, non in un momento specifico, ma per tutta la vita, non solo esteriormente ma con l'accompagnamento di tutto il cuore. Occorre insomma una dedizione totale del "sé". Il Maestro accoglie il concetto di "Li" dalla cultura tradizionale della sua epoca nel significato di "disciplina rigorosa" per portare a compimento il Tao (Decreto) del Cielo attraverso il "Tao dell'uomo". L'uomo vi giunge con serenità<sup>52</sup> percorrendo un lungo cammino fino alla morte, portando un fardello pesante. Per questo è richiesta una volontà incrollabile con la quale sfuggire al male<sup>53</sup>, nonché grande senso di responsabilità e perseveranza.

Tutto ciò porta alla comprensione dell'atteggiamento reverente di Confucio nei confronti dell'uomo santo e caritatevole. Lui stesso dichiara di non essere degno di questo nome<sup>54</sup>, nonostante fosse considerato da tutti un santo: «Confucio disse: Come oserei pormi alla pari del santo e del caritatevole? Di esserlo mai mi sazio, di istruire gli altri mai mi stanco. Ciò può dirsi ma nulla di più. Hung-hsi disse: è appunto questo (non saziarsi e non stancarsi mai) che noi discepoli non riusciamo a imparare»<sup>55</sup>.

L'uomo caritatevole è una persona attendibile, risoluta, costante, semplice, umile, riverente in privato, sincera e attenta nell'esprimersi. Parla con lentezza, con un atteggiamento modesto senza espressioni artificiose. Non manifesta subito il proprio pensiero, ma con prudenza, solo dopo aver appreso ogni cosa circa l'argomento in questione. Vive nella saggezza per mezzo della pratica costante della virtù, anche se all'apparenza può sembrare uno sciocco<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 4-2.

<sup>52</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 8-7; 6-10.

<sup>53</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 4-4: «Se la volontà è tesa verso la carità (Ren), non può commettere il male».

<sup>54</sup> Confucio era un uomo sapiente e santo, malgrado ciò egli rifiutava tale dignità. Mencio paragona la virtù di Confucio perfino a quella della "Realtà suprema" per la sua eccellenza nella santità, per la sua purezza, responsabilità, carità ardente e capacità di armonizzare e la sua sapienza di adattare le alle circostanze (cf. *Mencio*, Libro V, B, 1). Importante notare che lo stesso Mencio dichiara, nella sua umiltà rispettosa verso Confucio, di non essere degno di questo titolo (cf. *Mencio*, Libro II, A). Anche Tzu-Ch'in, un discepolo di Confucio, lo considera come un santo per la sua virtù e saggezza, la quale nessuno potrebbe raggiungere, come non è possibile salire al Cielo con una scala (cf. *Lun-yu*, cap. 19-25); cf. *Zhung-yong*, cap. 32.

<sup>55</sup> *Lun-yu*, cap. 7-33.

<sup>56</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 1-3; 1-4; 17-17; 13-27; 17-14.

Alla base della sapienza si pone un tipo di conoscenza per la quale diventa connaturale giudicare il giusto come giusto e l'ingiusto come ingiusto. L'amore diventa "amore reale". L'uomo del *Ren* (carità), dotato di tale intuizione, è capace di amare o di detestare gli altri: «Confucio disse: Solo il caritatevole è capace di amare e di odiare gli uomini»<sup>57</sup>. Di solito gli uomini disapprovati da Confucio sono gli ipocriti, considerati "ladri di virtù": sembrano seguire le norme celesti (*Li*) con il volto dignitoso, ma in realtà lo fanno senza impegnarsi realmente, ma solo in funzione della loro convenienza e dei loro interessi; non mettono in pratica la morale spirituale e si comportano come gli uomini volgari<sup>58</sup> e i ladri che perforano o scavalcano le mura sempre con l'ansia d'essere scoperti<sup>59</sup>. Il criterio guida per l'uomo ideale è l'immediatezza nel mettere in pratica il Tao non appena ascoltato. Se ciò non avviene, non si è considerati degni di questo nome<sup>60</sup>, e nemmeno di parlare della Realtà ultima (Cielo) o di essere nella verità di se stessi.

In Mencio si parla dell'amore (*Ren*) come di un'entità misteriosa, fonte e principio di vita, potenzialità creativa<sup>61</sup>. Colui che si riferisce a *Ren*, rende manifesto ciò che il cuore dell'uomo è nella sua originaria purezza<sup>62</sup>. Per descrivere tale stato con un'analogia, Mencio lo paragona a quello di una persona che improvvisamente vede un bambino che sta per cadere in un pozzo pericoloso: il cuore orienta istintivamente a salvarlo non per ottenere una ricompensa da parte dei genitori né per qualche altro motivo soggettivo. Il cuore del soccorritore e quello del bambino in quel momento diventano uno. Si tratta cioè della partecipazione alle tragedie e alle sofferenze altrui<sup>63</sup> che Wang Shou-Ren (1472-1528) dilata fino a comprendere quelle situazioni in cui si vedono gli animali maltrattati oppure le piante recise o morenti senza acqua. La persona non sopporta tale dolore ma, facendolo proprio, lo percepisce come parte di se stessa<sup>64</sup>. L'unità tra l'"Io", il "Tu" e tutte le cose del mondo crea la consa-

<sup>57</sup> *Lun-yu*, cap. 4-3; cf. cap. 6-28.

<sup>58</sup> Il canone *Zhung-Yong* scrive a proposito della qualità dell'uomo volgare contrapponendolo all'uomo saggio (ideale): «Chung-Ni (Confucio) disse: Il saggio si attiene al giusto mezzo, l'uomo volgare lo contrasta. Il saggio pratica il giusto mezzo e, da saggio, vi si mantiene in ogni circostanza: l'uomo volgare contrasta il giusto mezzo e, da uomo volgare, non evita e non teme nulla» (*Zhung-yong*, cap. 2).

<sup>59</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 17, 12; cap. 17, 13: «Confucio disse: Gli ipocriti da villaggio sono ladri di virtù». Chu Hsi commenta questo brano: «È sincero da villaggio colui che segue la corrente e si unisce per essere adulato dalla sua generazione: perciò, tra i villici egli solo ha l'appellativo di sincero per sua apparenza di virtù, che non virtù ma anzi porta confusione nella virtù, il Maestro (Confucio) lo chiama "ladro di virtù" e lo detesta profondamente».

<sup>60</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 4-5; cap. 11, 21.

<sup>61</sup> Questo argomento si trova approfondito in A. WALEY, *The Analects of Confucius*, Random House, Modern Library, New York 1938, 28.

<sup>62</sup> Cf. *Mencio*, Libro VI, A, 10.

<sup>63</sup> Cf. *Mencio*, Libro II, A, 6.

<sup>64</sup> Cf. SHOU-REN WANG, *Wang-Wen-Cheng-Kung-Chuan-Shu (Opere complete di Wang Shou-Ren)*, vol. 26.

pevolezza di essere un unico corpo e fonda la tendenza a salvare e donare vita agli altri ad ogni costo, anche sacrificando se stessi<sup>65</sup>. Bisogna lasciar scorrere tra il mio cuore e quello degli altri la pura vitalità della Realtà ultima, cioè del Decreto, che suscita quei germi vivificanti e rinnovanti. Solo così l'uomo ritrova la sua natura originaria che lo rende sapiente e caritatevole.

Lungo il percorso per definire il concetto di sapienza e di amore nel pensiero confuciano si è già notato come *Zhi* (sapienza) e *Ren* (amore) siano inseparabili. Quest'unità si trova descritta nel *Ta-xue-wen* (*Questioni relative al Grande Studio*)<sup>66</sup> sotto il profilo della conoscenza innata: «Manifestare la conoscenza innata significa stabilire la natura dell'unità del Cielo e della Terra e di tutte le cose; amare il prossimo significa manifestare e mettere in funzione quest'unità». In questo contesto, *Ren* (amore) non è altro che l'espressione concreta dell'applicazione pratica della conoscenza innata (sapienza), il suo principio vivificante ed allo stesso tempo il principio “vivificante continuato” della Realtà ultima. Per esempio, tutti sono concordi e consapevoli che è necessario e doveroso rispettare e onorare i genitori. Tali principi sono come germi incisi nella conoscenza innata, ma solo la pratica concreta (amore) diventa la vera e reale forma di conoscenza. A questo punto la conoscenza innata, “realtà a-priori”, diventa “capacità innata” e *Ren* (amore) appare come la sapienza perfetta.

La dimensione dell'amore inteso come compimento della sapienza<sup>67</sup> si allarga a ogni creatura senza discriminazione alcuna, e a tutto l'universo. Chu-Hsi (1130-1200) paragona tale capacità di dare vita a tutti senza discriminazione, all'energia mite e primaverile che vivifica ogni creatura. L'intero eco-sistema cosmico va vivificato e animato al di là di ogni barriera di razza e di categoria. Non deve essere limitato ai propri genitori, ai fratelli e alle sorelle, a coloro insomma con cui si ha un legame di consanguineità, ma s'espande verso padri, madri, fratelli e sorelle di tutti gli uomini<sup>68</sup>. Secondo il modello dei cerchi concentrici si allarga anche ai monti, agli uccelli e tutti gli animali,

<sup>65</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 15, 8: «Confucio disse: Un letterato di ferma volontà e un uomo del Ren (carità) non cercano la vita a danno della carità. Affrontano la morte per realizzare la carità».

<sup>66</sup> Secondo Wang Shou-Ren lo scopo del canone *Grande Studio* sta nel dare rilievo all'amore che è presente nella natura umana e costruisce un unico corpo tra “Io” e “Tu”, e tutte le cose del mondo. Per un approfondimento di questo argomento rimando a WING TSIT-CHAN, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writing by Wang Yang-Ming (Wang Shou-Ren)*, Columbia University Press, New York 1963, 269-280.

<sup>67</sup> Simile espressione dell'inseparabilità tra semi potenziali (conoscenza) e loro realizzazione (azione) si trova nell'idea del neo-confuciano Wang Shou-Ren (1472-1528) secondo il quale «la conoscenza è l'inizio dell'azione; l'azione è il compimento della conoscenza». Cf. CH'UN-HSI-LUN (*Registrazione delle istruzioni sulla Vita Pratica*), vol. I: «Non esiste un tipo di conoscenza che non (possa essere) tradotto in azione; infatti se esistesse non sarebbe affatto conoscenza».

<sup>68</sup> Cf. SHOU-REN WANG, *Ch'uan Hsi Lu (Raccolta di Istruzione)*, vol. B, 142; 181; 183.

alle erbe e agli alberi, agli spiriti e agli dei. La pietà filiale raggiunge perfino i genitori universali ed esorta ad amare indistintamente qualsiasi creatura nella vita quotidiana. Ch'ang-Tsai (1020-1070), un neo-confuciano, considera il Cielo come padre, la Terra come madre, tutti gli uomini come fratelli e sorelle. Tutte le creature, a partire dall'uomo, fanno parte del Grande corpo<sup>69</sup>. Il cuore dell'uomo diventa allo stesso tempo cuore di ogni creatura; anzi l'uomo è il cuore di tutte le creature<sup>70</sup>.

La dimensione olistica della saggezza e dell'amore permette di cercare una visione più completa in cui ogni forma di vita è preziosa e non deve essere mai distrutta; al contrario, dovrebbe essere amata, vivificata e santificata. In effetti, sapienza e amore, avendo la stessa essenza misteriosa e l'energia armoniosa della Realtà ultima, svolgono il ruolo di creatore e vivificatore del mondo<sup>71</sup>. Sono capaci di prendersi cura di tutte le creature presenti nel cosmo. Il Confucianesimo, quindi, considera il proprio principio fondamentale come chiave di lettura di tutta la realtà.

Quando l'uomo vive quest'unità intima, il suo essere diventa stabile, coraggioso, pieno di fiducia nell'ascoltare il *Tao*, libero da ogni preoccupazione<sup>72</sup> anche in situazioni critiche. La santità vissuta in questo mondo, si compie nel servire con dedizione totale, ponendo l'attenzione sul momento presente e sul servizio ai popoli e per i popoli. Il santo si compiace nel portare al massimo grado il Decreto, nell'assumere decisamente il suo ruolo di ristabilire l'ordine e di portare pace all'intero mondo, orientandosi soprattutto verso responsabilità di tipo governativo, in cui più strettamente si richiede il mantenimento dei più alti valori morali e spirituali.

### 3. La sapienza nella politica

Governare il popolo è una grande impresa affidata dal Cielo che richiede una conoscenza precisa del "Decreto". Perciò la politica viene considerata

<sup>69</sup> Cf. CH'ANG-TSAI, *Zheng Meng Xi Ming (Iscrizione occidentale)*, in Chuang- Zi- Quan -Shu (*Raccolta delle Opere del Maestro*), vol. II.

<sup>70</sup> Cf. SHOU-REN WANG, *Wang-Wen-Cheng-Kung-Chuan-Shu (Opere Complete di Wang, Shou-Ren)*, vol. 6.

<sup>71</sup> Cf. ID., *Ch'uan Hsi Lu (Raccolta di Istruzione)*, vol. C, 261.

<sup>72</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 9-28: «Confucio disse: il sapiente non ha incertezza, il caritatevole non ha ansie, il coraggioso non ha timori». Che non si coltivassero le virtù e non si mettessero in pratica era l'unica vera preoccupazione per Confucio. Cf. *Lun-yu*, cap. 7-3: «Confucio disse: "Non coltivare la virtù, non analizzare ciò che hai appreso, dire un giusto principio e non essere capace di attuarlo, non riuscire ad emendarsi dei difetti: sono le mie preoccupazione"». Per questa umile preoccupazione Confucio non vuol essere chiamato saggio. *Lun-yu*, cap. 14-30: «Tre sono le vie del saggio di cui io non sono capace: essendo caritatevole non ha ansia, sapiente non ha incertezza, coraggioso non ha timore».

come un prolungamento della stessa linea di perfezione del sé. La base sia del “Tao dell’uomo” che del “Tao della politica” sta nel Cielo, compimento finale dell’uomo. Per raggiungere la perfezione del sé e il compimento dell’uomo.

La figura del sovrano, considerato “Figlio del Cielo”, assume valenza paradigmatica in ordine all’“uomo santo” in quanto è proprio del re governare il popolo e quindi, poiché svolge azione politica, lo stesso sovrano è orientato al compimento del sé.

Nel pensiero dell’antica Cina solo il “Figlio del Cielo” poteva ricevere il Decreto. Invece la dottrina etico-morale e spirituale di Confucio afferma che qualunque persona può ottenere tale titolo, se riesce a conquistare il popolo con la pratica della virtù e dell’amore<sup>73</sup> in cui il Cielo manifesta il suo Decreto (Tao). Da questo punto di vista, se il sovrano non fosse all’altezza del suo compito per mancanza di qualità etico-morali tanto nei rapporti umani che nella sua azione di governo, il popolo avrebbe il pieno diritto di ribellarsi e di rimuoverlo, avendo egli perduto il Decreto del Cielo.

Il governo deve essere gestito da persone virtuose e sapienti<sup>74</sup>, ossia da uomini del *Ren* (carità) che abbiano realizzato la virtù innata, chiamata “nobiltà celeste”. C’è una continua interazione fra la ricerca dell’armonia interiore e quella sociale, fra la coltivazione della persona e la sua responsabilità politica. Confucio, ben consapevole di questa grande responsabilità, pur avendo raggiunto già a quarant’anni<sup>75</sup> una conoscenza e una fede incrollabile nel Cielo, solo intorno ai cinquanta intraprende l’attività politica e assume alcuni incarichi di Stato.

Il Maestro propone un ideale di prudenza ed esperienza tali per cui è possibile pensarsi in grado di sostenere il governo del mondo solo dopo aver messo in ordine la propria vita. Qualsiasi attività politica procede dal governo di sé stesso e presuppone la purificazione: «per ordinare lo stato è necessario regolare prima la propria famiglia, regolare la famiglia consiste nel perfezionare la propria persona»<sup>76</sup>.

La sapienza consiste nel comprendere che un uomo incapace di regolare la propria famiglia non può essere in grado di governare gli altri. Non

---

<sup>73</sup> Per un approfondimento dell’argomento si veda S. LEY, *The Analects of Confucius: Analects, trans. and notes*, Everyman’s Library, London 2000, XXVI/VII, 105-107, 130-131; P.A. BOODBERG, *The Semasiology of some primary Confucian Concepts*, in *Philosophy East and West* 2(1953) 320-322.

<sup>74</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 31.

<sup>75</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 2-4: «Confucio disse: A quindici anni la mia volontà fu rivolta allo studio, a trenta fui fermo (nei propositi), a quaranta non ebbi più incertezze, a cinquanta compresi i decreti del Cielo, a sessanta il mio orecchio divenne un organo obbediente (perché capace di ascoltare), a settanta segui i desideri del mio cuore senza uscire di squadra».

<sup>76</sup> *Ta-xue (Grande Studio)*, cap. 9; 10.

essendosi perfezionato nel gestire le situazioni personali, non può governare gli altri, o addirittura ordinare l'impero, dal momento che il fondamento dell'impero sta nello Stato, il fondamento dello Stato sta nella famiglia, il fondamento della famiglia in sé stesso<sup>77</sup>. Perciò la sapienza è considerata uno dei tre principi ai quali l'uomo politico deve orientare la propria azione<sup>78</sup>. L'armonia di un impero e di una società dipendono dal rispetto delle tradizioni familiari, codificate nella pietà filiale, considerata la forma più alta di amore. La guida dello Stato deve essere il risultato dell'osservanza dei più alti valori etico-morali.

Nell'"ascolto del Tao" (Decreto), il sovrano svolge due compiti. Sapendo che tutti gli uomini sono fratelli, si prende anzitutto cura del popolo assicurando la tranquillità attraverso l'auto-perfezionamento<sup>79</sup>, in quanto qualunque ruolo di governo politico è sempre accompagnato dall'esempio della virtù personale. In secondo luogo, non essendo sufficiente soltanto l'esempio e la testimonianza dei benefici del Cielo, deve guidare il popolo verso una situazione migliore, attraverso l'educazione e la correzione del male.

La saggezza del governo consiste nel fatto che ogni amministrazione in primo luogo deve cercare di ottenere la fiducia del popolo, senza la quale è impossibile qualsiasi forma di buona amministrazione. In un certo senso la posizione del popolo è più eminente di quella dei ministri e perfino dello stesso sovrano. Mencio sostiene: «Il popolo è il più prezioso. Dopo di lui viene lo Stato, mentre il sovrano è il meno importante»<sup>80</sup>. Il sovrano non può agire a proprio piacimento e neanche decidere da solo. L'uomo può soltanto proporre al Cielo, ma non può costringere il Cielo a conferirgli un ruolo importante. Il potere del sovrano non viene da sé stesso, ma dal Cielo. Il valore dell'opinione del popolo è collegato direttamente al Cielo; il Cielo esprime il suo Decreto attraverso i popoli: «Il Cielo vede ciò che vede il popolo, il Cielo sente ciò che sente il popolo»<sup>81</sup>.

Per questo motivo Confucio critica gli amministratori degli stati della sua epoca, chiamati "piccoli uomini" che non meritano neppure di essere menzionati. Il suo giudizio deriva dalla constatazione di quanto il loro dominio fosse

<sup>77</sup> Cf. *Mencio*, libro IV, A, 5.

<sup>78</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 20: «Confucio disse: Amare lo studio avvicina alla sapienza, praticare con ardore avvicina alla carità, conoscere la vergogna (per i propri difetti) avvicina al coraggio. Chi conosce questi tre principi sa come perfezionare la propria persona; sapendo come perfezionare la propria persona sa come governare gli altri; sapendo come governare gli altri sa come porre in ordine l'impero, lo Stato e la famiglia [...]».

<sup>79</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 14-45.

<sup>80</sup> *Mencio*, Libro VII, B, 14.

<sup>81</sup> *Shu-jing (Libro dei Documenti)*, parte IV (*Documenti degli Zhou*), cap. 2-3; cf. *Mencio*, Libro V, A, 5.

esercitato attraverso il terrore e la vessazione del popolo e di come la legge e i castighi fossero strumenti per soddisfare ogni tipo di brama.

Il Maestro insiste sul fatto che il governo deve essere fondato sulla virtù e non solamente sulle leggi<sup>82</sup>; solo così il popolo può sviluppare il senso della vergogna, mentre rimane paralizzato da una politica basata soltanto sull'osservanza delle leggi. S'intravede in questa constatazione uno dei principi al quale Mencio attribuisce grande importanza e che costituisce il fondamento dell'azione etico-morale. Solo quando l'uomo attraverso la riflessione sui suoi comportamenti sbagliati, è in grado di vergognarsi, può avere la possibilità di trasformare il male nel bene<sup>83</sup>. Nel *Lun-yu* Confucio asserisce: «che l'uomo sapiente deve vergognarsi quando riceve gli emolumenti delle magistrature nello Stato quando lo Stato non segue il Tao (Via) del Cielo»<sup>84</sup>.

L'uomo sapiente sa che il Tao (Via) non diventa vera sapienza se non quando viene realizzata in modo attivo nella giustizia, la quale è il criterio principale dell'agire umano. La giustizia viene considerata la mediazione del Decreto nella situazione individuale in cui concretamente si realizza. Tuttavia la giustizia non deriva dalle leggi rigide e severe o dalle norme esteriori, ma dai valori interiori e celesti, a partire dai quali si realizza l'amore. Governare significa quindi esercitare la benevolenza nell'offrire il nutrimento al popolo e la giustizia nel comandarlo.

Per seguire il principio del Decreto, continuamente vivificante, Confucio presenta uno stile di vita caratterizzato dalla bontà e dalla virtù, anche nei confronti di chi ha commesso un grave reato che però non va punito con la morte. Il Maestro vuole aiutare a comprendere che la sapienza è contraria alla comune logica umana e che trova la sua manifestazione nella non-violenza: «Chi K'ang-tzu interrogò sul governo, dicendo: Che ne diresti di uccidere tutti i perversi in modo che prevalgano i virtuosi? – Se tu governi – rispose Confucio – a che serve uccidere? Desidera il bene e il popolo sarà buono perché la virtù dell'uomo saggio (sovrano) è il vento, la virtù dell'uomo comune è l'erba: quando sull'erba trascorre il vento, l'erba certamente si piega»<sup>85</sup>. Una persona che vive la giustizia nella benevolenza viene rispettata da tutti e può unificare l'intero impero, mentre colui che fa uso della potenza, fingendo di agire secondo carità, sarà un uomo fallito<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 2-3. «Se lo guidi con le leggi e lo rende uniforme con le punizioni, il popolo le scanserà e non conosce vergogna. Se lo guidi con la virtù e lo rendi uniforme con i riti, conoscerà la vergogna e perverrà (al bene)» (*Mencio*, Libro VII, A 6).

<sup>83</sup> Cf. *Mencio*, Libro VII, A, 6; libro VII, 7.

<sup>84</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 14-1.

<sup>85</sup> *Lun-yu*, cap. 12-19.

<sup>86</sup> Cf. *Mencio*, Libro I, A, 6; libro II, A, 3; Libro VII, B, 13.

Mencio segue la stessa linea. La guida politica è indubbiamente competenza di uomini che praticano la perfetta sapienza, cioè *Ren* (carità). Il cuore non tollera una sofferenza troppo grande, soltanto una politica basata sull'amore compassionevole verso tutti, diversamente da un governo tirannico e crudele, può ristabilire i valori individuali e familiari. Mediante l'ordine del Decreto si può istaurare uno Stato sereno, giusto ed equilibrato. Coltivare un cuore che non tollera la sofferenza degli altri (perfino anche degli animali), non è altro che il "Tao (via) del sovrano" che tutti i sovrani devono percorrere:

«Il suddito (Mencio) ha inteso raccontare [...] che mentre il re era seduto [...] vide in strada un uomo che seguiva un bue. Il re, allora, rivolto a quell'uomo disse: "Dove va questo bue?" e quell'uomo rispose: "Lo porto dove dovrà essere sacrificato per poter consacrare la campagna con il suo sangue". Ma il re disse a quell'uomo: "Lascialo andare. Non posso sopportare il suo terrore, perché è come vedere un innocente condotto al supplizio". Il saggio ha verso gli animali una grande attenzione e non sopporta vederli morire. Soffre nel mangiare la carne degli animali se sente le loro urla, per questo si tiene lontano dalle cucine».<sup>87</sup>

In un governo basato sull'amore, il sovrano deve lavorare, prima di tutto, prendendosi cura di orfani, vedove, poveri, delle persone più deboli ed emarginate dalla società; deve procurare loro i mezzi materiali e il necessario per il popolo. Con la sapienza deve intuire e discernere tutto ciò che impone fatiche inutili o semplicemente inopportune. Agendo in questo modo, impara a governare con tanta umiltà; diventa capace di assumere la responsabilità di affrontare, quando accade nel suo impero, una carestia provocata dal cambiamento del clima: la colpa non deve ricadere sul popolo, ma solo sulla sua persona, anche se viene revocato il suo Mandato (Decreto) dal Cielo<sup>88</sup>.

In altre parole, il sovrano perfetto non dilapida nulla a proprio favore, ma si dedica soltanto al benessere del popolo. Solo quando il popolo si trova nell'abbondanza lo sarà anche il sovrano, e viceversa. È importante che siano garantiti al popolo il nutrimento e la possibilità di vestirsi, dato che senza l'assicurazione minima dei beni materiali sarà difficile che ci sia uno sviluppo della coscienza morale. Con i provvedimenti finalizzati a garantire le risorse indispensabili all'esercizio della vita quotidiana, viene sollevato lo spirito dall'angustia, e non si provocano risentimenti da parte del popolo. I giovani, per esempio, quando vivono in un periodo di abbondanza sono più inclini a

---

<sup>87</sup> Mencio, Libro V, A, 7.

<sup>88</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 20-1; 20-2.

lasciarsi guidare verso il bene; nel tempo dell'indigenza tendono a ribellarsi e perfino a praticare il male<sup>89</sup>.

Per quanto riguarda il secondo dovere del governare, solo un uomo politico di grande virtù è capace di correggere gli altri convincendoli, senza bisogno di costringerli con l'uso della forza. Il sovrano che "ascolta il Tao" riesce ad acquisire una sapienza acuta e l'abilità che consente di riconoscere gli uomini giusti. Questa capacità viene indicata da Confucio come forma di sapienza<sup>90</sup> e si riferisce a quelle situazioni in cui il governo assume i ministri in base alle qualità della persona, designando così "uomini buoni da collocare in buoni posti"<sup>91</sup>. Nella misura in cui sono scelti i giusti, gli onesti e i retti, spariscono ovviamente i corrotti e i disonesti e, di conseguenza, il popolo impara a correggersi da solo seguendo la giusta via. In questo caso correggersi non è altro che governare<sup>92</sup>. Grazie alla potenza dell'imitazione del Cielo e del proprio prestigio personale, le decisioni del sovrano sono accettate e messe in pratica dal popolo. La correttezza si diffonde e la sua fama scorre più veloce dei corrieri che portano un ordine imperiale<sup>93</sup>.

Perseguire nell'atto di governare il fine dell'"ogni cosa al giusto posto" è un altro modo per realizzare la giustizia; in effetti ciascuno deve compiere scrupolosamente i propri doveri e svolgere i propri compiti specifici in rapporto a ruoli sociali ben determinati: «Il principe faccia il suo dovere di principe, il ministro quello di ministro, il padre compia i suoi doveri di padre, i figli quelli di figlio»<sup>94</sup>, come a dire che il ministro dovrebbe essere dotato di tutte le qualità costruttive che sono richieste al ministro. Ognuno ha il dovere di conformarsi al modello ideale riferito al proprio ruolo, in un esercizio vitale chiamato "rettifica dei nomi"<sup>95</sup>. Tutte le cose vanno sistemate nel "posto giusto" e il loro pieno sviluppo deve venire attentamente curato<sup>96</sup>, il che significa fondarsi sui principi etico-morali e spirituali trasmessi dal Cielo.

<sup>89</sup> Cf. *Mencio*, Libro VI, A, 7; *Lun-yu*, cap. 12-19.

<sup>90</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 12-22: «Fan Ch'ih interrogò sul *Ren* (carità). Confucio disse: Amare gli uomini. Il discepolo chiese della sapienza. Conoscere gli uomini: rispose Confucio».

<sup>91</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 20: «Perciò l'arte del governo consiste nel guadagnarsi gli uomini, nell'attirare ministri virtuosi con le qualità della propria persona, nel perfezionare il Tao (via) con il *Ren* (carità)». Nello stesso capitolo si trovano anche nove norme di condotta per coloro che governano l'impero, lo stato e la famiglia.

<sup>92</sup> Cf. *Lun-yu*, cap. 12-17: «Cosa è governo? Governare è correggere. Se induci il popolo a correggersi, chi oserà non correggersi?».

<sup>93</sup> Cf. *Mencio*, Libro IV, A, 20; Libro II, A, 1.

<sup>94</sup> *Lun-yu*, cap. 12-11.

<sup>95</sup> Cf. *Lun-Yu*, cap. 13-3: «Tzu-lu disse: Se il principe di Wei ti affidasse il governo, cosa fareste come prima cosa? Il maestro: Rettificare i nomi, senza dubbio».

<sup>96</sup> Cf. *Zhung-yong*, cap. 1.

Sia nella testimonianza che nella correzione il sovrano diventa padre di tutto il popolo, è assimilato al Cielo nella misura in cui ama incondizionatamente i propri figli e trasforma il mondo intero in una sola famiglia.

La sapienza confuciana nella dimensione della purezza, della responsabilità e della capacità di adattarsi e armonizzare le circostanze, è strettamente legata alla santità, come in una grande sinfonia dove non è possibile distinguere tra il suono delle campane e lo scuotimento delle pietre, anche se il suono delle campane si trova all'inizio e lo scuotimento delle pietre al compimento della sequenza musicale. Lo stesso concetto si può porre descrivere anche attraverso l'immagine del tiro con l'arco: raggiungere il bersaglio dipende senz'altro dalla forza (santità; vitalità), ma colpire il centro è possibile solo a un'abilità misteriosa (sapienza), nascosta nel cuore dell'uomo<sup>97</sup>.

Grazie all'insegnamento e alla testimonianza di uomini sapienti e santi, la persona può seguire la vitalità creativa del Cielo, dalla quale il cuore viene inondato. Ognuno può essere trasformato nella misura in cui si pone in armonia con il cosmo che lo circonda, mentre porta a compimento la missione di condurre alla realizzazione il Decreto nella società. In quest'ottica, i sapienti, i caritatevoli (uomini del *Ren*) e i santi confuciani svolgono il ruolo di profeti. Non sono soltanto annunciatori, ma portatori effettivi di speranza, armonia e gioia. L'origine dell'ideogramma cinese di "armonia" deriva dalla musica (*Yue*) e ha la stessa grafica di "gioia" (*Le*), anche se c'è divergenza rispetto alla pronuncia: "La musica (l'armonia) è gioia". La Sapienza conduce alla gioia come la musica. Ogni persona umana, quando sa vivere in pieno la gioia celeste e permane in essa, sia nella felicità che nella tribolazione<sup>98</sup>, può partecipare al ruolo del Decreto, Spirito vitale e originario: diventa così rivelatrice del Cielo, e dovunque passa trasforma, santifica e vivifica tutti gli esseri poiché si è conformata a tutto il cosmo<sup>99</sup> e il suo essere diventa così "sede della sapienza".

Jae-Suk Lee  
lee@pul.it  
Via Caipoli, 1  
00010 Galliciano (RM)

<sup>97</sup> Cf. *Mencio*, Libro V, B, 1.

<sup>98</sup> *Lun-yu*, cap. 4-2: «Confucio disse: Chi manca d'amore (*Ren*) non può restare a lungo nelle tribolazioni né permanere in pieno nella felicità».

<sup>99</sup> Cf. *Mencio*, Libro VII, A, 13.

### *Summary*

The notion of wisdom in the Confucian tradition obviously deserves a very wide and complex study. For this article, its formative elements have been limited to the original notion of Confucianism (*Ru-Chiao*) according to its own definition as a “teaching of wise and holy men on the highest truth”. The ethical-moral and spiritual values of wisdom have been considered under a salvific perspective as harmony within oneself, with others and with the entire universe. These facets can be studied from some of the major canons, such as *Lun-yu* (Dialogues), *Zhung-yong* (Doctrine of the Mean), *Ta-xue* (Great Learning), as well as from the teachings of Mencius and some neo-Confucian philosophers. Wisdom appears as closely connected to “listening to the Tao”. Its manifestation in the world presupposes a knowledge of the Decree of Heaven as well as a consideration about human nature. As constitutive aspects of human existence, the virtues of love and wisdom meet in the heart of each person. Particular attention is given to the role of wisdom in the cosmic ecosystem and to its close relationship with public and political life.



# L'UOMO BIBLICO DINANZI AL MISTERO DEL NASCONDIMENTO DI DIO

*Angela Maria Lupo\**

## *Premessa*

Il dramma dell'uomo moderno non è tanto il nascondimento di Dio ma il fatto che egli non soffra più di quest'assenza; è l'illusione di sentirsi arrivati, di ritenersi soddisfatti potendo fare a meno di Dio, avendo eliminato dal cuore ogni desiderio di ricerca di Lui, del suo volto, della sua presenza nella storia e nella propria vita.

«Il tuo volto, Signore, io cerco. Non nascondermi il tuo volto» (*Sal 27,18*): questa struggente invocazione del salmista dovrebbe risuonare sulle labbra di ogni uomo per il quale la verità non può mai essere qualcosa da possedere, ma Qualcuno da cui essere posseduti completamente, è un aprirsi alla rivelazione di Dio nella storia, uno svelarsi che nonostante tutto vela; quindi un velarsi nuovamente, un *absconditus in revelatione* e al contempo un *revelatus in absconditate*, secondo il famoso adagio luterano<sup>1</sup>.

Attraverso l'analisi di alcuni testi dell'Antico Testamento considereremo quale atteggiamento l'uomo assume dinanzi al mistero di Dio che si nasconde e che, anche quando esce dal nascondimento per farsi conoscere, continua a rimanere nascosto perché non cessi mai da parte dell'uomo la ricerca di Lui, del suo volto continuamente nuovo e diverso. L'esperienza del nascondimento di Dio sembra essere stata parte integrante della fede d'Israele a partire dai primi tempi; sorprendentemente a tale tema è stata data pochissima attenzione, come si evince dai contributi che sono assai limitati; di conseguenza la sua importanza per la teologia dell'AT deve essere ancora elaborata in maniera sistematica<sup>2</sup>. Lo studio più completo al quale nel corso della nostra indagine

---

\* Membro della Cattedra *Gloria Crucis*, PUL.

<sup>1</sup> Sull'uso del termine in Lutero, cf. J. DILLENBERGER, *God Hidden and Revealed*, Muhlenberg Press, Philadelphia 1953.

<sup>2</sup> Il tema del nascondimento dalla prospettiva del giudaismo è stato analizzato da M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Mondadori, Milano 1990.

faremo riferimento è di Balentine<sup>3</sup>; esso solleva delle questioni interessanti che meriterebbero maggiore attenzione da parte degli studiosi.

Il tema del nascondimento ripercorre tutto l'AT: nelle narrazioni della peregrinazione nel deserto è la mancanza di cibo e di acqua che spinge Israele a mettere in discussione la presenza di Dio; nei salmi di lamento è l'esperienza della sofferenza ingiusta che porta il credente ad accusare Dio di essere incoerente nel modo di trattare il suo popolo; con i profeti il nascondimento di Dio s'identifica con il suo allontanamento da Gerusalemme; per gli scrittori sapienziali il nascondimento dell'opera di Dio è un problema derivante dalla natura frammentaria della comprensione umana<sup>4</sup>.

Non potremo considerare tutti i testi in cui è presente tale tema, ma dall'analisi di alcuni più significativi emergerà che il nascondimento è indice di un'assenza-presenza di Dio nella storia umana, rimanda cioè al rivelarsi di colui che è percepito come nascosto.

### *1. Il mistero del nascondimento di Dio*

Tutta la Scrittura testimonia, attraverso una grande varietà di forme letterarie, che Dio si manifesta e si fa conoscere: l'esperienza di Dio del popolo d'Israele è quella del Dio rivelato. Tuttavia, sebbene Dio è confessato come colui che salva Israele dalla schiavitù d'Egitto, al contempo si manifesta come nascosto nel rapporto di salvezza che realizza con il suo popolo, ma ciò non significa che sia assente e inattivo: Egli si rivela nel nascondimento non lasciandosi mai possedere dall'uomo.

Un grande lettore della Scrittura, Pascal<sup>5</sup>, ha rilevato molto bene l'importanza del tema del nascondimento, anzi per lui *Deus absconditus* è lo stesso Nome che Dio si dà: «Toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable, et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante»<sup>6</sup>.

Il nascondimento di Dio è un fenomeno complesso e difficilmente definibile; è una ricca metafora dell'essere e dell'agire di Dio che si rivela e al

<sup>3</sup> Cf. S.E. BALENTINE, *The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford 1983. Cf. anche D.J. HALL, *Lighten Our Darkness: Toward an Indigenous Theology of the Cross*, Fortress Press, Philadelphia 1976; L. PERLITT, *Die Verborgenheit Gottes*, in H.W. WOLFF (Hg.), *Probleme biblische Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1971, 367-382; S. TERRIEN, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, Harper and Row, New York 1978.

<sup>4</sup> Cf. G. VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975.

<sup>5</sup> Cf. L. GOLDMANN, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris 1959, 191.

<sup>6</sup> B. PASCAL, *Ouvres complètes*. Présentation et notes de L. Lafuma, Éditions du Seuil, Paris 1963, 531.

contempo fa percepire la sua assenza, è presente ma è anche lontano, inaccessibile. È l'uomo religioso a vivere questa esperienza paradossale del mistero della trascendenza di Dio, il fedele che è messo a confronto con il Dio nascosto, che è atterrito dinanzi all'apparente lontananza del Dio vivente. Sia l'orante sia il profeta, a causa della loro vicinanza e familiarità con Dio, percepiscono più intensamente l'apparente assenza della presenza di Dio e reagiscono a tale contraddizione. Tutto ciò apparirà con estrema chiarezza dall'analisi di alcuni testi nei quali sono presenti i verbi fondamentali che esprimono quest'importante tema teologico.

Nell'AT il campo semantico che fa riferimento al nascondimento di Dio è vasto; le principali radici verbali utilizzate sono: סתר (37x); עלם (11x), צפן (5x), כהר (1x), חבה (1x). Nei testi in cui compaiono tali forme verbali Dio è il soggetto del verbo 55 volte, mentre in altri testi si parla di persone che si nascondono dinanzi a Dio: *Gen* 3,8 in cui Adamo ed Eva si nascondono dalla presenza di Dio dopo aver mangiato dell'albero di cui non dovevano mangiare; *Gen* 4,14 in cui Caino si nasconde dalla faccia di Dio dopo aver ucciso Abele; *Am* 9,3 in cui le persone cercano di nascondersi al giudizio di Dio; *Is* 2,20 in cui il profeta ammonisce Israele di nascondersi dal terrore di Dio nella polvere<sup>7</sup>.

Quando Dio è il soggetto del verbo di nascondimento, il destinatario più frequente dell'azione di Dio è Dio stesso: in 33 casi è descritto nell'atto di nascondere se stesso o parte di sé (il volto, gli occhi, le orecchie); in 14 passaggi Dio è descritto nell'atto di nascondere un'altra persona; in 8 casi l'azione è diretta verso un oggetto inanimato di varia natura: comandamenti, informazioni, iniquità.

Statisticamente il verbo di nascondimento più frequentemente utilizzato avente Dio come soggetto è סתר e in 26 casi fa riferimento al nascondimento del volto di Dio<sup>8</sup>. La questione che considereremo è se il nascondimento di Dio sia un'indicazione della sua ira, un'espressione del suo giudizio sul peccatore e se abbia una durata limitata, oppure sia al contempo una rivelazione del suo mistero di cui nessun uomo si potrà mai appropriare. Ci chiediamo allora: perché Dio si nasconde? Certamente in vari testi è segnalata la negatività del nascondimento di Dio che, conseguente al peccato dell'uomo, comporta delle ripercussioni negative sul singolo o sul popolo che percepiscono ciò; in altri testi emerge invece che l'operare di Dio nella storia è solitamente e paradossalmente un agire nascosto: Dio si nasconde nella storia anche quando

<sup>7</sup> Cf. S.E. BALENTINE, *The Hidden God*, 3ss.

<sup>8</sup> Cf., «סתר», in L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER (edd.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, Brill, Leiden-New York 1995, 771-772.

si manifesta con la sua potenza, è al contempo vicino e lontano, presente e assente, rivelato e nascosto.

## 2. «Veramente tu sei un Dio che si nasconde» (Is 45,15)

Il punto di partenza della nostra indagine è l'affermazione che troviamo in Is 45,15, unica nel suo genere e di una grande portata teologica, perché evidenzia un modo di agire di Dio, che ama nascondersi. Tale affermazione è inserita in un oracolo che si estende dal v. 14 al v. 17 e costituisce un'unità letteraria distinta da ciò che precede e da ciò che segue<sup>9</sup>:

<p>14 כֹּה אָמַר יְהוָה יָדַע מִצְרַיִם וְסַחֲרֵי כוֹשׁ וּסְבָאִים אֲנָשֵׁי מִזְדָּה עֲלִידָה יַעֲבֹרוּ וְלִךְ יִהְיוּ אַחֲרָיִךְ וְלֹכּוּ בְיָדֶיךָ יַעֲבֹרוּ וְאֵלֶיךָ יִשְׁתַּחֲוּוּ אֵלֶיךָ יִחַפְּלֻלוּ אֲדָךְ בְּךָ אֵל וְאֵין עוֹד אֱלֹהִים: 15 אִכֵּן אֵתָּה אֵל מְסֻתֶּר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ: 16 בּוֹשׁוּ וְנִסְתַּמְּמוּ כָּל־יְהוּדָה הַלְכוּ בְּכִלְמוֹת חַרְשֵׁי צִירִים: 17 יִשְׂרָאֵל נִשְׁעָה בִּיהוָה תִּשְׁתַּעַת עוֹלָמִים לֹא תִבְשׁוּ וְלֹא תִכְפְּלוּ עַד-עוֹלָמֵינוּ עַד:</p>	<p><sup>14</sup> Così dice Jhwh: «La fatica dell'Egitto e la merce di Etiopia e i sabeï, uomini di statura, passeranno a te, e a te saranno, dopo te andranno, con le catene passeranno, a te si prostreranno, a te pregheranno: certo con te è Dio e non ce n'è più, non ci sono dei».</p> <p><sup>15</sup> Veramente tu sei un Dio nascosto, Dio d'Israele salvatore.</p> <p><sup>16</sup> Saranno svergognati e saranno confusi tutti loro insieme, andranno con ignominia gli artigiani di idoli.</p> <p><sup>17</sup> Israele sarà salvato da Jhwh con salvezza perenne, non sarete svergognati né confusi per i secoli eterni.</p>
---	--

Alcuni commentatori collegano il brano di Is 45,14-17 ad un insieme più vasto che va dal v. 14 al v. 25<sup>10</sup>, facendo notare che la formula del messaggero che apre il v. 14, «Così dice Jhwh» è ripresa al v. 18, preceduta dalla particella causale «perché», che crea un legame con quanto precede. Inoltre dal momento che nel v. 14 si parla del nascondimento di Dio e nel v. 19 Dio proclama: «Io non ho parlato in segreto, nel luogo di una terra tenebrosa», allora i vv. 14-17 si potrebbero leggere nell'insieme letterario più vasto che si estende fino al v. 25<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Cf. H.-J. HERMISSON, *Deuteriojesaja*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1987, 28; N.H. SNAITH, *Isaiah 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences*, Brill, Leiden 1967, 185.

<sup>10</sup> Cf. J.L. MCKENZIE, *Second Isaiah. Introduction, Translation and Notes*, Doubleday & Co, New York 1968, 80ss.

<sup>11</sup> Secondo C. Westermann Is 45,14-17 non costituisce un'unità letteraria ma si tratterebbe di frammenti accostati insieme da un redattore successivo che ha permesso in tal modo la loro conservazione (cf. *Isaia [Capp. 40-66]*, Paideia, Brescia 1978, 206-207).

Il v. 14 considera la ricchezza dei popoli, indicati come etiopi, egiziani, sabeï, che affluiranno a Gerusalemme per riconoscere l'unicità del Dio d'Israele: «Certo, con te è Dio e non ce n'è più»<sup>12</sup>. Il v. 15, costruito in parallelo al v. 14, si può considerare una confessione di fede del profeta che parla a nome di Israele; si utilizza il pronome di seconda persona singolare maschile per riferirsi a Dio direttamente: «Tu, Dio»; mentre il verbo «nascondere» serve a rafforzare la confessione dell'unicità di Dio dal momento che in ebraico non è un passivo, ma è al participio *Hitpael* e sottolinea perciò il continuare a tenersi nascosto; si può tradurre «Dio che ti nascondi», sottolineando da una parte l'aspetto volontario e continuo dell'azione di Dio e manifestando dall'altra, la libertà e la sovranità di Dio: «L'intervento di Jhwh nella storia non è verificabile nei suoi aspetti immanenti, ma si apre soltanto alla fede»<sup>13</sup>.

L'essere nascosto di Dio di cui si parla nel brano farebbe riferimento a un'esperienza di presenza attiva<sup>14</sup>, poiché il Dio che si nasconde è confessato nel medesimo tempo come il «Dio d'Israele, salvatore», che agisce a favore del suo popolo<sup>15</sup>. Il Dio che si cela è colui che opera la salvezza anche per mezzo di chi non lo riconosce<sup>16</sup> e il suo nascondimento è connesso in modo molto stretto al suo essere uno<sup>17</sup>. Egli si nasconde perché non vi sono altri dei che agiscono nel mondo: «Jhwh è un Dio che si nasconde e si manifesta in una polarità inafferrabile: che si nasconde anche quando si manifesta (la nube), che “sfavilla velando il suo potere” (*Ab* 3,4). Si nasconde perché rifiuta ogni immagine; e dietro la sua immagine, l'uomo, si nasconde nella storia»<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Tale tematica si trova anche in *Is* 45,5,6,18,22; 46,9; 61,5.

<sup>13</sup> G. WEHMEIER, «סתר», in G.L. PRATO (ed.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1982, II, 163.

<sup>14</sup> R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica tra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004, 87: «*Is* 45,15 si comprende bene sullo sfondo della crisi radicale dell'esilio, o meglio, a partire da una riflessione di fede e da un ripensamento teologico dell'esperienza esilica: il “non vedere più” la divinità in una crisi di queste proporzioni genera una nuova e più profonda possibilità di “vederla”».

<sup>15</sup> A. BONORA, *Isaia 40-66. Israele: servo di Dio, popolo liberato*, Queriniana, Brescia 1988, 66-67: «Jhwh è un Dio “nascosto” perché, a differenza delle divinità babilonesi, non abita in una statua, non si identifica con la sua rappresentazione e quindi non è “trasportabile”, manipolabile dall'uomo com'erano gli idoli contro i quali s'accende spesso la polemica del profeta. È un Dio liberissimo, che proprio per questo “sfugge” ad ogni possibilità e tentativo umano di “catturarlo”. È un Dio imprevedibile e sconcertante, che sembra abbandonare i suoi fedeli, ma in realtà è il loro salvatore».

<sup>16</sup> Cf. S. TERRIEN, *The Elusive Presence*, 251.

<sup>17</sup> Diversa è l'opinione di S.B. CHILDS, *Isaia*, Queriniana, Brescia 2005, 385: «L'affermazione non va intesa nel senso di un riconoscimento generale della pretesa esclusiva su Dio da parte di Israele. Piuttosto, alla luce della liberazione ad opera di Ciro, non solo degli esiliati ebrei ma anche di tribù africane, queste nazioni riconoscono la sovranità di YHWH rivelata soprattutto nella liberazione di Israele».

<sup>18</sup> L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, Borla, Roma 1989, 340.

Inoltre, il celarsi di Dio non è mai un fatto compiuto, si tratta piuttosto di un processo in atto: «L'unicità di Dio implica il suo nascondimento; essendo uno, il Signore agisce ovunque anche là dove non è (e forse non vuole neppure essere) riconosciuto. Se si sa che è un nascondersi allora non lo è più; ma se s'ignora Dio resta per ora effettivamente celato a quel soggetto operante nel tempo. Per chi non lo conosce il Signore, che pure gli è vicino, rimane un *Deus absconditus*»<sup>19</sup>.

I vv. 16-17 stabiliscono un contrasto fra la vergogna dei fabbricanti di immagini e l'assenza di vergogna per Israele che sarà salvato con una salvezza perenne dal Signore. Il Dio che si nasconde è lo stesso che è intervenuto e che interverrà a favore di Israele e quindi la fede del popolo riconosce al medesimo tempo la presenza e l'assenza di Dio, poiché la caduta di Gerusalemme nel 578 e l'esperienza dell'esilio erano stati momenti in cui non si era sperimentata tale presenza di Dio. Da quel momento in poi l'operare di Dio nella storia fu compreso come un agire nascosto, mentre prima era riconoscibile, poiché egli nelle guerre del suo popolo si schierava apertamente dalla parte di Israele e ne abbatteva i nemici. Adesso, invece, così come è annunciato nell'oracolo di *Is* 45,1-7, Dio si serve di un dominatore persiano, Ciro, per operare a favore del suo popolo.

Partendo dall'affermazione di *Is* 45,15 vogliamo interrogare alcuni testi dell'AT per capire come si pone l'uomo biblico dinanzi al *mysterium absconditum* che appartiene all'essere intimo di Dio, l'assoluto trascendente non adeguatamente penetrabile dall'uomo. In vari testi biblici, infatti, si parla del nascondimento di Dio, ma esso è inteso come presenza che si comunica nell'assenza, una presenza nascosta o elusiva. Metaforicamente si può anche dire, ad esempio, che Dio «tace»<sup>20</sup>, ma appunto come chi tace è presente, così è presente chi si nasconde. Il Dio d'Israele è un Dio che si rivela e si nasconde, che si rivela proprio nel suo nascondimento<sup>21</sup>.

### 3. «Il tuo volto, Signore, io cerco» (Sal 27)

L'invocazione «il tuo volto, Signore, io cerco» (*Sal* 27,8b), ricorre spesso nell'AT per indicare l'anelito della presenza di Dio insito nel cuore dell'uomo<sup>22</sup>,

<sup>19</sup> E. BORGHI - R. PETRAGLIO, *La Scrittura che libera. Introduzione alla lettura dell'Antico Testamento*, Borla, Roma 2008, 240.

<sup>20</sup> Cf. *Sal* 28,1; *Is* 42,14; 62,1.

<sup>21</sup> Cf. R. DE VAUX, *God's Presence and Absence in History: The Old Testament View*, in *Concilium* 10 (1969) 10.

<sup>22</sup> Cf. *Sal* 4,7; 80,3-4; 145,18.

poiché il volto è la metafora più comune per esprimere l'identità di chi si offre allo sguardo altrui, che rivela e vela allo stesso tempo<sup>23</sup>. La Scrittura attesta a più riprese che, durante questa vita terrena, a nessun uomo è dato di vedere Dio per quello che realmente è, di ammirarne la gloria in tutto il suo splendore, di goderne la sua sublime bellezza.

Il grido che l'orante lancia verso Dio attende una sua risposta che però non arriva:

שְׁמַע־יְהוָה קוֹלִי אֶקְרָא <sup>7</sup>	<sup>7</sup> Ascolta Jhwh la mia voce: io grido
וְרַחֲמֵי וְעֲנֵנִי:	e tu sii benigno e rispondimi.
לֵךְ אָמַר לִבִּי בִקְשׁוּ פָנַי <sup>8</sup>	<sup>8</sup> Per te ha detto il mio cuore: cercate il mio volto.
אֶת־פְּנֵיךָ יְהוָה אֲבַקֵּשׁ:	Il tuo volto, Jhwh, io cerco.
וְאַל־תִּסְתֵּר פְּנֵיךָ מִמֶּנִּי <sup>9</sup>	<sup>9</sup> Non nascondere il tuo volto da me,
אֶל־תִּשְׁבְּאֵן עַבְדְּךָ	non respingere nell'ira il tuo servo;
עֲזָרְתִּי הָיְתָה אֱלֹהֵי מִשְׁכָּנִי	il mio aiuto sei stato tu, non rigettarmi,
וְאַל־תַּעֲזֹבֵנִי אֱלֹהֵי יִשְׁעֵי:	e non abbandonarmi, Dio della mia salvezza.

L'espressione «cercate il mio volto» (בִּקְשׁוּ פָנַי: v. 8a) non è semplicemente usata come sinonimo per «accedere al Tempio», luogo in cui lo splendore della gloria di Dio si svela<sup>24</sup>, ma la frase ha un'eco spirituale più profonda: senza Dio la vita dell'orante è senza scopo, è un cadere nello smarrimento e nella morte. Così egli conclude la prima parte della sua supplica con l'invocazione: «Insegnami, Jhwh, la tua via e guidami nel sentiero della rettitudine a causa dei miei oppressori» (הִוְרֵנִי יְהוָה הַדֶּרֶךְ וְנַחֲמֵנִי בְּאֶרֶץ מִישׁוֹר לְמַעַן שׁוֹרְרָי: v. 11). Si spera in un intervento di Dio che riabiliti l'orante, un aiuto fondato sulla bontà del Signore (v. 13)<sup>25</sup>.

### 3.1. «Quando vedrò il volto di Dio?» (*Sal* 42-43)<sup>26</sup>

I versetti iniziali del salmo 42-43 ci presentano, attraverso l'immagine altamente poetica di una cerva che sospinta dalla sete va alla ricerca ansiosa,

<sup>23</sup> B. CHENU, *Tracce del volto. Dalla parola allo sguardo*, Qiqajon, Magnano 1996, 9: «Il volto è lo spazio-carne personale in cui vivono una parola e uno sguardo [...] è l'espressione di un'identità umana all'incrocio tra il visibile e l'invisibile».

<sup>24</sup> Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. 1 (1-50), EDB, Bologna 1981, 505.

<sup>25</sup> A.M. BESNARD, *C'est ta face, Seigneur, que je cherche*, in *Vie Spirituelle* 130 (1976) 749-752.

<sup>26</sup> Per la struttura del salmo, cf. A. ROSE, *La soif de Dieu (Ps 42 et 43)*, in *Bible et Vie Chrétienne* 25 (1959) 29-38; H.H. ROWLEY, *The Structure of Psalm 42-43*, in *Biblica* 21 (1940) 45-65.

anelante, dei corsi d'acqua<sup>27</sup>, lo stato d'animo dell'orante, nel cui Io possiamo vedere rappresentato quello di qualunque altro uomo che si trova nella stessa situazione<sup>28</sup>:

פֶּאֵיל תַּעֲרַנּוּ עַל-אַפְיִקְוֵימֵם	<sup>2</sup> Come la cerva anela ai corsi d'acqua,
כֵּן נַפְשִׁי תַּעֲרַנּוּ אֵלַיךְ אֱלֹהִים:	così l'anima mia anela a te, o Dio.
זָכְמָאָה נַפְשִׁי לְאֱלֹהִים לְאֵל הַיְיָ	<sup>3</sup> Ha sete la mia anima di Dio, del Dio vivente.
מַתִּי אָבוֹא וְאֶרְאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים:	Quando verrò e vedrò il volto di Dio?

L'orante manifesta l'immenso dolore che proviene dal suo interno, dalla sua נַפְשׁ<sup>29</sup>, termine reso dai LXX con ψυχή per intendere che si tratta della persona: è l'Io più profondo e cosciente<sup>30</sup> che ha sete di Dio<sup>31</sup>, che ha una brama ardente di Lui.

Nel v. 3 segue una domanda circa la durata di questa ricerca, «quando verrò e vedrò il volto di Dio?» (v. 3b), ma non è data alcuna risposta, e quindi ciò che segue è una cronaca del fedele lasciato alle sue proprie forze. Questo desiderio di Dio, percepito come la vita dell'orante, può essere appagato andando da Lui e rimanendo alla Sua presenza. Non è essenziale determinare se il protagonista di questa preghiera sia un sacerdote costretto a risiedere lontano da Gerusalemme, dalla casa di Dio<sup>32</sup>; è invece significativo che per costui essere assetato significhi sentire fortemente l'assenza di Dio in tutto il suo essere. Come ha osservato Alonso Schökel: «Il modo di presenza di Dio

<sup>27</sup> Nella LXX il termine ὕδωρ al singolare e al plurale rende l'ebraico מַיִם che è un *plurale tantum* (cf. L. GOPPELT, ὕδωρ, in H.-J. FABRI - H. RINGGREN [edd.], *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 14, Paideia, Brescia 2007, 62).

<sup>28</sup> Per L. Alonso Schökel, l'immagine di Dio ricercato come “acqua” struttura tutto il poema: «The poet who desperately seeks water, finds it, but it is not life – giving water, it is destructive. God sends water, over whelming, destructive of life. God, who was to have been the life of the psalmist, has become his death; he has become an elemental force, oceanic, irresistible» (cf. *The poetic structure of Psalm 42-43*, in *Journal for the Study of the Old Testament* 1 [1976] 7).

<sup>29</sup> Secondo L. Alonso Schökel, il termine נַפְשׁ più di ogni altro è stato sottoposto ad un processo di spiritualizzazione ed è stato tradotto erroneamente con «anima» anche quando esso designava semplicemente la «vita» o si riferiva all'«appetito», al «soffio», all'«organo della gola» o del «collo» (cf. *Manuale di poetica ebraica*, Queriniana, Brescia 1989, 129).

<sup>30</sup> D. LYS, *Nèphesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, 178: «Le sens de *naph'shy* (forme qu'on rencontre 105 fois sur le 144 emplois dans le Psautier) est ici “ma vie” et même “moi”, et est une façon d'exprimer le pronom personnel objet en soulignant qu'il s'agit de “moi en vie”».

<sup>31</sup> Il verbo δὲψῆν nella LXX traduce per lo più, come in questo caso, la radice ebraica נָסָה.

<sup>32</sup> A. ROSE, *La soif du Dieu vivant (Psaumes 42-42)*, in *Bible et Vie Chrétienne* 25 (1959) 29: «Voir la face de Dieu, c'est une expérience religieuse réservée à ceux qui prennent part à la liturgie du Temple. Le psalmiste éloigné de la Maison de Dieu exprime ici son plus grand désir: retourner au Lieu saint, prendre part à ses fêtes et là contempler la face de Dieu».

è la sua assenza percepita. L'assenza non cosciente, non sentita, è semplice assenza che non addolora. L'assenza sentita è un modo di essere presente alla coscienza e causa ansia e dolore. Paradossalmente le ironie dei nemici acutizzano la sensazione dell'assenza e moltiplicano così la presenza in forma di nostalgia»<sup>33</sup>.

Il Tempio, luogo per eccellenza della presenza di Dio, rappresenta la soluzione dell'assenza interiore; in esso l'orante è certo di poter appagare il suo bisogno, la «sete di Dio», designato come «il Vivente»<sup>34</sup>. È proprio la certezza che Dio potrà soddisfare il bisogno dell'anima a far sì che l'orante si volge verso di Lui e da Lui attende una risposta alla sua richiesta (v. 3b).

In tal modo, l'orante dapprima cerca di ricreare un senso della presenza di Dio ricordando le sue passate esperienze (v. 5), cercando così di aprire il suo animo alla fiducia: «Perché ti pieghi, anima mia, e ti turbi su di me? Spera in Dio, poiché ancora lo loderò, salvezza del mio volto» (כִּי־עוֹד אֹדְנֶנּוּ יְשׁוּעוֹת פָּנָיו) v. 6). Tuttavia la fiducia è di breve durata e il fedele ritorna a lamentarsi: «Perché mi hai dimenticato? Perché triste me ne vado sotto l'oppressione del nemico? Perché triste io cammino sotto l'oppressione del nemico? (לָמָּה שָׁכַחְתָּנִי לְמַה־קָּדֵר אֱלֹהִים בְּלַחֲצֵי אוֹיֵב) v. 10b). Anche se successivamente si risveglia la speranza (v. 12), la fiducia si dimostra insufficiente a sostenere le domande provocate dalla sua situazione. Egli chiede vendetta e liberazione da Dio in cui vuole rifugiarsi (43,1-2) ed è spinto a gridare ancora una volta: «Perché mi hai respinto? Perché triste io cammino sotto l'oppressione del nemico?» (וְנָחַתְנִי לְמַה־קָּדֵר אֱתֶהֱלֵךְ בְּלַחֲצֵי אוֹיֵב) v. 12b). Secondo Brueggemann questo salmo esprime una convinzione centrale per l'israelita:

«Only with Yahweh is there no anxiety, no need to flatter or manipulate, no sense that it might not happen. The form (i.e. petition – praise) affirms to and for Israel that she has to do with a God who is powerful and accessible, whose characteristic way of being known is intervention to transform situations of distress»<sup>35</sup>.

Il *Sal* 42-43 è percorso da una grande ansia, da un desiderio vitale e una tensione struggente dell'orante, che è sconvolto per la lontananza di Dio: «Tutto il canto è tempestato dall'invocazione del nome di Dio che risuona ben

<sup>33</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *Trenta Salmi. Poesia a preghiera*, EDB, Bologna 1982, 166.

<sup>34</sup> C.A. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, Clark, Edinburgh 1907, 367: «“God of Life”, the latter as the possessor and source of life, the former as the source and sustainer of the life of the people, as the living waters of the rivers sustain the life of the hind». A. WEISER, *Die Psalmen*, Vandenhoeck, Göttingen 1963, 235: «Wer solche Töne für sein Gottesverhältnis findet, dem ist der Glaube elementarste Lebensfunktion, dem ist Gott wirklich ein „Gott des Lebens“».

<sup>35</sup> W. BRUEGGEMANN, *From Hurt to Joy, From Death to Life*, in *Interpretation* 28 (1974) 7.

22 volte, una sequenza “alfabetica” perfetta (8 volte nella prima strofa, 6 nella seconda e 8 nella terza)»<sup>36</sup>. Tutto l’essere dell’orante si protende in un grido indirizzato al Dio vivente, mentre Dio appare lontano così come lascia intendere il grido ironico che scandisce il salmo: «Dov’è il tuo Dio?» (vv. 4.11) e che è ripetuto in molte altre pagine bibliche<sup>37</sup>.

Il nascondimento di Dio potrebbe essere prova della sua impotenza e indifferenza, e quindi anche della sua non esistenza (*Sal* 22,2-6), perciò la nostalgia di Dio diventa lamento e implorazione. Affiora l’eterno interrogativo dei salmi di supplica: «Perché mi hai dimenticato?» (v. 10), grido che acquista tutta la sua drammaticità poiché nella Bibbia il “dimenticato” da Dio è per eccellenza il morto. Si nota inoltre che in tutto il salmo, l’avverbio interrogativo לָמָּה, “perché”, risuona ben 10 volte<sup>38</sup> e ciò dimostra che la vita è lotta, ricerca, protesta, domanda. Nonostante la supplica ininterrotta, drammatica, faccia apparire Dio assente, in realtà Egli è vivo e operante, poiché è presente attraverso la sua fedeltà.

#### 4. Dio nasconde il suo volto

In tutta la storia ebraica, tante situazioni e momenti sembrano segnati dal nascondimento del volto di Dio<sup>39</sup>. Si legge nel Talmud: «Chiunque non prova il nascondimento del volto di Dio, non fa parte del popolo ebraico»<sup>40</sup>.

Il sintagma סָתַר פְּנֵיָיו, «nascondere il volto» appare nell’AT 29x e in particolare, 12x nei salmi<sup>41</sup>, 11x nei libri profetici<sup>42</sup>, 4x nel Pentateuco<sup>43</sup> e 2x nei libri sapienziali, quindi è un’espressione prevalentemente usata nella poesia. Delle 12 ricorrenze nei salmi, il contesto di riferimento che prevale è quello del lamento, e in particolare in 9 passi questo prende la forma di un lamento individuale<sup>44</sup> per situazioni non facili da precisare: in alcuni casi si è oppressi da una malattia mortale, in altri si è atterriti dai nemici (*Sal* 44,10), ma spesso l’origine concreta del lamento non è specificata. Il salmista, non riuscendo a

<sup>36</sup> G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, vol. 1, 761.

<sup>37</sup> Cf. *Sal* 79,10; 115,2; *Gl* 2,17; *Mi* 7,10.

<sup>38</sup> *Sal* 42,6 (2x).10 (2x).12 (2x); 43,2 (2x).5 (2x).

<sup>39</sup> Cf. A.R. JOHNSON, *Aspects of the Use of the Term פְּנֵיָיו in the Old Testament*, in J. FÜCK (ed.), *Festschrift Otto Eissfeldt*, Max Niemeyer, Halle 1947, 156.

<sup>40</sup> TB, *Hagigah* 5b.

<sup>41</sup> *Sal* 10,11; 13,2; 22,25; 27,9; 30,8; 44,25; 51,11; 69,18; 88,15; 102,3; 104,29; 143,7.

<sup>42</sup> *Is* 8,17; 50,6; 53,3; 54,8; 59,2; 64,6; *Ez* 39,23.24.29; *Mi* 3,4; *Ger* 33,5.

<sup>43</sup> *Es* 3,6; *Dt* 31,18.18; 32,20.

<sup>44</sup> *Sal* 10,11; 13,2; 22,25; 27,9; 51,11; 69,18; 88,15; 102,3; 143,7.

spiegarsi il motivo per cui Dio nasconde il suo volto, si lamenta percependo la separazione da Lui, separazione che è una conseguenza del rifiuto di Dio di *vedere*, *sentire* o *rispondere*, causata anche dall'assenza del volto di Dio nel luogo di culto. Il volto, infatti, evoca antropomorficamente teofania, parola, comunione<sup>45</sup>, è la categoria attraverso la quale si dichiara l'immanenza di Dio con l'uomo e al contempo la sua trascendenza. Dal momento che il termine פָּנִים, "volto", esprime la presenza personale di Jhwh<sup>46</sup>, se Dio nasconde il suo volto l'uomo piomba nel nulla e nella morte.

Di particolare interesse sono le espressioni di protesta che accompagnano il lamento per il gesto di Dio. Solo in due salmi il nascondimento di Dio fa riferimento esplicito al peccato: «Nascondi il tuo volto dai miei peccati e cancella tutte le mie iniquità» (הַסְתֵּר פָּנֶיךָ מִחַטָּאֵי וְכַל-עֲוֹנֹתַי מִחַה: *Sal* 51,11); «O Dio, tu hai conosciuto la mia stoltezza e le mie colpe da te non sono state nascoste» (אֱלֹהִים אַתָּה יָדַעְתָּ לְאֹנְלֹתַי וְאִשְׁמוֹתַי מִמֶּךָ לֹא-נִכְחָרוּ: *Sal* 69,6). Negli altri casi, come vedremo, a causa dell'omissione di riferimenti generali al peccato, alle continue proteste d'innocenza e alle domande spesso poste da Dio, sembrerebbe che il gesto di Dio non sia né giustificato né compreso.

#### 4.1. Appello a Dio nei Salmi

Una delle più drammatiche e dolorose esperienze bibliche è quella del giusto che nella sua preghiera esprime il desiderio di essere ascoltato da Dio, chiede il suo intervento cercando di comprendere perché Dio si sia allontanato da lui e abbia nascosto il suo volto. In alcuni salmi ritorna il costrutto פָּנִים סָתַר, «nascondere il volto» nella forma negativa seguito da una preposizione più suffisso: «Non nascondere il tuo volto da me» (אֶל-הַסְתֵּר פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי: *Sal* 27,9; 102,3; 143,7), con qualche variante nei seguenti casi: «Non nascondere il tuo volto dal tuo servo» (וְאֶל-הַסְתֵּר פָּנֶיךָ מֵעַבְדְּךָ: *Sal* 69,18); «Non ha nascosto il suo volto da lui» (וְלֹא-הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ: *Sal* 22,25). In altri casi פָּנִים סָתַר si trova in un'interrogativa diretta che esprime una domanda a Dio introdotta dall'avverbio «perché» (לְמָה: *Sal* 44,24; 88,15; *Gb* 13,24) o «fino a quando» (עַד-אַיֵּה: *Sal* 13,2).

Le domande nascono dall'incapacità dell'orante di percepire Dio come operante: «Perché, o Jhwh, stai lontano?» (לְמָה יָהוָה תִּעְמָד בְּרָחוֹק: *Sal* 10,1);

<sup>45</sup> Cf. *Sal* 4,7; 10,11 e altri passi.

<sup>46</sup> H. SIMIAN-YOFRÉ, *Pānīm*, in H.-J. FABRI - H. RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 7, Paideia, Brescia 2007, 217-218: «Riferito a Jhwh, *pānīm* è un termine ricco di contenuto che assume una posizione intermedia tra il pericolo di una concezione deificante della divinità mediante immagini, che l'AT respinge sistematicamente, e il pericolo di un nominalismo che riduce la presenza divina a un'astrazione».

«Perché dormi, o Signore?» (לָמָּה תִישָׁן אֲדֹנָי: *Sal* 44,24); «Fino a quando, Jhwh, ti nascondi?» («עַד-מָּה יִהְיֶה תַסְתֵּר») (*Sal* 89,47)<sup>47</sup>. Oppure il sintagma סַתַּר פְּנִים è costruito con il suffisso e un secondo verbo: «Hai nascosto il tuo volto, sono stato sconvolto» (הַסְתַּרְתָּ פְּנִיךָ הַיְיָתִי נִבְהַל) (*Sal* 30,8b); «Nascondi il tuo volto, vengono meno» (תַסְתִּיר פְּנִיךָ יִבְהַלֵּן) (*Sal* 104,29)<sup>48</sup>.

Il salmista si lamenta perché egli sa che Dio non è sempre stato nascosto in passato, e così eleva la sua supplica affinché Dio intervenga con la speranza che non rimarrà sempre nascosto in futuro. Dio è invitato a ristabilire la comunione con il suo fedele e nel frattempo questi può soltanto aspettare, sopportare e supplicare: *perché, fino a quando, Signore?* Il lamento non è solo il mezzo con cui si denuncia il problema del nascondimento di Dio. Lo studioso Westermann ha descritto il lamento come tridimensionale: «è diretto verso Dio (un'accusa o una denuncia contro Dio), verso gli altri (una denuncia contro un nemico), o verso se stessi (il lamento di un Io o di un noi)»<sup>49</sup>. Queste tre aree stabiliscono le dimensioni della sofferenza dell'uomo. Riguardo al particolare lamento sul nascondimento di Dio, il supplicante sa che la sua condizione è provocata da Dio, e ciò che l'ha portato alla crisi non è una semplice sensazione astratta di malessere, ma ha i suoi effetti tangibili sulla sua vita.

#### 4.1.1. «Perché nascondi il tuo volto?» (*Sal* 44; 88)

Nei due salmi, 44 e 88 è presente questa domanda rivolta a Dio che ritorna in altri testi biblici: «Perché nascondi il tuo volto? (לָמָּה תַסְתִּיר)». Il *Sal* 44 si presenta come una lamentazione pubblica causata da una sconfitta militare e in essa la comunità d'Israele ricorda i benefici ricevuti nel passato (vv. 2-9), descrive l'attuale miseria morale e fisica (vv. 10-17) che ha colpito la nazione nonostante la sua fedeltà (vv. 18-23) e quindi rivolge a Dio un appassionato appello (vv. 24-27)<sup>50</sup>:

<sup>47</sup> J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1992, 103: «Dans les psaumes l'expression 'Dieu cache sa face' traduit l'éloignement de Dieu, une absence dont on ignore la durée. La cause de cette brutale séparation n'est pas indiquée; le psalmiste l'ignore, mais le péché ne peut à lui seul l'expliquer. Nous sommes ici en présence d'une expérience religieuse largement répandue selon laquelle le croyant doit découvrir un Dieu à la fois présent et absent».

<sup>48</sup> Cf. R. CULLEY, *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms*, University of Toronto Press, Toronto 1967; W.R. WATTERS, *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament*, De Gruyter, New York-Berlin 1976.

<sup>49</sup> C. WESTERMANN, *The Role of Lament in the Theology of the Old Testament*, in *Interpretation* 28 (1974) 27.

<sup>50</sup> Cf. D.R. SHILONI, *Psalm 44: The Powers of Protest*, in *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008) 683-698; W. S. MORROW, *Protest against God: The Eclipse of a Biblical Tradition*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2006, 94.

- <sup>24</sup>עוֹרָה לְמִה תִּישָׁן אֲדֹנָי  
 הִקְרָצָה אֶל־תְּזַנֵּחַ לְנֶצַח:  
<sup>25</sup>לְמַה־פָּנֶיךָ תִּסְתִּיר  
 תִּשְׁכַּח עֵינָיו וְלֹחֲצָנוּ:  
<sup>26</sup>כִּי שָׁחָה לְעָפָר נַפְשׁוֹ  
 הִבְקָה לְאָרֶץ בְּמָגְנוֹ:  
<sup>27</sup>קוּמָה עֲזֹרָתָה לָּנוּ וּפְדֵנוּ לְמַעַן חַסְדֶּךָ:
- <sup>24</sup>Alzati, perché dormi, o Signore?  
 Svegliati, non respingere per sempre.  
<sup>25</sup>Perché il tuo volto nascondi,  
 dimentichi la nostra miseria e oppressione?  
<sup>26</sup>Poiché è stata piegata fino alla polvere la nostra anima,  
 ha aderito alla terra il nostro ventre.  
<sup>27</sup>Sorgi in nostro aiuto e redimici per la tua misericordia.

Contrariamente all'affermazione: «Jhwh non abbandona i suoi fedeli» (עוֹרָה לְמִה תִּישָׁן אֲדֹנָי: *Sal* 37,28b), Dio ha respinto il popolo rimasto a Lui fedele: «Tutto ciò è venuto su di noi e non ti avevamo dimenticato, né tradito il tuo patto; non si era volto indietro il nostro cuore o sviato il nostro passo dal tuo sentiero» (בְּאֵתָנוּ לֹא שָׁכַחְנוּךָ וְלֹא־שָׁקַרְנוּ בְּבְרִיתְךָ: לֹא־נִסּוּג אָחֹר לִבְנוּ וְחַט אֲשֶׁרִינוּ מִנִּי אֲרָחֶךָ) (*Sal* 44,18-19). Il popolo protesta contro Dio e, al contempo, chiede di non essere rigettato per sempre<sup>51</sup>; si attende e si spera che Dio possa agire nel futuro così come nel passato.

Anche nel salmo 88 l'orante si rivolge direttamente a Dio per presentare a Lui la sua situazione e la motivazione della supplica: «Perché Jhwh respingi la mia anima, nascondi il tuo volto da me?» (לְמַה יְהוָה תִּזְנַח נַפְשִׁי תִסְתִּיר פְּנֶיךָ מִמֶּנִּי) (v. 15). Sentendosi avvolto dalla morte fin dalla giovinezza (v. 16a), l'orante interpella Dio riguardo a ciò che fa nei suoi confronti: «Perché mi respingi?». In questo salmo colui che implora verso Dio si presenta come già morto, poiché non vivere più la relazione con Dio e con gli altri era considerata un'anticipazione della morte nella vita<sup>52</sup>.

Quando non si percepisce più la presenza di Dio, quando Dio tace perché viene meno la relazione con Lui, nasce la drammatica domanda: «Perché mi nascondi il tuo volto?». Perché Dio nasconde il suo volto a un uomo già sazio di mali (v. 4a), la cui vita ha raggiunto il regno della morte, lo *שְׂאוּל* (v. 4b), che è privo di forze (v. 5b), che sembra non avere più alcuna via d'uscita, dal momento che è quasi prigioniero della morte, sentendosi «steso» (v. 6b) nel sepolcro?

L'orante comprende che è Dio stesso la causa della sua situazione di morte: «Mi hai deposto nella fossa più profonda» (שָׂתַנִּי בְּבוֹר תְּחַיִּיתוֹת) (v. 7a), «Hai allontanato i miei conoscenti da me» (הִרְחַקְתָּ מִיָּדַעִי מִמֶּנִּי) (v. 9a)<sup>53</sup>. Venendo

<sup>51</sup> Cf. M.J. MELANCHTHON, *Rejection by God: The History and Significance of the Rejection Motif in the Hebrew Bible*, Peter Lang, New York 2001, 75-80.

<sup>52</sup> H.J. KRAUS, *Teologia del Salmi*, Paideia, Brescia 1989, 271: «La morte è una forza nemica multiforme. Ovunque si manifesti una diminuzione della vita sotto forma di debolezza, prigionia, minaccia nemica, privazione di diritti o angoscia, la sfera della morte fa irruzione nel campo umano».

<sup>53</sup> Cf. L. MANICARDI, «Perché, Signore, mi respingi?» (*Sal* 88), in *Parola, Spirito e Vita* 30 (1994) 74.

a mancare la relazione con Dio si precipita nella morte, non c'è più vita; il morto è separato radicalmente da Dio: «Per i morti compi prodigi, o le ombre sorgono e ti loderanno?» (הַלְמֹתִים תַעֲשֶׂה-פְלֵא אַמְרֵפְאִים יְקוּמוּ יוֹדִיד) v. 11). La lode, che è la risposta del credente all'azione di Dio, è assente negli inferi (v. 12b); quindi si invoca Dio perché si comprende che «la propria morte mette in questione Dio stesso»<sup>54</sup>. Il vero problema è Dio, poiché il Suo agire risulta enigmatico e incomprensibile e tuttavia l'orante non abbandona chi lo respinge, si mantiene fedele a Lui, aderisce a questo Dio e nel buio continua a cercare il Suo volto. Questo è l'aspetto fondamentale che troviamo nei *Salmi*: nel buio l'orante non rinnega Dio ma grida a Lui la sua disperazione, comprendendo che la presenza di Dio è avvolta dall'oscurità e dal silenzio: «Nell'esperienza di morte, separazione e lacerazione, il *continuum* del grido è appello a Dio contro Dio; è lotta contro il silenzio della morte; è tentativo di squarciare la tenebra che oscura e nasconde il volto di Dio»<sup>55</sup>.

Proprio perché l'orante supplica, grida, ciò gli permette di mantenere sempre viva la sua relazione con Dio; anzi si può dire che egli resta vivo grazie al suo invocare, al suo essere un grido rivolto a Lui.

In un suo studio Raitt tratta due aspetti del tema del nascondimento e conclude che le domande rivolte a Dio presente nei Salmi di lamentazione sono principalmente fenomeni del VI sec. a.C., cioè dell'esilio babilonese<sup>56</sup>. In tale contesto il tema è interpretato come parte del repertorio con cui i profeti spiegano la sofferenza cui è stato sottoposto Israele. La distruzione è vista come una conseguenza del fatto che Dio aveva ritirato il suo aiuto per la disobbedienza del popolo; da qui l'annuncio profetico «i vostri peccati gli hanno fatto nascondere il suo volto così che non vi ascolta» (*Is* 59,2). Si nota perciò che non appena termina il periodo del giudizio, finisce anche il periodo del nascondimento di Dio.

#### 4.1.2. «Fino a quando?» (*Sal* 13)

Il salmo 13 è caratterizzato dalla protesta marcata dalla quadruplica ripetizione della domanda: עַד-אַיִן «fino a quando?», che stabilisce il quadro nel quale si compie la lotta dell'orante. Le prime due domande (vv. 2a.2b) sono

<sup>54</sup> J.-N. ALETTI, *Approche poétique et théologique des Psaumes: Analyses et méthodes*, Cerf, Paris 1983, 198.

<sup>55</sup> L. MANICARDI, «Perché, Signore, mi respingi?», 79.

<sup>56</sup> Cf. T.M. RAITT, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezekiel*, Fortress Press, Philadelphia 1977, 59-82.

dei discorsi diretti a Dio: «Fino a quando, Jhwh, mi dimenticherai sempre? Fino a quando nasconderai il tuo volto da me?» (עֲרֹאנָה תִסְתִּיר אֶת־פְּנֵיךָ מִמֶּנִּי) (עֲרֹאנָה יְהוָה תִּשְׁכַּחֲנִי נֹצֵחַ). La terza domanda riflette le circostanze personali dell'orante: «Fino a quando metterò consultazioni nella mia anima, tormento nel mio cuore di giorno?» (עֲרֹאנָה אֲשִׁית עֲצוֹת בְּנַפְשִׁי יְגוֹן בְּלִבִּי יוֹמָם) (v. 3a). E la quarta domanda allarga il quadro per includere il nemico: «Fino a quando sorgerà il mio nemico contro di me?» (עֲרֹאנָה יָרוּם אֹיְבֵי עָלַי) (v. 3b).

È messo in rilievo il dramma dell'attesa di chi vive nella sofferenza, timoroso che il nascondimento di Dio possa prolungarsi all'infinito; si ha come l'impressione che il tempo non passi e che una sofferenza momentanea duri un'eternità. L'orante sa che la sua situazione è causata da Dio: è stata la sua dimenticanza che ha provocato la crisi che lui sta vivendo e così è afflitto dentro e fuori, dalle sue convinzioni e dal disprezzo dei suoi nemici. Nonostante la sua accorata invocazione, l'orante non riceve alcuna risposta da parte di Dio e tale situazione lo fa piombare nello scoraggiamento, poiché fa nascere in lui il dubbio che Dio possa nascondere il suo volto per sempre. Non è possibile conciliare la realtà del nascondimento del volto di Dio con la benedizione sacerdotale che risuona così: «Ti benedica Jhwh e ti custodisca; faccia luce a te il volto di Jhwh e ti doni grazia; elevi Jhwh il suo volto e ti conceda pace» (יְבָרְכֶךָ יְהוָה וַיִּשְׁמְרֶךָ; יָאֵר יְהוָה פְּנֵי אֱלֹהֵיךָ וַיִּחַנְךָ; יֵשֶׁא יְהוָה פְּנֵי אֱלֹהֵיךָ וַיִּשֶׂם לְךָ שְׁלוֹם) (Nm 6,24-26).

Nell'invocazione successiva dell'orante, con il perdono espresso dal «guardare» di Dio che «fa brillare gli occhi» del fedele, ritorna la vita, offerta proprio da quello sguardo. La presenza divina è infatti fonte di gioia e di serenità e la radice della felicità è il חֶסֶד, la *misericordia*, la *bontà* (v. 6a), la virtù divina che giustifica e mantiene l'alleanza<sup>57</sup>.

#### 4.1.3. «Perché ci hai dimenticato?»

La dimenticanza da parte di Dio è percepita come un'altra dimensione del suo nascondimento e come tale è rimpianta e contestata allo stesso modo. Per esprimere tale idea teologica si usa il verbo שכח (100x), ma solo 17 volte il soggetto del verbo è Dio. Così il salmista grida: «Perché il tuo volto nascondi?» (לָמָה־פָּנִיךָ תִסְתִּיר) (Sal 44,25a), e un attimo dopo, «Dimentichi la nostra miseria e la nostra oppressione?» (הֲשָׁכַח עֲנִינוּ וְלֹחֲצֵנוּ) (Sal 44,25b).

La dimenticanza di Dio, l'abbandono, il nascondersi, fanno parte di uno stesso lamento in cui l'orante denuncia la sua esperienza del distacco di Dio.

<sup>57</sup> Cf. Sal 9,15; 51,14.

Due richieste si trovano nella forma «ricordati, non dimenticare», come nel *Sal* 74,22-23:

קִוְּמָה אֱלֹהִים רִיבָה רִיבָךְ	<sup>22</sup> Sorgi, o Dio, perora la tua causa.
זְכֹר חֲרַפְתְּךָ מִנִּי-נָבֵל כָּל-הַיּוֹם:	Ricordati del tuo insulto da parte dell'insensato tutto il giorno.
אֶל-הַשָּׂפַח קוֹל צָרִיךָ	<sup>23</sup> Non dimenticare la voce del tuo avversario,
שְׁאוֹן קְמִיךָ עַל-הַתְּמִיד:	il clamore di coloro che insorgono è continuo.

Childs ha mostrato che il *Sitz im Leben* dell'imperativo «ricordati» è il salmo della denuncia<sup>58</sup> e sostiene che la richiesta di essere ricordati nasce dal precedente impegno di Dio nei confronti d'Israele. Infatti, mentre nei vv. 17-19 è espressa la richiesta «Ricordati di questo [...] non dimenticare» (... זְכֹר-זֵאת), segue nel v. 20 una domanda ulteriore affinché Dio presti attenzione agli obblighi del patto dell'alleanza. Dio infatti ha promesso di stare con il suo popolo e deve rimanere fedele alla sua promessa verso gli oppressi perché non restino confusi (v. 21); è invitato a scuotersi dal suo torpore per intervenire a difendere la causa di Israele che è la sua stessa causa. Dio è chiamato a raccogliere la sfida lanciategli dal fedele e deve sorgere in difesa degli oppressi.

Nella letteratura profetica, invece, emerge chiaramente l'idea che avendo il popolo dimenticato Dio disobbedendo alla Legge (*Os* 4,6), anche Dio dimentica il suo popolo allontanandosi da lui. Così leggiamo in *Ger* 13,25-27:

זֶה גּוֹרְלְךָ מִנֶּת-מִדְּוָךְ מֵאִתִּי	<sup>25</sup> Questa è la tua sorte, la misura destinata da me,
נְאֻם-יְהוָה אֲשֶׁר שָׁכַחְתָּ אוֹתִי	oracolo del Signore, poiché mi hai dimenticato
וַתִּבְטְחִי בַשֵּׁ	e hai confidato nella menzogna,
וַיִּנְמְ-אֵנִי הַשִּׁפְחִי שׁוֹלֵיךְ עַל-פְּנֶיךָ	<sup>26</sup> anch'io solleverò i lembi sul tuo volto,
וַיִּרְאֶה קְלוֹנְךָ:	affinché si veda la tua vergogna,
נְאֻפֶיךָ וּמִצְהָלֹתֶיךָ	<sup>27</sup> i tuoi adulteri, i tuoi nitriti,
זִמְתָּ וְנִתְּךָ	l'ignominia della tua prostituzione.
עַל-גְּבָעוֹת בְּשָׂדֵה רְאִיתִי שְׁקֻצֶיךָ	Sulle colline, nei campi, ho visto i tuoi abomini.
אֵי לָךְ יְרוּשָׁלַם	Guai a te, Gerusalemme:
לֹא תִטְהַרִי אַחֲרַי מִתִּי עַד:	dopo quanto ancora non ti purifichi?

In questi versetti che segnano la fine del cap. 13 del libro di Geremia, è Dio stesso che mette sul banco degli imputati il popolo che lo ha tradito e, come una donna infedele, non merita altro che essere ripudiato per aver dimenticato il suo Signore ed essersi abbandonato alla prostituzione. Anche nel testo di *Ger* 18,15-17 è presente lo stesso motivo:

<sup>58</sup> Cf. B.S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel*, SCM Press, London 1962, 35.

כִּי־שָׁכַחְנִי עַמִּי<sup>15</sup> 15Poichè il mio popolo mi ha dimenticato,  
 לְשׂוּא יִקְטְרוּ  
 וַיִּכְשְׁלוּם בְּדַרְכֵיהֶם שְׁבִילֵי עוֹלָם  
 לָלֶכֶת נְחִיבוֹת הַדֶּךְ לֹא סְלוּלָה:  
 לְשׂוּם אֲרָצָם לְשָׁמָּה<sup>16</sup> 16per porre la loro terra come desolazione,  
 שְׂרוּקַת עוֹלָם  
 כָּל עוֹבֵר עָלֶיהָ יִשָּׁם  
 וַיִּנְדַּב בְּרֹאשׁוֹ:  
 כִּמוֹת־הַדְּקָדִים אֲפִיצֵם לִפְנֵי אוֹיֵב<sup>17</sup> 17Come il vento di est li disperderò davanti al nemico,  
 עַרְף וְלֹא־פָנִים אֲרֹאֵם  
 בַּיּוֹם אֵיזֵם: nel giorno della loro calamità.

È denunciato come innaturale il peccato di apostasia, tanto più che Dio è messo a confronto con il nulla; gli idoli non hanno fatto altro che fuorviare il popolo dalla via della salvezza e quindi il giudizio di Dio sarà inevitabile. Ancora in *Ger* 44,9 il profeta annuncia da parte di Dio:

הֲשָׁכַחְתֶּם אֲתֵרְעוֹת אֲבוֹתֵיכֶם<sup>9</sup> 9Forse avete dimenticato i mali dei vostri padri  
 וְאֲתֵרְעוֹת מַלְכֵי יְהוּדָה  
 וְאֵת רְעוֹת נְשָׂיו  
 וְאֵת רְעֵתְכֶם וְאֵת רְעַת נְשֵׂיכֶם  
 אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּאֶרֶץ יְהוּדָה  
 וּבַחֲצוֹת יְרוּשָׁלַם: e i mali dei re di Giuda,  
 e i mali delle loro mogli,  
 e i vostri mali e delle vostre mogli  
 che fecero in terra di Giuda  
 e nelle strade di Gerusalemme?

e ciò determina il giudizio:

לָכֵן בְּהֵאמֹר יְהוָה צְבָאוֹת<sup>11</sup> 11Perciò così dice il Signore delle schiere,  
 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל  
 הִנְנִי שֹׂם פָּנַי בְּכֶם לְרָעָה  
 וְלִהְרֹגֶתִי אֶת־כָּל־יְהוּדָה: Dio d'Israele:  
 «Eccomi, pongo il mio volto contro di voi,  
 per sterminare tutto Giuda».

La dimenticanza di Dio, come il suo nascondimento, sono espressi in questi casi con una nota di protesta, e la conseguenza è chiara: la sofferenza del popolo è legata non tanto ai suoi insuccessi, quanto al fatto che Dio ha dimenticato il suo impegno nei confronti di Israele. La dimenticanza di Dio è descritta come una risposta alla dimenticanza d'Israele degli obblighi dell'alleanza. In tal modo, l'intervento divino, «non ti dimentico», serve a confutare il lamento della comunità e, allo stesso tempo, ad annunciare la salvezza prossima.

#### 4.2 Il motivo del nascondimento nei libri profetici

Nei libri profetici l'atto di nascondere il volto da parte di Dio è visto come diretta risposta al peccato, alla disobbedienza di Israele e, come nei salmi, il gesto di Dio ha come conseguenza una separazione tra Dio e l'uomo che assume tre aspetti principali: separazione che deriva da Dio che non vuole vedere, sentire o rispondere; separazione che è implicita nel discorso della morte; separazione che determina l'abbandono di Gerusalemme<sup>59</sup>.

Implicita nella comprensione del gesto di Dio e della sua temporaneità è la promessa di una restaurazione futura. Il lamento per il gesto di Dio è interpretato come un periodo di punizione divina temporaneo, giustificato dall'infedeltà di Israele e seguito dal perdono e dalla restaurazione. La fine del periodo della cattività segna anche la fine del periodo caratterizzato dal nascondersi di Dio e l'inizio di un futuro contrassegnato dal perdono e dalla pace, poiché la conseguenza principale del gesto di Dio non è la separazione, ma il ritorno a Lui.

Il tema del nascondimento appare in *Mi* 3,4 al termine di un oracolo di giudizio rivolto ai responsabili della giustizia (vv. 1-4):

<p><sup>1</sup> ואמר שמעו נא ראשי יעקב      וקציני בית ישראל      הלא לכם לדעת אתהמשפט:  <sup>2</sup> שנאי טוב ואהבי העה      גולי עורם מעליהם      ושארם מעל עצמותם:  <sup>3</sup> ויאשר אכלו שאר עמו      ועורם מעליהם הפשיטו ואת עצמותיהם פצחו      ופרשו כאשר בסיר      וכבשך בתוך קלחת:  <sup>4</sup> אז יזעקו אליהוה ולא יענה אותם      ויסתהר פניו מהם בעת ההיא      כאשר הרעו מעליהם:</p>	<p><sup>1</sup>E dissi: «Ascoltate, ora, o capi di Giacobbe, e governanti della casa d'Israele: Forse non sta a voi conoscere il diritto? <sup>2</sup>Odianti il bene e amanti il male, strappanti la loro pelle da loro e la loro carne dalle loro ossa. <sup>3</sup>E mangiano la carne del mio popolo, e tolsero da loro la pelle e le loro ossa spezzarono, e tagliarono come c'è nella pentola e come carne in mezzo alla caldaia». <sup>4</sup>Allora piangeranno a Jhwh, ma non risponderà loro, nasconderà il suo volto a loro in quel tempo, poiché fecero le loro opere malvagie.</p>
---	---

In quest'oracolo si denuncia la corruzione delle autorità di Israele; costoro dovrebbero «conoscere il diritto» (v. 1), nel senso che dovrebbero preoccuparsi di mantenere l'ordine giuridico, far sì che siano rispettati i diritti dei più deboli della società. Il profeta definisce questi giudici «odianti il bene e amanti il male» (v. 2), poiché sono corrotti e sfruttano coloro che dovrebbero

<sup>59</sup> L'espressione «nascondere il volto» applicato a Dio si ritrova 11 volte nei libri profetici.

bero essere aiutati e difesi. Le immagini utilizzate nei vv. 2b-3 sono molto forti: i giudici agiscono da cannibali divorando le loro vittime. A causa di tale condotta perversa saranno condannati a un'esistenza senza Dio<sup>60</sup>. Il volgere altrove il volto da parte di Dio segnala l'assenza di ogni azione positiva da parte sua; l'unica presenza di Dio sarà il giudizio di punizione.

Il *proto-Is* impiega il sintagma «nascondere il volto» solo una volta: «E aspetto Jhwh, il nascondente il suo volto dalla casa di Giacobbe, e spero in lui» (Is 8,17). Anche negli altri testi profetici post-esilici il nascondimento di Dio è visto come una conseguenza del peccato del popolo:

«Per colpa del suo guadagno mi sdegnai e lo colpì, mi sono nascosto e sdegnato» (Is 57,17a): *בַּעֲוֹן בָּצְעוּ קַצְפָּתִי וְאַכְהוּ הַסֵּתֶר וְאַקְצַף*.

«Poiché le vostre colpe furono separanti tra voi e il vostro Dio, e i vostri peccati nascosero il volto da voi così che non vi ascolta» (Is 59,2): *וְחַטָּאוֹתֵיכֶם הִסְתִּירוּ פָּנִים מִכֶּם מִשְׁמוֹעַ כִּי אִם-עֲוֹנוֹתֵיכֶם הָיוּ מִבְּדָלִים בֵּינְכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם*.

«Non c'è alcuno che invoca il tuo nome, che si scuote per afferrarti, poiché hai nascosto da noi il tuo volto e ci hai messo in balia delle nostre colpe» (Is 64,6): *וְאֵיךְ-קוֹרָא בְּשִׁמְךָ מִתְעוֹרֵר לְהִתְחַיֵּב כִּי כִי-הִסְתַּרְתָּ פָּנֶיךָ מִנֹּכְחִי וְחַטָּאוֹתֵי*

*הַזֹּאת עַל כָּל-רַעְתָּם*» (Ger 33,5): *הִסְתַּרְתִּי פָּנַי מִהָעִיר*.

«Conosceranno le nazioni che per la loro iniquità fu mandata in esilio la casa di Israele, poiché mancarono contro di me, ho nascosto il mio volto da loro e li ho messi nelle mani degli avversari e caddero di spada tutti loro» (Ez 39,23-24): *אֲתָם וְאַסְתַּר פָּנַי מֵהֶם*» *עַל אֲשֶׁר מְעַלְוֵי-בִי וְאַסְתַּר פָּנַי מֵהֶם וְאַתְנַם בְּיַד צְרִיחָם וַיִּפְּלוּ בַחֶרֶב כָּל-אֶם: כִּטְמֵאתֶם וְכַפַּשְׁעֵיהֶם עָשִׂיתִי*

*וַיִּרְדְּעוּ הַגּוֹיִם כִּי בַעֲוֹנָם גָּלוּ בֵית-יִשְׂרָאֵל*.

Il nascondimento di Dio s'iscrive nella parola di giudizio e di denuncia del peccato<sup>61</sup>, perciò il popolo è invitato a riconoscere quale sia il vero nemico che lo separa da Dio: non la malattia, la persecuzione o un avversario, ma soltanto il peccato fa sprofondare nella morte. Benché l'uomo sia diverso da Dio e la distanza delle vie di entrambi sia immensa (Is 55,9), una volta che Dio abbia stabilito l'alleanza con lui, tale relazione può essere rotta solo dal peccato.

Rimanendo a livello metaforico, possiamo dire che Dio nasconde il suo volto, non si manifesta al suo popolo per castigarlo, ma Israele «volgendosi» altrove a causa delle malvagità si preclude da sé la possibilità di vedere Dio,

<sup>60</sup> Cf. B. REANUD, *La formation du livre de Michée*, Gabalda, Paris 1977, 123.

<sup>61</sup> J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, 104: «Si Dieu a caché ou caché sa face, c'est que le jugement s'est exercé ou s'exerce et qu'il a pris forme concrète avec la chute de Jérusalem et l'exil».

poiché il suo sguardo si orienta da un'altra parte. Implicitamente si deduce che abbandonare l'alleanza con il Dio unico equivale a fissare lo sguardo su altre realtà e tale atteggiamento genera un allontanamento di Dio che, nasconde il volto, per castigare l'infedeltà e non ritirare l'affetto perenne che ha per il suo popolo.

I testi profetici non dicono che Dio nasconderà per sempre il suo volto, si tratta di una situazione temporanea:

«In un impeto di collera, ho nascosto il mio volto per un istante da te, ma con la lealtà di sempre ho avuto misericordia, disse colui che ti ha riscattato, Jhwh» (בְּשַׁעַף קַצֵּף הִסְתַּרְתִּי פְנֵי הַגֵּעַ מִמֶּךָ וּבְחַסְדִּי עוֹלָם רַחֲמֶיךָ אָמַר גְּאֻלְךָ יְהוָה) *Is* 54,8).  
 «Le sue vie ho visto e lo sanerò, lo guiderò e adempirò le consolazioni a lui» (דַּרְכָיו קִרְבִּי וְאֶרְפָּאֵהוּ וְאַנְחֵהוּ וְאַשְׁלֵם נַחְמִים לוֹ וְלֵאבְלָיו) *Is* 57,18).

I profeti interpretano il nascondimento come un'indicazione del giudizio di Dio conseguente al peccato, come una «presenza nel giudizio»<sup>62</sup>; tuttavia il nascondimento non è legato soltanto alla punizione del popolo in seguito alla disobbedienza, ma è parte integrante della natura stessa di Dio che non può essere afferrato dall'uomo: Dio è nascosto così com'è presente; è lontano così com'è vicino.

Anche se il nascondimento di Dio è percepito dall'uomo biblico soprattutto in una dimensione fortemente negativa, diventa il punto di partenza per una rinnovata presa di coscienza della sua realtà dinanzi a Dio e per una nuova percezione di Dio, fatta di memoria e di accettazione del Suo mistero.

### 5. Nascondimento e silenzio di Dio

Il tema del nascondimento è strettamente legato a quello del *silenzio*, דְּיִקוּה, così da poter dire che Dio sta tra la parola che lo manifesta e il silenzio che lo nasconde. La rivelazione biblica è essenzialmente l'evento della parola, ma una parola che procede dal silenzio e che porta in sé il silenzio: «Dio si rivela ritraendosi; si rende presente, rimandandoci all'assenza; si rende assente, dando spessore e profondità eterna alla sua presenza»<sup>63</sup>. Il silenzio di Dio non è come il silenzio degli idoli che tacciono perché sono nulla, ma come tutte le

<sup>62</sup> S.E. BALENTINE, *The Hidden God*, 163: «The general motif of the hiddenness of God receives its most explicit treatment in the psalms of lamentation and in the prophets of the eight to the fifth centuries. Thereafter, for reason which remain to be clarified, the basic language of the motif appears to decline in frequency».

<sup>63</sup> S.J. BÁEZ, *Quando tutto tace. Il silenzio nella Bibbia*, Cittadella, Assisi 2007, 147.

esperienze umane è polivalente<sup>64</sup>: può essere inteso come vuoto, buio, assenza di Dio e quindi assumerebbe una connotazione negativa, ma possiamo anche dire che nel silenzio abita la pienezza di Dio e che esso è luce, vita, grido inarticolato<sup>65</sup>.

### 5.1. Una voce di silenzio sottile (1Re 19,9-18)

Il brano di 1Re 19,9-18 racconta l'esperienza del profeta Elia che vive una vera e propria crisi religiosa; egli era fuggito attraverso il deserto per paura della regina Gezabele che lo voleva morto, poiché aveva eliminato i 450 profeti di Baal (1Re 18,40; 19,1-8); allora Elia vive il dramma della solitudine<sup>66</sup>.

Dov'è il Dio al quale egli ha obbedito e servito? Dio sembra lontano dal profeta; Dio tace e per tale motivo Elia chiede di morire (1Re 19,4). Il profeta è invitato a ripercorrere un cammino opposto a quello effettuato da Israele durante 40 anni, quando uscì dall'Egitto. Elia cammina 40 giorni e 40 notti dalla terra promessa verso il monte Sinai/Oreb, luogo dell'alleanza (cf. Es 19), della manifestazione del Nome a Mosè (cf. Es 3,1-6), e lì è chiamato a fare una nuova esperienza di Dio<sup>67</sup>.

Elia, arrivato alla meta del pellegrinaggio, è atteso da Dio che gli pone una domanda «Che cosa fai qui Elia?» (19,9); essa serve a Elia per esplicitare il senso della sua ricerca di Dio e aiutarlo a prendere coscienza della sua nuova vita. La risposta di Elia è fatta di contrapposizioni: «Io sono pieno di zelo mentre gli altri hanno abbandonato l'alleanza [...], io sono solo, gli altri sono molti e assassini» (cf. 19,10). Elia non dice però che cosa ha fatto Dio per lui quando si trovava in pericolo. La risposta di Elia, che non considera la presenza di Dio, sembra quasi un'accusa: «che cosa fai tu Dio, mentre io ho fatto tanto per te?»<sup>68</sup>. Dio invita Elia a uscire dalla caverna, simbolo di una falsa

<sup>64</sup> Cf. P. BARRADO, *El silencio en el Antiguo Testamento. Aproximación a un símbolo ambiguo*, in *Estudios Bíblicos* 55 (1997) 5-27.

<sup>65</sup> Cf. A. STIGLMAIR, *Parola e silenzio nell'Antico Testamento*, in M. BALDINI - S. ZUCAL (edd.), *Le forme del silenzio e della Parola*, Morcelliana, Brescia 1989, 287.

<sup>66</sup> B. CARUCCI VITERBI, *L'esperienza di Dio sull'Horeb di Elia (1Re 19)*, in *Parola, Spirito e Vita* 30 (1994) 50: «Sul Carmelo il popolo è in silenzio, le false divinità sono in silenzio; i profeti urlano, Dio si rivela nel frastuono: sull'Horeb Elia è solo, non più tra il pubblico del popolo e dei falsi profeti, ma completamente solo, e Dio è nella sottile voce silenziosa».

<sup>67</sup> Cf. R.C. CARLSON, *Èlie à l'Horeb*, in *Vetus Testamentum* 19 (1969) 416-439; R.L. COHN, *The Literary Logic of 1 Kings 17-19*, in *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 333-350; E. WÜRTWEIN, *Eljah at Horeb: reflections on 1 Kings 19,9-18*, in J.I. DURHAM - J.R. PORTER (edd.), *Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*, SCM Press, London 1970, 152-166.

<sup>68</sup> Cf. J. CHALMERS, *Il suono del silenzio. Ascoltare la Parola con il profeta Elia*, Messaggero, Padova 2005, 107-114.

difesa e protezione, e si manifesta a lui in una maniera del tutto eccezionale e inconsueta affinché egli capisca qualcosa del suo mistero e che cosa ha fatto per lui: Dio non spacca le montagne con il vento, non distrugge la terra con il terremoto, non divora la terra con il fuoco, ma è presente in una voce, in un silenzio impalpabile: קוֹל דְּמִמָּה רָקָה (1Re 19,12)<sup>69</sup>. L'aggettivo רָקָה, che qualifica il silenzio, deriva da רָק «polvere» e indica una cosa che è stata sgretolata, polverizzata, impalpabile<sup>70</sup>; si vuol indicare un silenzio leggero, inconsistente, voce pulviscolare<sup>71</sup>.

È il paradosso di Dio che si rivela come presenza, difficile da percepire perché è suono “silenzioso”; il Dio della parola si manifesta nella non-parola, nella mancanza di ogni fenomeno sonoro; tuttavia questo silenzio è קוֹל, voce, suono<sup>72</sup>. In tal modo a Elia è chiesto di staccarsi dall'esperienza religiosa precedente per rendersi disponibile e aperto, cioè capace di riconoscere Dio dove e come Egli si rivela, e non soltanto come e dove lui stesso è abituato a riconoscerlo. Elia è chiamato a purificare la sua esperienza di fede e proprio allora sarà in grado di riconoscere il Dio presente. Dio che dimostra di regolare i fenomeni naturali, che manda il fuoco e la pioggia, è lo stesso che abita il silenzio e si rivela in esso; il silenzio dell'idolo invece tace perché non esiste<sup>73</sup>.

È l'esperienza di un Dio che non è mai catalogabile, mai uguale a se stesso, per cui neppure i segni che ne accompagnano la presenza sono gli stessi: nessun segno è così adeguato da poter essere identificato con Dio. Ri-compaiono, infatti, i “vecchi” segni della presenza divina: il vento, il terremoto, il fuoco, ma il profeta deve scoprire che Dio non si manifesta attraverso di essi. Dio si presenta in ciò che è incomprendibile, e di fronte a tale segno bisogna essere profeti per poterne cogliere la presenza. Nella rivelazione di Dio non c'è mai niente di automatico, non vi è un parametro che ne annunci la presenza; soltanto mediante la fede l'uomo può riconoscere la presenza del Dio cui obbedisce.

<sup>69</sup> A. BAUMANN, *Dāmā*, in H.-J. FABRI - H. RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 2, Paideia, Brescia 2002, 303: «Il termine [*dāmā*] viene usato in modo particolare per descrivere la situazione dell'accoglimento di una rivelazione, della teofania, ciò è da intendersi come consapevole presa di distanza dalle rappresentazioni della teofania tipiche dell'ambiente religioso di Israele».

<sup>70</sup> L'aggettivo *daq* appare 17 volte nell'AT: *Gen* 41,3.4.6.7.23.24; *Es* 16,14; *Lv* 13,30; 16,20; 21,20; 29,5; *1Re* 19,12; *Is* 40,15.

<sup>71</sup> Cf. P. TORRESAN, *DUMAH*, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 4 (2003) 672.

<sup>72</sup> A. NEHER, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 97: «Il Dio vivente, aveva gridato in coro il popolo la sera della scena del Carmelo, è il Dio della parola e della risposta. Ma ora, la sera della scena dell'Oreb, il profeta Elia apprende, nella sua solitudine, che il Dio vivente è il Dio del silenzio e del nascondimento».

<sup>73</sup> P. TORRESAN, *DUMAH*, 673: «La voce del silenzio è l'immagine di una presenza nascosta al punto da apparire inintelligibile e da condurre il credente alla disperazione. Ma si tratta pur sempre di un silenzio abitato da una voce che, prendendo la forma del silenzio, in esso si va a svelare e quindi a ri-velare».

Sull'Oreb è manifestata una nuova modalità della presenza di Dio, una manifestazione, quella di Dio, che dice debolezza, assenza di potere e di aggressività. La relazione con Dio non è obbligata da nulla: è nella libertà e nella fede che si può discernere la voce dentro il silenzio, la presenza di Dio. Quando Elia fa questa scoperta, la sua missione può giungere a compimento: Dio dà un nuovo ordine (vv. 15-18) e poi ci sarà il prepararsi del suo sparire.

## 5.2. Denuncia e condanna del peccato

La Scrittura descrive un altro silenzio di Dio di fronte al quale l'uomo non può far nulla ed è il silenzio del giudizio di Dio nei confronti della malvagità umana. Tale silenzio, espressione della giustizia divina, è il risultato terrificante e mortale del rifiuto, operato dall'uomo, del bene e della verità; è il silenzio della condanna ultima, della morte definitiva.

In *1Sam* 28,3-25 il silenzio di Dio è interpretato come condanna nei confronti di Saul, la cui storia è segnata dal rifiuto irrevocabile da parte del Signore. Abbattuto dal silenzio divino che lo terrorizza, Saul decide di andare a consultare una negromante, trasgredendo la legge del Signore che vietava tali azioni<sup>74</sup>, e ponendosi anche in contraddizione con se stesso, poiché precedentemente aveva espulso da Israele tutti gli indovini e i negromanti (cf. *1Sam* 28,3). La parola che Saul ascolta da parte di Samuele, richiamato dal regno dei morti, non fa altro che confermare la sua dolorosa situazione: Dio tace perché si è allontanato da lui e l'ha abbandonato definitivamente. Attraverso il profeta Samuele, Dio parla a Saul per confermarli il proprio silenzio, perché in passato il re non aveva dato ascolto alla parola del Signore. Alla fine di questo tragico racconto, Saul stesso diventa silenzioso e, pieno di angoscia, cade prostrato al suolo. Saul cade a terra, non solo perché è indebolito per il prolungato digiuno (cf. *1Sam* 28,20), ma è stato abbattuto soprattutto dalle tragiche parole del profeta che gli hanno interpretato il silenzio divino. Così alla fine se ne va, di notte (*1Sam* 28,8.25), e si avvia per affrontare il fatale destino di una morte inevitabile che l'avrebbe raggiunto il giorno dopo nel campo di battaglia. Il silenzio di Dio è quindi giudizio di condanna nei confronti di coloro (giudici, capi, profeti, sacerdoti) che, avendo ricevuto da Lui qualche tipo di potere, non hanno agito secondo la sua parola o non hanno esercitato la giustizia e il diritto (cf. *Mi* 3,1-8).

Per esprimere la realtà del silenzio spesso è utilizzata la forma del verbo ענה "rispondere". Nei salmi, la forma imperativa di questo verbo è rilevante

<sup>74</sup> Cf. *Lv* 19,31; 20,6.27; *Dt* 18,11-12.

nelle preghiere di lamentazione, per es. nel *Sal* 27,7: «Ascolta, Jhwh, la mia voce, io grido e tu rispondimi» (שמע־יהוה קולי אֶקְרָא וְהִנְנִי וְעֲנֵנִי). Complessivamente nei salmi sono presenti 12 casi della forma imperativa di questo verbo e ciascuno si presenta come una supplica a Dio in cui il fedele o la comunità chiedono che Egli risponda: «A te, Jhwh, io grido, o mia roccia, non tacere da me, perché non stia in silenzio con me ed io sia assimilato con quanti scendono nella fossa» (יהוה אֶקְרָא צוּרִי אֶל־תִּחְרַשׁ מִמֶּנִּי פֶתֶחַ־תְּחַשֶּׁה מִמֶּנִּי וְנִמְשַׁלְתִּי עִם־יֹרְדֵי בֹרַי: *Sal* 28,1).

Nel contesto di questi lamenti<sup>75</sup> ciò che si desidera non è tanto il dialogo con Dio quanto la conferma della sua presenza. Così il fedele nel *Sal* 55 inizia la sua supplica con la seguente serie di richieste: «Porgi l'orecchio, o Dio, alla mia preghiera e non nasconderti dalla mia supplica. Fa' attenzione a me e rispondimi» (הֲאִזְיֹנָה אֱלֹהִים תְּפַלְתִּי וְאֶל־תִּחְתַּעַלֶם מִתְּחִנָּתִי: הֲקִשְׁיָבָה לִי וְעֲנֵנִי) vv. 2-3a). L'orante non si attende una risposta, ma un intervento di Dio che compensi il suo attuale senso del nascondimento. Ciò è confermato ampiamente dal resto del lamento. L'oppressione che l'orante soffre è tale che il suo unico desiderio è di fuggire e di mettersi al riparo (v. 9). La risposta che desidera avere da Dio è molto concreta: la distruzione dei nemici; da questo saprà che Dio non ha respinto le sue preghiere.

Allo stesso modo, nel *Sal* 60,7, la supplica della comunità affinché Dio risponda è accompagnata da una richiesta di liberazione: «Salva con la tua destra e rispondici» (הוֹשִׁיעָה יְמִינְךָ וְעֲנֵנִי). Nei versetti seguenti la risposta data alla comunità è un resoconto di ciò che Dio farà (v. 8ss). Così la risposta, o la mancanza di essa, sarà per l'orante inseparabilmente legata alla sua esperienza della presenza o del nascondimento di Dio. Il senso dell'urgenza della presenza di Dio raggiunge dimensioni tali da suggerire che un ritardo da parte di Dio farà cadere l'orante nella morte: «Affrettati, rispondimi Jhwh, si è consunto il mio spirito. Non nascondere il tuo volto da me, o mi assimilerò con quelli che scendono nella fossa» (כָּל־תָּהָה רוּחִי אֶל־תִּסְתֵּר פְּנֵיךָ מִמֶּנִּי וְנִמְשַׁלְתִּי עִם־יֹרְדֵי בֹרַי: מִהֵרָ עֲנֵנִי יְהוָה: *Sal* 143,7).

Anche nel *Sal* 69,1ss l'orante descrive i momenti in declino della sua vita mentre attende disperatamente la risposta di Dio. Egli è travolto dalla sua situazione come un uomo che sta per annegare e che è sfinito a causa della sua angoscia, mentre i suoi occhi sono consumati nell'attesa di vedere Dio. Se Dio non interviene, allora il peso dell'angoscia lo farà sicuramente barcollare.

Il tempo del silenzio divino per eccellenza è l'esilio, in cui Dio ha dovuto sopportare in silenzio la sofferenza del popolo, senza poter intervenire per salvarlo. Anzi, il silenzio dell'esilio è interpretato come una violenza

<sup>75</sup> Cf. *Sal* 4,2; 22,2; 86,1; 102,2.

nell'intimo di Dio stesso, secondo il testo di *Is* 42,14: «Tacqui per molto tempo, feci silenzio, mi contenni, come la partoriente griderò, ansimerò e sbufferò insieme» (הַחֲשִׁיתִי מְעוֹלָם אַחֲרֵי־שֵׁם וְאַשְׂאֵף יָחַד). Tale versetto segna l'inizio di una nuova sezione del *Deutero-Is* che si estende fino al capitolo 43,21 in cui, riprendendo l'argomento della sezione precedente, Dio annuncia il suo proposito di ricondurre in patria il suo popolo lungo una strada aperta attraverso il deserto. L'indicazione temporale «per molto tempo» (מְעוֹלָם), indica non solo una durata considerevole, ma perfino l'eternità. Il Signore considera un'eternità il tempo in cui non è potuto intervenire manifestandosi quale salvatore e datore di vita. L'immagine del v. 14b, di Dio che «grida come una partoriente», mette bene in evidenza l'intensità della risposta divina<sup>76</sup>. Fino a quel momento Dio non è intervenuto per porre termine all'esilio del suo popolo ma Egli decide di non fare più l'osservatore silenzioso.

Tra i vari profeti, Abacuc è tra quelli che più di tutti grida a Dio la propria incomprendimento nei confronti della storia e che più contesta la sua indifferenza e silenziosa passività, descrivendolo come uno spettatore che assiste al drammatico scenario storico di violenza e di oppressione del giusto: «Fino a quando, Jhwh, griderò e non ascolti, piangerò a te: "violenza!" e non salvi?» (עַד-אֵנָה יְהוָה שָׁנַעְתִּי וְלֹא תִשְׁמַע אֲזַעַק אֲלֶיךָ חָמָס וְלֹא תוֹשִׁיעַ) (*Ab* 1,2).

Nonostante il silenzio di Dio, il profeta non smette di alzare la sua voce e di invocare la sua assistenza. Infatti, secondo l'interpretazione che dà il profeta della storia, tacendo è come se Dio permettesse che i rapporti tra gli uomini si fondino sulla forza incontrollabile della violenza e dell'ingiustizia (*Ab* 1,4). Invece, nella risposta di Dio (*Ab* 1,5-11), questi gli assicura che non è affatto assente dalla storia, anche quando sembra tacere; il profeta è chiamato a comprendere il silenzio di Dio come presenza che si dona non secondo i criteri e i parametri umani.

Il profeta deve vivere di fede (cf. *Ab* 2,4), deve attendere e scorgere i segni della presenza divina in una storia in cui Dio spesso sembra misteriosamente assente e silenzioso. Ciò che si richiede è di non cessare mai di invocare e gridare, con la certezza che il Signore non tacerà per sempre e, in attesa della sua risposta, non si dovrà cedere alla tentazione dello stolto che, non udendo subito una risposta è pronto ad affermare: «Non c'è Dio» (אֵין אֱלֹהִים) (*Sal* 14,1)<sup>77</sup>.

Dai vari testi si evince che il silenzio di Dio è inteso negativamente da chi lo vive come un'assenza che invoca una presenza, una mancanza che at-

<sup>76</sup> Cf. B.S. CHILDS, *Isaia*, 361.

<sup>77</sup> Cf. A. STIGLMAIR, *Parola e silenzio nell'Antico Testamento*, 315-329.

tende un compimento ed esige il pronunciamento della parola salvifica che manifesta la presenza di Dio. Il silenzio di Dio non è un “niente”, così come l’assenza non è del tutto una privazione, perché anche se la vita divina è una comunicazione costante con l’uomo, vi è in Dio qualcosa d’inesprimibile, di totalmente trascendente.

### 6. Nascondimento e lontananza di Dio

Un’altra metafora per dire il nascondimento di Dio è quella spaziale del restare lontano espressa dal verbo רחק, “stare lontano, distante”. Nei salmi tale verbo appare 12x e di tali ricorrenze 7x si trovano nelle preghiere di lamentazione, mentre il verbo è usato soprattutto nella forma negativa, “non stare lontano”<sup>78</sup>:

«Ma tu, Jhwh, non stare lontano, o mia fortezza, per il mio aiuto affrettati» (הוֹשֵׁהָ וְאַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי לְעֹזִי לִרְחֹקִי: *Sal* 22,20);

«Hai visto, Jhwh, non tacere, o Signore, non stare lontano da me» (אַל־תִּרְחֹק מִמֶּנִּי רְאִיתָהּ יְהוָה אֱלֹהֵיחַשׁ אֲרָנִי: *Sal* 35,22).

A tali passi si può aggiungere il *Sal* 10,1 in cui il verbo si presenta nella forma aggettivale:

«Perché, o Jhwh, stai lontano, ti nascondi nei tempi dell’angustia?» (לְעֵתוֹת בְּצָרָה לָמָּה יְהוָה תַּעֲמוֹד בְּרִחוּק תַּעֲלִים).

La distanza che l’orante percepisce tra lui e Dio non deve essere compresa semplicemente come una separazione fisica, ma è piuttosto una percezione reale dell’assenza di Dio che ha il suo effetto in modo concreto sulla vita dell’orante.

Nei profeti il tema della lontananza di Dio è una descrizione della separazione di Dio dall’uomo causata non tanto da Dio che sta lontano, ma dall’uomo che vaga lontano da Dio<sup>79</sup>; in risposta a tale disobbedienza Dio può reagire allontanando Israele dalla sua presenza.

<sup>78</sup> Cf. L. WÄCHTER, «רחק», in H.-J. FABRI - H. RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. 8, Paideia, Brescia 2008, 389.

<sup>79</sup> Cf. *Is* 29,13; *Ez* 8,6; 11,15ss; 44,10.

## 7. Ester, il libro del Dio nascosto

Nel testo ebraico del libro di Ester non compare mai il nome di Dio né le istituzioni fondamentali dell'ebraismo: l'alleanza, la legge, il tempio, i sacrifici<sup>80</sup>, tuttavia il Dio misterioso, innominato, è presente in tutta la trama del libro, in ogni avvenimento, anzi Egli stesso è la ragion d'essere di tutto ciò che accade; quindi non occorre che la presenza attiva di Dio sia ricordata con la menzione del suo Nome.

Non è un caso che nel nome Ester si trovi la radice del verbo «nascondere», סתר, quindi, anche se Dio non è nominato, non significa che non ci sia, ma che è «nascosto» e bisogna cercarlo nei nomi, nelle parole e nella storia che è raccontata. Nel libro per ben due volte si menziona che Ester nasconde la propria ascendenza ebraica alla corte del re persiano Assuero: «Non raccontò Ester circa il popolo di lei e la sua famiglia, poiché Mardocheo le ordinò che non raccontasse» (*Est* 2,10); «E non raccontò Ester della sua famiglia e del suo popolo, come a lei ordinò Mardocheo» (*Est* 2,20a). Tale atteggiamento è un riflesso della presenza nascosta e misteriosa di Dio nella storia, perché nonostante il silenzio di Ester, anche quando è scelta dal re Assuero e incoronata regina, ella rimane legata al suo popolo e al suo Dio e fa sì che Dio, in modo nascosto, possa proteggere il popolo quando questi è minacciato nella sua sopravvivenza. Arriva infatti il momento in cui Ester è chiamata a uscire dal nascondimento e, secondo le parole di Mardocheo, a manifestare la sua identità perché Dio possa rendersi presente: «Se tu in questo momento tacerai, sollievo e liberazione sorgerranno per i Giudei da un altro luogo, ma tu e la casa di tuo padre perirete. Chi sa che per questo tempo ti sia toccata la regalità?» (*Est* 4,14-15). La trama vuol far riflettere sul fatto che Dio rimane il giudice unico di Israele e di ogni altro popolo, anche se nascosto, e alla fine il colpevole, Amàn, è condannato, mentre l'innocente, il popolo ebraico, è assolto ed esaltato.

Interessante è la proposta dello studioso Clines per il quale la salvezza è realizzata da Dio che agisce con gli uomini: «L'iniziativa umana e quella divina sono complementari e tutte e due indispensabili per la liberazione del popolo ebraico»<sup>81</sup>. Solo alla fine la «nascosta», Ester, si rivela come ebrea. Non mostra di esserlo fin quando non arriverà il momento di rivelare la propria identità, riappropriandosene per intercedere a favore del suo popolo e salvarlo dalla morte<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Cf. J. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, Borla, Roma 2004, 150.

<sup>81</sup> DAVID J.A. CLINES, *The Esther Scroll. The Story of the Story*, JSOT Press, Sheffield 1984, 156.

<sup>82</sup> Interessanti gli studi elaborati su Ester e la teologia dopo Auschwitz, cf. G. GILLINI - M. ZATTON - G. MICHELINI, *Ester la regina d'Israele*, San Paolo, Milano 2001, 50ss.

### Conclusion

Il modo più semplice e comune per identificare il concetto di rivelazione di Dio è pensare che Dio prima fosse nascosto, ma poi si è rivelato continuando a rimanere in qualche modo nascosto. Si può anche dire che la rivelazione è una presenza nascosta di Dio nel mondo, anche se non tutte le creature se ne accorgono.

Nella Scrittura, invece, è emerso che di fronte all'assenza di Dio, all'incapacità di percepirne la presenza, ci si appella a Lui e ci si lamenta per il suo nascondimento. Abbiamo considerato che il primo utilizzo del tema del nascondimento di Dio si trova nei salmi di lamento ed è stato ripreso successivamente dai profeti nei contesti di giudizio. Nei salmi e nei profeti il nascondimento è sentito come una reale assenza di Dio, quindi per l'orante o per il popolo, il Dio nascosto non è un Dio presente, un Dio interessato, un Dio che opera per conto del suo popolo.

Sia il singolo, che il popolo, più volte sono afflitti dall'esperienza del nascondimento di Dio, ma sia l'esperienza del nascondimento sia quella della presenza di Dio insita nel nascondimento sono parte integrante della fede israelita. Entrambe le esperienze derivano dalla natura stessa di Dio che è al contempo nascosto e presente, vicino e lontano. È proprio questo il dilemma che la fede in Dio presenta. A tale dilemma si contrappone l'ipotesi che la giustizia assicura la presenza di Dio e la malvagità la sua assenza. Questa è, come abbiamo visto, la classica interpretazione profetica del nascondimento di Dio; tuttavia, questo principio non è sempre applicabile, in particolare quando le vicissitudini della vita fanno capire che Dio si nasconde senza un giusto motivo. Nel comprendere il paradosso della presenza nell'assenza, Israele è salito a una «sublimità della percezione teologica»<sup>83</sup> senza precedenti nell'Antico Vicino Oriente: quello di Dio è un occultamento attivo, indica la sua presenza nell'assenza, una presenza che sfugge, non si può afferrare.

Una fede che s'interroga deve essere capace di consegnarsi ogni giorno perduto al Dio nascosto, a una presenza da cui siamo tutti attratti nel segno del suo contrario, e aprirsi al mistero di Colui che si lascia incontrare e che alimenta, nel cuore di chi l'incontra, il desiderio di incontrarlo ancora. Così si esprime S. Anselmo nella preghiera con cui apre il *Proslogion*:

«“Il tuo volto, Signore, io cerco” (Sal 26,8). Signore mio Dio, insegna al mio cuore dove e come cercarti [...] che cosa farà il tuo servo tormentato dall'amore per te e gettato lontano dal tuo volto? Anela a vederti e il tuo volto gli è troppo

---

<sup>83</sup> S. TERRIEN, *Elusive Presence*, 83.

discosto. Desidera avvicinarti e la tua abitazione è inaccessibile. [...] Insegnami a cercarti e mostrati quando ti cerco: non posso cercarti se tu non mi insegni, né trovarti se non ti mostri: che io ti cerchi desiderandoti e ti desideri cercandoti, che io ti trovi amandoti e ti ami trovandoti»<sup>84</sup>.

Dio si nasconde non solo a causa del peccato dell'uomo, perché allontanandosi da Lui non percepisce più la sua presenza e quindi appare nascosto, ma soprattutto perché si accresca nell'uomo il desiderio di Lui. Dio si nasconde perché non desistiamo mai dalla ricerca del suo Volto, della sua Presenza misteriosa nella storia e nella nostra vita, anche se tale Presenza rimarrà sempre velata, essendo Egli il *Deus absconditus in revelatione et revelatus in absconditate*.

Angela Maria Lupo  
a.lupo@urbaniana.edu  
Via san Paolo della Croce, 1/3  
00043 Ciampino (RM)

### *Summary*

The hiddenness of God is a complex phenomenon that is difficult to define. It is a rich metaphor for the being and activity of God who reveals Himself and at the same time makes His absence felt. Taking as a point of departure the affirmation at *Is* 45:15, additional Old Testament texts in which one can see the verbal roots that refer to God's hiddenness are examined. From these texts it can be deduced that, in addition to the classical prophetic understanding of God's hiddenness as a consequence of sin and disobedience, whether by single individuals or by the entire people, this hiddenness situates biblical man before the mystery of *Deus revelatus in absconditate*, in which hiddenness is understood not only as an indication of an absence invoking a presence, a lack awaiting its fulfillment, but as an active darkening, as the presence of God within His perceived absence.

---

<sup>84</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, Rizzoli, Milano 1992, 86.



# EUCCHARIST AS *SACRAMENTUM CARITATIS* AND WITNESS TO LOVE ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

*Riccardo Ferri\**

There is a deep connection, according to Thomas Aquinas, between the Eucharist, which is often qualified as *sacramentum caritatis*<sup>1</sup>, the passion of Christ, and Christian witness to love. Pope Benedict XVI, in his Apostolic Exhortation *Sacramentum caritatis*<sup>2</sup>, uses Thomas Aquinas' expression as the title of his Exhortation and guiding line of his thought, and thereby stresses that the Eucharist is the highest sign of God's love for humankind and is expressed in the passion and death of Christ on the cross. This is the source of the mission of the Church which witnesses to this love, and in particular, in the extreme testimony of martyrdom<sup>3</sup>.

In this paper I will focus on Aquinas' reflection on the Eucharist as *sacramentum caritatis*, its link with Christ's passion, as the greatest expression of God's love, and the partaking of every Christian believer in that passion, as a core condition of a true witness. In order to pursue this aim, the passage of *Summa Theologiae* (*STh*) III, q. 73, a. 3 is very relevant. Here, in the context of the comparison between the sacrament of baptism and the sacrament of Eucharist, Thomas states:

«Baptism is the sacrament of the death and passion of Christ, in that by it a man is re-born in Christ [in virtue of his passion]. But the Eucharist is the sacrament of the passion of Christ because in it a man is brought to spiritual perfection in being closely united to Christ who suffered for us. Hence, just as Baptism is

---

\* Professor of *Trinitarian Theology*, Faculty of Theology, PUL.

<sup>1</sup> Cf. *STh* III, q. 73, a. 3, ad 3; q. 74, a. 4, arg. 3; q. 78, a. 3, ad 6; q. 79, a. 4, arg. 1; a. 6, arg. 2; q. 80, a. 3, arg. 2. Quotations are taken from *Summa Theologiae*, Latin text, English translation, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

<sup>2</sup> BENEDICT XVI, *Post-Synodal Apostolic Exhortation Sacramentum Caritatis*, LEV, Vatican City 2007.

<sup>3</sup> *Ivi*, 6-11; 84-85.

called the “sacrament of faith”, which is the beginning of the spiritual life, so the Eucharist is called the “sacrament of charity”, which is “the bond of perfectness”, as we read in Colossians»<sup>4</sup>.

These few lines reveal the key-words of Aquinas concerning our topic: bond/union; perfection; Christ’s passion; charity. Thomas’ reasoning is as following: the Eucharist is the sacrament of Christ’s passion; but also baptism is the sacrament of Christ’s passion and death. Therefore, the distinction between them is that baptism constitutes the beginning and foundation of Christian life, whereas the Eucharist is the crowning and the rendering perfect of it. In fact, Thomas stresses that it is only the Eucharist which is the sacrament of charity (*caritas*), calling it “the bond of perfection”, that is to say the bond of perfect union. The perfecting character of the Eucharist is based on its immediate reference to charity and is understood with the idea of “bondedness” or unification. Through the Eucharist humanity is made perfect, because, through it, the person is united with Christ, who suffered and sacrificed himself on the cross. The Eucharist is *sacramentum caritatis* because it is *vinculum perfectionis* with *Christus passus*.

In order to deepen Aquinas’ thinking about the Eucharist as the bond of perfection, I will explore firstly the connection between love and Christ’s passion in the sacrament of the Eucharist, before acknowledging the very special presence of Christ in this sacrament: a presence which allows the bond of perfection in love between Christ and the believer. Finally I will study the effects of love kindled in the believer by his participation in Christ’s passion which can culminate in the perfection of witness in the act of martyrdom.

I will draw from the following sources, the *STh* and the *Commentary to the Gospel of St. John (In Ioa)*<sup>5</sup>, both of which are works of the latest period of Thomas’ theology, in which his mature thought is expressed and formulated in an articulated and rigorous way.

---

<sup>4</sup> *STh* III, q. 73, a. 3, ad 3: «Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius. Sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde, sicut baptismus dicitur “sacramentum fidei”, quae est fundamentum spiritualis vitae; ita Eucharistia dicitur “sacramentum caritatis”, quae est “vinculum perfectionis”, ut dicitur Coloss. 3,14».

<sup>5</sup> *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, R. Cai (ed.), Marietti, Torino 1952 (the edition to which the numbers in quotations refer); English translation is mine.

## I. Sacramentum caritatis and Christ's passion

It is well known that Thomas distinguishes three aspects in each sacrament: *sacramentum tantum*, the exterior and visible sign of the inward effect; *res et sacramentum*, that which is signified by the exterior sign and which signifies the inner effect; *res tantum*, the reality which is signified and does not signify anything further<sup>6</sup>. In the Eucharist *sacramentum tantum* is the consecrated species of bread and wine; *res et sacramentum* is the body and blood of Christ; whereas *res tantum* is the effect of grace, which is the union of believers with Christ and the other members of his mystical body: this constitutes the unity of the Church<sup>7</sup>. Therefore, the species of bread and wine are the sign of the *res et sacramentum*, as the real presence of Christ in his Body and Blood. However the *res et sacramentum* is not the ultimate end and aim of the sacramental process of signification, because it points to (and by signifying, it produces) the *res tantum*, the inner effect of grace, which occurs in the one who receives it<sup>8</sup>, and which, in effect, consists of the union with Christ and the members of his mystical body. Thomas stresses this idea, even if he frames it in different terms, in *STh* III, q. 80:

«With this sacrament, as with the others, the outward sacrament is a sign of an inward reality. Now the reality of this sacrament is twofold, as we have explained, one which is signified and contained, namely Christ himself, the other which is signified yet not contained, namely Christ's mystical body, which is the fellowship of the saints. Whoever, then, receives the sacrament by that very fact signifies that he is joined with Christ and incorporated in his members. This is done through living faith»<sup>9</sup>.

Therefore, the *res tantum* or *res significata et non contenta* is the ultimate effect of the sacramental dynamic of eucharistic efficacious signification, and

---

<sup>6</sup> Cf. *STh* III, q. 66, a. 1; cf. J.T. DITTOE, *Sacramental Incorporation into the Mystical Body*, in *The Thomist* 9 (1946) 469-514, 489.

<sup>7</sup> *STh* III, q. 73, a. 1, arg. 2: «Corpus Christi verum, quod est res et sacramentum [...] corpus mysticum, quod est res tantum in Eucharistia». *Ibid.*, a. 2 sed contra: «Eucharistia est sacramentum ecclesiasticae unitatis». Cf. *ivi*, q. 73, a. 6 c.; q. 79, a. 6.

<sup>8</sup> Cf. *ivi*, q. 73, a. 1, ad 3.

<sup>9</sup> *Ivi*, q. 80, a. 4 c.: «In hoc sacramento, sicut in aliis, id quod est sacramentum est signum eius quod est res sacramenti. Duplex autem est res huius sacramenti, sicut supra [q. 60, a. 3 sed contra; q. 73, a. 6] dictum est: una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membris eius incorporatum». Cf. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin - maître spirituel*, Editions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1996.

is signified by the true Body and Blood of Christ. According to Aquinas, the last aim and *res* of the sacrament of the Body and Blood of Christ is the union of believers with Christ, which is the unity of the mystical body<sup>10</sup>. This effect (the incorporation into Christ), which began with baptism (as efficient cause), is perfected and completed by the Eucharist (as final cause)<sup>11</sup>, through either sacramental or spiritual receiving of it<sup>12</sup>.

Having considered the framework of Thomas' conception of the Eucharist, it is necessary to deepen our understanding of what he meant by this effect of the Eucharist, and to consider especially the relationship of the incorporation into Christ with Christ's passion, or in other words, the relationship of the Eucharist as *sacramentum caritatis* with the Eucharist as *sacramentum passionis Christi*. In *STh* III, q. 73 Thomas states:

«This sacrament signifies three things. It looks back to the past: in this sense it commemorates the passion of our Lord, which was the true sacrifice, as we saw earlier. Because of this it is called "sacrifice". In regard to the present, there is another thing to which it points. This is the unity of the Church, into which men are drawn together through this sacrament. Because of this it is called "communion" or "synaxis". As Damascene says, "it is called 'communion' because by it we are joined to Christ, and because we share his flesh and his Godhead, and because we are joined to one another through that". It has a third significance with regard to the future. It prefigures that enjoyment of God which will be ours in heaven. That is why it is called "viaticum", because it keeps us on the way to heaven»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> On the relationship between the true and the mystical body of Christ, cf. M. MORARD, *Les expressions "corpus mysticum" et "persona mystica" dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 95 (1995) 654-664. In this article I do not consider the ecclesiological aspect of the *res tantum*, the unity of the mystical body of Christ, as the effect of the Eucharist, because I have already reflected on it in my *Sacramentum caritatis nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in R. NARDIN - G. TANGORRA (edd.), *Sacramentum caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, LUP, Città del Vaticano 2008, 163-176.

<sup>11</sup> On the relationship between baptism and Eucharist, cf. J.T. DITTOE, *Sacramental Incorporation*, 488-497; M. MORARD, *L'eucharistie, clé du vœu de l'organisme sacramentel chez saint Thomas d'Aquin*, in *Revue Thomiste* 95 (1995) 217-250, especially 218-225.

<sup>12</sup> On material/sacramental and spiritual receiving of the Eucharist, cf. I. BIFFI, *L'Eucaristia in San Tommaso "Dottore Eucaristico". Teologia, mistica e poesia*, Cantagalli, Siena 2005, 41-50 e P.-M. Gy, *Le texte original de la tertia pars de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'Édition Léonine: le cas de l'Eucharistie*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 65 (1981) 608-616.

<sup>13</sup> *STh* III, q. 73, a. 4, c.: «Hoc sacramentum habet triplicem significationem. Unam quidem respectu praeteriti: in quantum scilicet est commemorativum Dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, ut supra [q. 48, a. 3] dictum est. Et secundum hoc nominatur sacrificium. Aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et secundum hoc nominatur communio vel synaxis: dicit enim Damascenus, 4 libro [*De Fide Orthodoxa*, c. 13], quod "dicitur communio, quia communicamus per ipsam Christo; et quia participamus eius carne et deitate; et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam". Tertiam significationem habet respectu

In this passage we notice how Aquinas places these three aspects together: the eschatological tension towards divine fulfilment in us is located alongside our communion with Christ (by partaking of his body) and our commemoration of his passion. However these three meanings of the Eucharist cannot be simply juxtaposed. In fact, according to Aquinas, the relationship between the Eucharist and Christ's passion does not regard exclusively the past without reference to the present and the future. At the same time, the unity of the mystical body through Christ's communication with us does not exclude, but rather involves, a strong link with his passion and death. In *STh* III, q. 73, a. 3 (as quoted at the beginning of this paper) Thomas stresses the link between *sacramentum caritatis* and the union with Christ's passion. The Eucharist is *sacramentum caritatis* and "bond of perfection" precisely because it unites the one who receives it to Christ's passion, of which the Eucharist is the everlasting and actual memorial (note that it is also called *sacramentum* or *memoriale Dominicae passionis* in *STh* III, q. 73, a. 5, ad 2 and ad 3). Therefore, if all sacraments operate by virtue of Christ's passion, whose efficacy is, in a sense, "grafted" into those who receive them<sup>14</sup>, then such a dynamic must be paramountly present in the Eucharist. The Eucharist is the end, the perfection and the fulfilment of the whole sacramental life of the Church, not only because the *vis* or *virtus* of Christ's passion works in it, as it does in all the sacraments, but because «it contains Christ himself who endured it [his passion]»<sup>15</sup>: this is the reason that the Eucharist is considered the perfection of the Christian life. The Eucharist, when considered as *res et sacramentum*, contains Christ as the Christ who suffered (note that Thomas stresses it by comparing the sacrifices of the Old Covenant with the only one of the New Covenant)<sup>16</sup>, thus allowing the believer who receives it to enter into the full communion of Christ's same suffering and therefore to fully enjoy its salvific effects. Then, as it re-presents and makes accessible *Christus passus* to faithful people, the Eucharist continues producing in believers the same effects of Christ's passion:

---

futuri: inquantum scilicet hoc sacramentum est praefigurativum fruitionis Dei, quae erit in patria. Et secundum hoc dicitur viaticum: quia hoc praebet nobis viam illuc perveniendi». This threefold significance belongs to each sacrament: cf. *ivi*, q. 60, a. 3 and P.-M. Gy, *Avancées du traité de l'Eucharistie de S. Thomas dans la Somme par rapport aux Sentences*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 77 (1993) 219-228, especially 225.

<sup>14</sup> *STh* III, q. 61, a. 1, ad 3; q. 62, a. 5 c. Cf. I. BIFFI, *L'Eucaristia in San Tommaso*, 9-17.

<sup>15</sup> *STh* III, q. 73, a. 5, ad 2: «Eucharistia est sacramentum perfectum Dominicae passionis, tanquam continens ipsum Christum passum».

<sup>16</sup> *Ivi*, q. 75, a. 1 c.: «Sacrificia enim veteris legis illud verum sacrificium passionis Christi continebant solum in figura. [...] Et ideo oportuit ut aliquid plus haberet sacrificium novae legis a Christo institutum: ut scilicet contineret ipsum passum, non solum in significatione vel figura, sed etiam in rei veritate».

«Consider what is represented by this sacrament, namely Christ's Passion [...]. Accordingly the effect his Passion wrought in the world the sacrament works in a man. Hence on the words, "At once there came out blood and water", Chrysostom tells us, "Because from that source flow the sacred mysteries, when you approach the awesome chalice so approach as if you were about to drink from Christ's own side"»<sup>17</sup>.

Therefore, when a Christian receives the Eucharist, the sacrament of the real/true Body and Blood of Christ, he partakes in Christ's passion, that is to say, he becomes personally "conformed" with Christ, by bearing Christ's sufferings and anticipating that glory which belongs first of all to Christ and which is reserved to every member of his body<sup>18</sup>. This intimate union of Christ with human beings and reciprocally of human beings with Christ is so intimate that Aquinas calls it "familiar union" and it makes the Eucharist the sign of highest charity and the support of human hope<sup>19</sup>. Therefore the charity which flows from the passion that Christ suffered for human beings, finds in the Eucharist its most meaningful sign, because it is only in this sacrament that *Christus passus*, besides acting through his salvific *virtus*, is truly present with his Body and Blood. It is in this way that Christ unites to himself all believers, making them members of his body, partaking of his passion, in the expectation of future glory.

## 2. Sacramentum caritatis and transubstantiation

I have highlighted the strong link between the Eucharist, when considered as *sacramentum caritatis* and sign of the charity of Christ, and the real

---

<sup>17</sup> *Ivi*, q. 79, a. 1 c.: «Secundo consideratur ex eo quod per hoc sacramentum repraesentatur, quod est passio Christi [...]. Et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine. Unde super illud Ioan. 19,34, "Continuo exivit sanguis et aqua", dicit Chrysostomus [*Homil. 85 in Ioan.*]: "Quia hinc suscipiunt principium sacra mysteria, cum accesseris ad tremendum calicem, vel ab ipsa bibiturus Christi costa, ita accedas". Cf. *ivi*, q. 83, a. 1 c.: «Per hoc sacramentum participes efficimur fructus Dominicae passionis. Unde et in quadam Dominicali oratione secreta [Dom. 9 post Pentecost.] dicitur: "Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur"».

<sup>18</sup> *Ivi*, q. 79, a. 2, ad 1: «Sicut passio Christi, ex cuius virtute hoc sacramentum operatur, est quidem causa sufficiens gloriae, non tamen ita quod statim per ipsam introducatur in gloriam, sed oportet ut prius "simul compatiamur", ut postea "simul glorificemur", sicut dicitur Rom 8,17: ita hoc sacramentum non statim nos in gloriam introducit, sed dat nobis virtutem perveniendi ad gloriam». **Biffi comments upon it:** «Propriamente, quindi, l'Eucaristia non è il sacramento della risurrezione del Signore; egli è presente in essa indubbiamente come Signore risorto, ma in atto di renderci consorti del suo sacrificio mediante il dono del suo Corpo dato e del suo Sangue sparso, quali viatico della gloria» (I. BIFFI, *L'Eucaristia in San Tommaso*, 34).

<sup>19</sup> *STh* III, q. 75, a. 1 c.: «Hoc sacramentum est maximae caritatis signum, et nostrae spei sublevamentum, ex tam familiari coniunctione Christi ad nos».

presence of Christ in this sacrament. In fact, the Eucharist is *sacramentum caritatis* precisely because it is the sign of that charity, which is beyond every limit and which induced the Son of God to become so close to humankind as to become incarnate and die for us. Christ thereby continues to be present to every generation across the centuries in that same act of self-giving and oblation, through the offering of his body and blood. However the Eucharist enables the person who receives it to be really incorporated in Christ, to be one with him, because it is not only a mere memory or a simple representation of Christ's passion and death, but it contains Christ *per modum substantiae*, in such a manner that the believer is transformed in and united to him<sup>20</sup>.

Aquinas explains this mystery in the *quaestio* which he devotes to transubstantiation (that is the substantial conversion of bread into the body of Christ and of wine into his blood) and this is closely linked to the charity of Christ. In *STh* III, q. 75 this is stated very clearly:

«[The real presence of Christ in the Eucharist] fits perfectly with that charity of Christ which led him to take a real body having human nature and unite it to himself in order to save us. And because it is the very law of friendship that “friends should live together”, as Aristotle teaches, he promises us his bodily presence as a reward, in the text of Matthew, “wherever the body is, there the eagles will be gathered together”. In the meantime, however, he has not left us without his bodily presence in this our pilgrimage, but he joins us to himself in this sacrament in the reality of his body and blood. For this reason he says, “he who eats my flesh and drinks my blood abides in me and I in him”. Hence this sacrament, because it joins Christ so closely to us, is the sign of the extreme of his love and lifts our hope on high»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. *STh* III, q. 76, a. 1 ad 3; a. 7 c.: «Corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae. Substantia autem, in quantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, neque imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est “quod quid est”, ut dicitur in 3 *De Anima* [c. 6, lect. 11]. Et ideo, proprie loquendo, corpus Christi, secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est: sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur autem diversimode a diversis intellectibus. Quia enim modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis, a supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est: et per consequens ab intellectu beato vel angeli vel hominis, qui secundum participatam claritatem divini intellectus videt ea quae supernaturalia sunt, per visionem divinae essentiae. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest conspici nisi per fidem: sicut et cetera supernaturalia».

<sup>21</sup> *Ivi*, q. 75, a. 1 c.: «Secundo, hoc competit caritati Christi, ex qua pro salute nostra corpus verum nostrae naturae assumpsit. Et quia maxime proprium amicitiae est convivere amicis, ut Philosophus dicit, 9 *Ethic.* [c. 12, lect. 14], sui praesentiam corporalem nobis repromittit in praemium, Matth. 24, 28: “Ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae”. Interim tamen nec sua praesentia corporali in hac peregrinatione destituit, sed per veritatem corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento. Unde ipse dicit, Ioan. 6,57: “Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo”. Unde hoc sacramentum est maximae caritatis signum, et nostrae spei sublevamentum, ex tam familiari coniunctione Christi ad nos».

Once again Thomas stresses that it is the charity of Christ, his love for humankind, that causes and motivates not only his assumption of human nature, his self-giving on the cross, but also his presence in the sacrament: Christ did not want to deprive us of his presence even after his return to his Father. And in turn his presence *per modum substantiae* in the Eucharist is meant to unite to himself everyone who receives, in faith, his real body and blood. So the Eucharist is really the sign of the extent of Christ's love for humankind. In fact, besides the assumption of human nature, through his presence in the sacrament, Christ wished to embrace believers in such an intimate and familiar bond that they become his mystical body, animated by the same charity which supported and sustained the action of its Head<sup>22</sup>.

### 3. Sacramentum caritatis, *Christian charity and martyrdom*

We have clearly noted that, according to Aquinas, the Eucharist is the highest sign of the charity of Christ, who is really present in this sacrament of his body and blood offered for us, and who continues to spread the effects of his passion and death to everyone who receives the Eucharist either sacramentally or spiritually. Therefore the Eucharist, as the participation of believers in the passion of Christ and the incorporation of the members of the mystical Body into its Head, conforms those who receive it to the same charity that sustained Christ's action. Thus the effect of the Eucharist is the perfection of charity, on both the individual and ecclesiological levels<sup>23</sup>.

From the point of view of the single Christian, the Eucharist produces the act of charity: «The reality in this sacrament is charity, not merely in habit, but also in act: this is aroused in this sacrament»<sup>24</sup>. This statement means that by receiving the Eucharist, a believer not only possesses charity as a *habitus*, but is also urged to exercise it, to put it into practice<sup>25</sup>. The Eucharist produces the fervour of charity, that is the perfection of the virtue of charity, whose ef-

<sup>22</sup> Cf. M. MORARD, *L'eucharistie, clé du voûte*, 244.

<sup>23</sup> I do not develop this ecclesiological aspect, which I explored in my *Sacramentum caritatis nel pensiero di Tommaso d'Aquino*; cf. also J.T. DITTOE, *Sacramental Incorporation*, 512.

<sup>24</sup> *STh* III, q. 79, a. 4 c.: «Res autem huius sacramenti est caritas, non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum, qui excitatur in hoc sacramento». Cf. *ivi*, ad 3.

<sup>25</sup> *Ivi*, a. 1, ad 2: «Hoc sacramentum confert gratiam spiritualiter, cum virtute caritatis. [...] Sicut autem Gregorius dicit, in Homilia Pentecostes [*Homil.* 30], "amor Dei non est otiosus: magna enim operatur, si est". Et ideo per hoc sacramentum, quantum est ex sui virtute, non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum: secundum illud 2 Cor. 5,14: "Caritas Christi urget nos"».

fect is unity (because love is a *virtus unitiva*)<sup>26</sup> and whose end is to make the believer one with Christ. Charity produces a transformation of the lover into the beloved, so that the lover deems the beloved as somewhat united to him, or belonging to him, and so tends towards him<sup>27</sup>. This effect is particularly evident in the Eucharist, because the believer, by receiving the body and blood of Christ, is united with Christ and transformed through charity into him. In fact there is an analogy between the Eucharist and ordinary eating and drinking: in both cases a transformation takes place, but in the Eucharist the transformation is not of food into the one who eats it, but of the person who receives Christ into Christ himself:

«Thus, in reference to Christ as contained and signified, one eats his flesh and drinks his blood in a spiritual way if he is united to him through faith and love, so that one is transformed into him and becomes his member: in fact this food is not changed into the one who eats it, but it turns the one who takes it into itself, according to Augustine, when he says: “I am the food of the robust. Grow and you will eat me. Yet you will not transform me into yourself, but you will be transformed into me”»<sup>28</sup>.

Consequently, if he who receives the Body and Blood of Christ is united to him and transformed in him, he is conformed to Christ also in his charity. Christ was induced by charity to offer himself up for the sake of humankind, so the Christian is pressed by the same charity to do the same. As the Eucharist not only bestows the habit of the virtue of charity, but also arouses in the believer the fervour of charity, so it is really the source of a series of acts of charity which can culminate in that act of supreme self-giving that is martyrdom. Aquinas does not connect martyrdom explicitly with the Eucharist, but he does explore the strong link between martyrdom and charity. In *STh*

---

<sup>26</sup> *STh* II-II, q. 25, a. 4 c.: «Cum caritas sit amicitia quaedam, sicut dictum est [q. 23, a. 1], dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo, sub communi ratione amicitiae. Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia: quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius [*De Div. Nom.*, c. 4, lectt. 9,12] quod amor est “virtus unitiva”».

<sup>27</sup> *Ibid.*, q. 27, a. 2 c.: «[Amor] importat enim quandam unionem secundum affectus amantis ad amatum: in quantum scilicet amans aestimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum».

<sup>28</sup> *In Ioa*, 972: «Sic ergo spiritualiter manducat carnem et bibit sanguinem per comparisonem ad Christum contentum et signatum, qui coniungitur ei per fidem et caritatem, ita quod transformatur in ipsum, et efficitur eius membrum: non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem convertit in se, secundum Augustinus (*Conf.* 7, 10,16), cum dicit: “Cibus sum grandium: cresce, et manducabis me; nec tu me mutabis in te, sed tu mutaberis in me”».

II-II, q. 124 (on martyrdom), Thomas discusses the virtue which has martyrdom as its act and states:

«Charity does prompt the act of martyrdom as its first and most important moving force by being the virtue commanding it, but courage does so as the directly engaged moving force, being the virtue which brings out the act. Charity therefore is the directing virtue, and courage the eliciting virtue in the act of martyrdom; and so it manifests both virtue. But like any act of virtue it gets its meritorious nature from charity; so without charity it is of no value»<sup>29</sup>.

Therefore it is charity that gives impulse to the act of martyrdom and gives value to it, by making of it the perfect manifestation of love.

«A virtuous act can be considered in relation to the primary impulse, that love which is charity. It is this above all which makes an act relevant to perfection in life. For as St Paul says, “charity is the bond of perfection”. Now of all acts of virtue martyrdom exhibits most completely the perfection of charity. For a man’s love for a thing is demonstrated by the degree to which, for its sake, he puts aside the more cherished object and chooses to suffer the more hateful. Now obviously, of all blessings of life a man loves life itself most, and on the other hand hates death most, especially when accompanied by the pains of physical torture [...]. In this sense it is clear that of all human actions martyrdom is the most perfect in kind, being the mark of the greatest love. As St John says, “Greater love has no man than this, that a man should lay down his life for his friends”»<sup>30</sup>.

In this passage there is no mention of the Eucharist, but we find the same quotation from Colossians that we found in *STh* III, q. 73, a. 3 (at the beginning of this paper), which referred to the Eucharist as *sacramentum caritatis*.

---

<sup>29</sup> *STh* II-II, q. 124, a. 2 ad 2: «Ad actum martyrii inclinatur quidem caritas sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicentis. Et inde etiam est quod martyrium est actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicentis. Et inde est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritorium, habet ex caritate: sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine caritate non valet».

<sup>30</sup> *Ivi*, a. 3 c: «Alio modo potest considerari actus virtutis secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor caritatis. Et ex hac parte praecipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitae pertineat: quia, ut Apostolus dicit, “caritas est vinculum perfectionis” (Col 3,14). Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem caritatis. Quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia bona praesentis vitae, maxime amat homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem: et praecipue cum doloribus corporalium tormentorum [...]. Et secundum hoc patet quod martyrium inter caeteros actus humanos est perfectior secundum suum genus, quasi maximae caritatis signum: secundum illud Ioan 15,13, “Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis”».

Thus martyrdom is the sign and the expression of the greatest love, the love of persons who are ready to give up their lives for Christ and for their brothers and sisters. The union with Christ and conformity with him are essential to martyrdom. A martyr is a Christian who belongs to Christ, who is one with him, and because of this intimate union (a union which finds its perfection in the Eucharist) is able to live the same virtues and lay down his life for him and for others.

«A Christian means one who belongs to Christ. Now a person is said to belong to Christ not simply because he believes in him, but also because he undertakes virtuous deeds in the Spirit of Christ; as St Paul says, “If a man does not possess the Spirit of Christ, he does not belong to him”. Further, in order to imitate Christ, he dies to sin; in St Paul’s words, “Those who belong to Christ have crucified their flesh with its vices and evil desires”. Therefore not only the man who suffers for verbal confession of faith suffers as a Christian, but also the man who suffers in striving to perform any good act, or to avoid any evil one for Christ’s sake, since all these actions are professions of one’s faith»<sup>31</sup>.

So, if a Christian is someone who not only believes in Christ, but who has also received his Spirit in order to be one with him, and perform the same virtuous deeds he did<sup>32</sup>, he is called to imitate Christ above all in his charity and to witness this love to the end.

Martyrdom is not a mere effort of human endurance, but is the expression of a real conformation to Christ through the Holy Spirit; it is the highest sign of a person who is completely transformed into him and who belongs entirely to him.

---

<sup>31</sup> *Ivi*, a. 5 ad 1: «Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud Rom. 8,9, “Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus”; et etiam ex hoc quod, ad imitationem Christi, peccatis moritur, secundum illud Galat. 5,24, “Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt, cum vitii et concupiscentiis”. Et ideo ut Christianus patitur non solum qui patitur pro fidei confessione quae fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando, propter Christum: quia totum hoc pertinet ad fidei protestationem».

<sup>32</sup> We can see how Aquinas underlines the action of the Holy Spirit in the incorporation of Christians into Christ; this specific task of the Spirit is emphasized also in the case of the Eucharist. Cf. *In Ioa*, 972-973: «Et ideo est cibus hominem divinum facere valens, et divinitate inebrians. Item per comparisonem ad corpus mysticum signatum tantum, si fiat particeps unitatis ecclesiae. [...] Ille qui spiritualiter manducat et bibit, fit particeps Spiritus sancti, per quem unimur Christo unione fidei et caritatis, et per quem efficitur membra Ecclesiae»; and *ivi*, 976: «Ille manducat spiritualiter [...] qui corpori mystico incorporatur per unionem fidei et caritatis: caritas autem facit Deum esse in homine, et e converso; 1 Io. 4,16: “Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo”. Et hoc est quod facit Spiritus Sanctus». Cf. also *ivi*, 993.

### Conclusion

We have seen that, according to Aquinas, the Eucharist is *sacramentum caritatis* because it unites the believer with Christ, who suffered for us. In fact the *res tantum* or ultimate end of the Eucharist is the union with Christ and with the members of his mystical body. Moreover and more precisely the Eucharist, which is also *sacramentum Dominicae passionis*, the perfect and everlasting memorial of Christ's passion, is the "bond of perfection" with *Christus passus*, with Christ who suffered and died for us. The reason for this suffering and death is to be found exclusively in the love (charity) of God for humankind. Therefore, by receiving the Eucharist, Christians are united to Christ, transformed into him through the action of the Holy Spirit so that they may live according to the same charity which motivated and sustained Christ in his action.

The reality of such an incorporation into Christ is granted by the fact that the Eucharist is not a mere representation of Christ's passion and death, but the substantial conversion of bread into the body of Christ and of wine into his blood. Whoever receives in faith Christ's body and blood is joined to him in such a way that he is animated by the same charity of God of which the Eucharist is the highest sign. A Christian is called to manifest such a love throughout his entire life and especially in that supreme act of witness to Christ's love that is martyrdom.

Therefore, even if Aquinas does not explicitly mention the Eucharist as the source of martyrdom, we can individuate in his thought a strong relationship between the Eucharist as *sacramentum caritatis* and martyrdom as the expression of perfect charity, a relationship that the martyrs of the first centuries of Church history and of present days have strongly lived and witnessed.

Riccardo Ferri  
ferririccardo@hotmail.com  
Pontificia Università Lateranense  
p.zza S. Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

### Summary

This article aims to explore the link between the Eucharist as *sacramentum caritatis*, the passion of Christ and the witness to Christ, according to Thomas Aquinas. Aquinas in fact qualifies the Eucharist as *sacramentum car-*

*itatis* because it is the highest sign of God's love for humankind, a love which was expressed in the passion and death of Christ on the cross. By receiving the Eucharist, Christians are united to Christ, transformed into him through the action of the Holy Spirit so that they may live according to the same charity which motivated and sustained Christ in his activity. A Christian is called to manifest such a love throughout his entire life and especially in that supreme act of witness to Christ's love which is martyrdom.



# APORTES PARA UNA ONTOLOGÍA TRINITARIA DE LA INTERSUBJETIVIDAD: LA SÍNTESIS DE E. STEIN

*Alejandro Bertolini\**

## *Introducción*

¿Ontología trinitaria en Edith Stein? ¿No es anacrónico proyectar este neologismo unas décadas antes de su aparición formal en la teología contemporánea<sup>1</sup>? ¿O bien introyectarle claves de lecturas ajenas a la búsqueda de esta fenomenóloga carmelita? Definitivamente no. Esta autora de pensamiento verdaderamente oceánico, ofrece a quién busque con método y paciencia núcleos de contenido de una riqueza inagotable, muy a tono con los planteos que desde Hemmerle en adelante tienen nueva carta de ciudadanía en el debate contemporáneo. La ontología trinitaria como tal se pregunta por el impacto del *novum* trinitario, de lo específico cristiano<sup>2</sup> en la concepción del Ser. Stein es consciente de la inadecuación de una metafísica clásica con el magma trinitario que bulle en las entrañas de nuestra fe. Dice en el mismo inicio de su *opera magna*: «Aristóteles ignoraba la existencia de una creación, de un hombre-Dios que reunía dos naturalezas en una sola persona, de una divinidad trinitaria y de una naturaleza en tres personas. La doctrina del ser, tal como él la había desarrollado no era suficiente para dar razón de estas verdades de fe»<sup>3</sup>. Sus comienzos en la arena filosófica no fueron de la mano del

---

\* Profesor encargado de *Gracia*, Facultad de Teología, PUCA (Buenos Aires) y *Cristología*, Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Formalmente se puede situar en el opúsculo que escribe K. Hemmerle en ocasión del cumpleaños de von Balthasar, en 1976. Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; trad. esp.: *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Sigueme, Salamanca 2005.

<sup>2</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, *Uneingelöste Traditionen der Trinitätlehre*, en W. BREUNING (Hg.), *Trinität, Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1984, 47-82.

<sup>3</sup> E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, OC II, 613 (de ahora en más, *Ser*); *Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11, 2006, 11 (de ahora en más, *Sein*). Análoga observación se lee en Hemmerle, aunque este último incluya a la misma filosofía cristiana en la acusación: «Lo diferenciadoramente cristiano no determinó de nuevo a la larga

cristianismo. Por esta razón, su mirada fresca e incisiva avanzará con método propio y desentrañará filones insospechados para su época, y que ahora queremos proponer de modo sumario en este artículo.

Stein parte de la fenomenología de la persona, concebida en un entrelazado de alteridad y mismidad que se ilumina a medida que la percepción empática actúa<sup>4</sup>. La circularidad de su pensamiento, de la que Juan Pablo II hablará en *Fides et Ratio* como ejemplo egregio de maridaje entre razón y fe (cf. 73-74) nace horizontal. En efecto, la empatía se alza como piedra fundamental de la gnoseología, pues la intersubjetividad es la única garantía de un conocimiento objetivo<sup>5</sup>. Y posibilita además el sumergirse en las profundidades de la propia identidad, pues el otro hace las veces de partero de la consciencia personal: la empatía de sensación es constitutiva para la percepción de la individualidad física, y condición de posibilidad del conocimiento de uno mismo que desemboca en la apropiación de la propia singularidad. Así las cosas, ya en los albores de su pensamiento, el otro resulta inconfusa pero inseparablemente necesario – ¿calcedónicamente? – para la definición de la persona.

Abrazar la fe cristiana solo amplía esta circularidad en sentido vertical: Dios era ya, desde sus tiempos de agnóstica, una magnitud hipotética a considerar en términos siempre empáticos<sup>6</sup>. Y si en su disertación doctoral nuestra autora ya había tanteado las honduras metafísicas al hablar de la esencia de la persona que subyace al fenómeno que se manifiesta, una vez bautizada el diálogo con la ontología se hace imperioso. Pues la Alteridad divina es simultáneamente el Ser. Su matriz sigue siendo fenomenológica y el prisma a través del cual se asoma es el de la reciprocidad vincular, que ahora asume rango metafísico.

El tema es vasto, como el pensamiento de su autora. Por eso, y a fuerza de recortes<sup>7</sup>, proponemos enfocar la atención sobre tres nociones que en su

---

precomprensión del sentido del ser, el enfoque de la ontología en su totalidad. En todo caso, grandes intentos de un enfoque genuinamente cristiano no fueron en la “Escuela” y en la conciencia universal, ni sustentadores ni decisivos para la ulterior historia del pensamiento. En la simbiosis de lo cristiano con la ontología se permaneció, casi inadvertidamente, en una condición de huésped de lo cristiano dentro de los múltiples proyectos y sistemas filosóficos caracterizados por otros puntos de partida». Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 35. Todas las obras de Stein tienen doble referencia bibliográfica. En español, extraídas de *Obras completas*, I-V, Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, Victoria-Madrid-Burgos, 2002-2004. Luego, la versión alemana, extraída de *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA), Verlag Herder, Freiburg im Br. 2000-. En adelante, citaremos sólo la obra (su abreviatura) y la página correspondiente.

<sup>4</sup> Cf. E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, OC I (de ahora en más: *Empatía*); *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, 2005 (de ahora en más, *Einfühlung*).

<sup>5</sup> *Empatía* 146; *Einfühlung* 82.

<sup>6</sup> Cf. *Empatía* 88; *Einfühlung* 20.

<sup>7</sup> Me permito remitir a mi disertación doctoral, *Intersubjetividad y Trinidad en Edith Stein. De la fenomenología de la empatía a una ontología trinitaria*, Pontificia Università Lateranense 2011, de pronta publicación en Secretariado Trinitario, Salamanca.

tratamiento logran sobresalir sobre el fondo de la metafísica y la teología trinitaria de su tiempo<sup>8</sup>. Profundamente conectadas entre sí, la forma vacía (1) la reciprocidad ontológica como corazón del *Ego Sum* (2) y la relectura intersubjetiva de la analogía psicológica agustiniana (3) darán cuenta del potencial que la síntesis steniana ofrece para el repensamiento de lo real en su dimensión trina.

### 1. Individuación, Trinidad y relación

Es posible seguir de cerca el interés creciente que la filósofa manifiesta por la singularidad personal, por su irreductibilidad ineludible y de su paradójica consumación trinitaria y pascual. Desgranado desde el mismo comienzo fenomenológico<sup>9</sup>, adquiere rango metafísico en su período de filósofa cristiana. Allí es cuando dialoga con la *quaestio* medieval de la individuación, desarrollando una afinidad clara con la solución de Duns Scoto<sup>10</sup>, pero reponiéndola desde su síntesis original que amalgama ontología formal husserliana, teología clásica y fenomenología de la experiencia mística.

No podemos permitirnos indagar en la postura de Scoto<sup>11</sup>, sino solo indicar que su respuesta propone un principio interno, no externo, que no tiene que ver con la materia sino con una última (que subyace) *realitas formae*, que no es siquiera una forma individual: la individualidad no puede ser la forma – que como ya dijimos es compartible – sino que es la realidad final de la forma que vuelve perfecta la forma misma. Una realidad inmanente al sujeto, pero más honda que la composición hilemórfica. Un sustrato último desde el que hace falta partir para fundar una nueva ontología del individuo. Se pierde entonces de vista la definición taxativa de este principio y se gana en modalidad de acceso a la estructura misma del ser en su último estadio. Un verdadero

---

<sup>8</sup> Dominados por la manualística neoescolástica. Cf. N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993; o bien P. SGUZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006.

<sup>9</sup> Tanto en los tratados sobre *El problema de la empatía*, como en *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* o bien en su *Investigación sobre el Estado*.

<sup>10</sup> En el *Edith Stein Archiv* del Carmelo de Colonia se conservan tres Exzerpte de la autora sobre Scoto. Es importante agregar un estudio secundario sobre el principio de individuación en Scoto que ella conoce y usa en *Ser finito y ser eterno*: R. MESSNER, *Das Individuationsprinzip in skotischer Schau* en *Wissenschaft und Weisheit* 1 (1934) 8-27.

<sup>11</sup> Para esto remitirse a F. ALFIERI, *Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein* en M. SHAHID - F. ALFIERI (edd.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Laterza, Bari 2009, 209-259; o bien ID., *Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale*, en A. ALES BELLO - F. ALFIERI - M. SHAHID (edd.), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, Laterza, Bari-Roma 2010, 143-197.

“giro trascendental”<sup>12</sup>: el individuo en cuanto persona, se pertenece a sí mismo a partir de su momento fundativo y constitutivo de su naturaleza individual. Este es el punto de partida que sirve de base para la elaboración steiniana.

### 1.1. La forma vacía: a la base de la singularidad

¿Qué hace en definitiva que una cosa sea tal cosa y no otra? En la síntesis de Stein, el principio de individuación *se compone de la inescindible polaridad de lo que ella llama la forma vacía y la llenura cualitativa*, y constituye uno de los núcleos de su contribución a una incipiente pero certera ontología trinitaria de la intersubjetividad. Indaguemos en el primer término en cuestión. *la forma vacía*, que encontramos en *Potencia y Acto*, en el contexto del capítulo II: la explicitación del marco ontológico formal que usará para asumir los principios de la metafísica clásica.

Con estilo pedagógico, comienza haciendo un recuento de los tipos de formas que ya se conocen: las formas visibles, la forma como coprincipio hilemórfico que configura la materia indeterminada, las formas puras o separadas que no cualifican materia alguna, pero existen en sí. Por contraposición, dirá: «En todos estos significados la forma es algo cualificado, y en este sentido es algo lleno de contenido o algo material»<sup>13</sup>. De esto inferimos claramente que la forma vacía no comparte esta nota cualificante. Lo confirma de inmediato: «Pero tratamos de las formas en el sentido de la ontología formal sólo cuando vaciamos estas formas de su contenido»<sup>14</sup>. Adelanta así su carácter de *oxímoron*: es una *forma que no forma* ni cualifica. Tenemos aquí el primer elemento de su noción.

Lo cierto es que la observación comienza por la realidad concreta: «las formas vacías de ninguna manera se presentan como formas vacías, sino siempre llenas de su contenido, por otra parte cada contenido se presenta en una forma»<sup>15</sup>. Entonces, lo que se debe hacer para dar con ellas no es un proceso de conceptualización sino más bien de abstracción. «*Abstrahere*. Es decir, en nuestro contexto, primero negativamente: carencia de plenitud. Segundo: poner de relieve la forma. Las dos cosas suceden en lo que es: plenitud y forma tienen su puesto en el ente mismo»<sup>16</sup>. Exige pues un corte, escisión o

<sup>12</sup> Cf. F. ALFIERI, *Duns Scoto e la rilettura fenomenologica*, 247.

<sup>13</sup> E. STEIN, *Potencia y acto*, OC IV, 259 (de ahora en más, *Potencia*); *Potenz und Akt*, ESGA 10, 2006, 21 (de ahora en más, *Potenz*).

<sup>14</sup> *Potencia* 259; *Potenz* 21.

<sup>15</sup> *Potencia* 263; *Potenz* 25.

<sup>16</sup> *Potencia* 260; *Potenz* 22.

reconocimiento de la plenitud en tanto separada o ausente. Y un evidenciar la forma en sí misma, en *distinción lógica* con su contenido.

La tercera palabra clave para cerrar la noción es *individuación*. Dice líneas arriba que «lo que sale a nuestro encuentro en la experiencia son los objetos determinados en cuanto contenido, sean materiales o espirituales. De tal manera determinado que cada uno se diferencie del otro: aunque sea sólo por su posición espacial o temporal. A su unicidad e irrepitibilidad la llamamos individualidad»<sup>17</sup>. A la llenura que está unida, la llamamos concreción. Quitándola, tenemos como residuo de esta abstracción la forma vacía. Lo que individúa en última instancia al ente, en correspondencia con su llenura.

En *Ser finito* resume su función de modo tan claro que casi no necesita comentario:

«La separación de forma y de contenido pertenece al ser finito en cuanto ser delimitado objetivamente. La forma vacía es la línea objetiva de delimitación que permite al ser separarse exteriormente de otros (en cuanto es él mismo) y ordenarse interiormente como una estructura de partes constitutivas diferentes objetivamente. La forma vacía del ente independiente es la del objeto, (en sentido estricto), o la del soporte del *quid* y del ser (*hypostasis-subsistens*)»<sup>18</sup>.

Según lo expuesto, la forma vacía tiene dos funciones. La primera es orden interno en cuanto elemento imprescindible del constructo ontológico en su ultimidad: y en esto es equivalente a lo que la tradición llamaba *suppositum*. La segunda es externa: asume la diferenciación respecto de otro ente, en cuanto línea objetiva de delimitación.

Dado que el centro de interés de Stein fue siempre la persona, lo que sigue se circunscribe a ella. La determinación individual acontece “geográficamente” en el *Kern*<sup>19</sup>, el núcleo inasible de la persona, donde el modo de captación consciente de tal profundidad involucra una suerte de inteligencia sentiente, (el *Fühlen*), por la que el sujeto que se conoce lleva adelante una verdadera intuición eidética de su propia ultimidad: «la forma vacía que coloca el objeto (de conocimiento: en este caso el sujeto) sólo como sustrato de determinaciones, dejando abierta la cuestión del carácter de su contenido entendido como un en sí del todo determinado»<sup>20</sup>. Esta forma vacía no es otra

---

<sup>17</sup> *Potencia* 259; *Potenz* 21.

<sup>18</sup> *Ser* 950; *Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11, 2006, 302 (de ahora en más, *Sein*).

<sup>19</sup> Cf. E. STEIN, *Contribuciones a la fundación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, OC I, 310; *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, 2010, 84.

<sup>20</sup> *Potencia* 335; *Potenz* 115.

cosa que un *sustrato cualitativo bien determinado* que debe ser llenado mediante continuas intuiciones individuales<sup>21</sup>.

Lo que se percibe es *una singularidad unida a la interioridad del ser* de la cual brota, que en conjunto caracterizan totalmente a quien (se) sondea. Al entrar en esta nueva región del ser, percibe su ser plenamente sí mismo y al mismo tiempo se distingue de la cualidad de ser de los demás. Aún así, con toda esta meritoria precisión, ha de salvaguardarse la inefabilidad de esta peculiaridad íntima. De aquí que de ratos Edith prefiera usar la imagen simbólica de fuente o manantial interior para referirse a la vida que brota de sus honduras. Es en este manantial que el *Einzelsein* (ser individual) vive anclado en su más completa soledad.

Éste es el terreno fundante de la antropología steiniana, el corazón de la base onto-metafísica del *Einzelsein* que es precisamente la forma vacía: «es la forma específica del ser humano, aquello que lo cualifica a partir del interno en cuanto ser humano [...] en su totalidad tiene una impronta cualitativa individual [...] que se acrecienta con la intensidad de su propio ser»<sup>22</sup>. La plenitud cualitativa del ser llena la “forma vacía” de tal modo que «sólo es advertido en la medida en que cada individuo se siente a sí mismo, como él mismo en cuanto él mismo es»<sup>23</sup>. Si un sujeto en su unicidad, aún distinguiéndose de los demás conserva en sí “algo” que lo vuelve un sí individual, lo que subyace es aquello que la ontología formal da en llamar formas de ser completamente vacías (*Leerformen*): último estadio que determina la singularidad del individuo. La afirmación es rotunda, contundente, al punto de decir sin ambages que «el individuo es (una) forma vacía. Forma vacía significa, que esta forma designa con su completo “relleno” un qué singular, y viceversa: que sólo un qué singular puede ser su relleno inmediato. Por otro lado, sólo puede ser colmada por cosas singulares»<sup>24</sup>. La diferenciación exterior es posibilitada sólo a partir de ésta interior.

---

<sup>21</sup> Es lo que se percibe en razonamiento que bien podemos llamar “argumento ontológico steiniano”. Enfocado a la percepción del Ser a partir de la propia nada, muestra un ejercicio profundo de esta inteligencia sentiente que percibe la propia ultimidad: «Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me encuentro en él, es un ser nulo; yo no existo por mí mismo y por mi mismo nada soy, me encuentro a cada instante ante la nada y tengo que recibir el don del ser momento a momento. Y sin embargo, este ser vano o nulo es ser y por eso toco a cada instante la plenitud del ser. [...] En mi ser me encuentro yo con otro ser que no es el mío, sino que es el sostén y el fundamento de mi ser que no posee en sí mismo ni sostén ni fundamento» (*Ser* 665.667; *Sein* 57.60).

<sup>22</sup> *Potencia* 515.519; *Potenz* 256. 260.

<sup>23</sup> *Potencia* 520; *Potenz* 261.

<sup>24</sup> *Potencia* 585-587; *Potenz* 22-23.

## 1.2. La intimidad trina: matriz arquetípica de la individuación y de la intersubjetividad

Hasta aquí, un breve desarrollo de la versión steniana del principio de individuación en el orden de lo creado. Habida cuenta de la circularidad de la que nos habla Juan Pablo II entre filosofía y teología (*Fides et ratio*, 73-74), es posible rastrear la fuente de tal categoría en el ámbito trinitario. Pero cabe preguntarse si lo que se dice en última instancia del hombre – el individuo es forma vacía –, *mutatis mutandis*, puede aplicarse a Dios. La respuesta es afirmativa, aunque debamos en atención a la consabida distancia ontológica, purificar el lenguaje a través lo analógico. Dicho esto, explica Stein:

«El yo divino no es un vacío, sino que él contiene en sí, abraza y domina toda la plenitud. Su perfecta unidad se expresa mejor todavía en una lengua en la que Yo soy se reduce a una palabra única: esto es el *sum* latino. En el Yo, en el que el ser es la vida, podemos mejor captar esta verdad: que yo y vida o ser no son dos cosas diferentes, sino son inseparablemente uno: la plenitud del ser está formada personalmente. Forma, en contraposición a plenitud, tiene el sentido de forma vacía, no de forma esencial (que es ya una plenitud formada). Pero aquí, en el origen de todo ser, tampoco esto es una contraposición. El infinito, esto que abraza todo, abraza y delimita a sí mismo, mientras que en el finito la forma es la delimitación de un contenido y otro, en este caso el yo significa simultáneamente forma y plenitud, el ser que se posee y se domina totalmente. [...] En el *Yo soy* de Dios, están todas las determinaciones trascendentales prefiguradas sin separación»<sup>25</sup>.

El texto contiene más de cuánto nos preguntábamos. Lo cierto es que confirma la posibilidad de usar esta categoría, de modo eminente. Porque es aquí donde el ser y la vida se dan inseparablemente, en donde la plenitud del ser es personal. Es aquí donde con más razón, la forma vacía podría ser dilucidada. Luego marca la diferencia elemental entre su función individuante aplicada en lo creado y “delimitante” de la plenitud sin fin de Dios. Al inicio del capítulo VII el título del primer apartado nos recibe anunciando la síntesis intuitiva: *Hipótesis y persona*. Dice en sus primeras líneas:

«La búsqueda del sentido del ser nos ha conducido al ser que es autor y arquetipo de todo ser finito. Él se revela a nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas. Si el Creador es el arquetipo de la creación, ¿no se debe encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser

---

<sup>25</sup> *Ser* 943; *Sein* 295.

originario? Y por lo tanto ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito?»<sup>26</sup>?

Ésta es exactamente la clave de lo que conocemos hoy como ontología trinitaria. El impacto del dogma de los dogmas, lo específico del cristianismo en la cosmovisión de lo real. En este caso preciso, nos interesa la articulación entre forma vacía y Trinidad. Edith nos conduce a ello con lucidez penetrante, haciendo un breve *racconto* del influjo de la teología inmanente en la formación de los conceptos filosóficos de hipóstasis y persona. «Gracias a estos conceptos se ha adquirido algo esencial no sólo para la inteligencia de la revelación de Dios en tres personas, sino también para la comprensión del ser humano y en última palabra, lo real-cósmico»<sup>27</sup>. La última aclaración nos permite trascender el ámbito de lo antropológico y extender parte de este análisis hacia una ontología de todo lo creado, algo que los poquísimos autores que hasta el momento han hablado de ontología trinitaria en Stein no han señalado<sup>28</sup>.

Volviendo al argumento, apela a Agustín como el primer punto de referencia ineludible. Rescata los datos de su teología de las relaciones trinitarias, y sigue con atención los meandros de su evolución semántica. Luego de señalar la dificultad que tenemos para captar las diferencias en las personas.

«Si ponemos la diferencia de las personas en sus “relaciones” entonces tenemos que pensar que esta palabra relaciones no significa aquí lo mismo que para las cosas finitas. Agustín trata de aclarar esta dificultad mostrando que las relaciones en la Trinidad no son ni sustancia ni accidente. No son sustanciales, porque todo lo que se dice de Dios sustancialmente (es decir, como perteneciente a su esencia) – y esto fuera de todas las relaciones – vale para las tres personas y para cada una sin consideración de las otras»<sup>29</sup>.

Atenta al salto analógico cuya omisión tantas confusiones puede generar, introduce la gran novedad de Agustín al despegar la relación del campo accidental. «Así es necesario distinguir de la sustancia (aquí οὐσία= *essentia*) la hipóstasis en cuanto su soporte. A la unidad de sustancia se contraponen una

<sup>26</sup> Ser 951; Sein 303.

<sup>27</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>28</sup> Cf. E. ΟΓΓΟ, *Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstadt 1990, 145-149; M. KRIENKE - N. SALATO, *A proposito di ontologia trinitaria. Il contributo di A. Rosmini ed Edith Stein per una fondazione in chiave teosofica e fenomenologica della filosofia cristiana*, en *Rassegna di Teologia* 49 (2008) 227-261.

<sup>29</sup> Ser 952; Sein 304.

trinidad de soportes»<sup>30</sup>. La noción de *suppositum*, cara a la metafísica tomista, será la clave de bóveda para articular la equivalencia con nuestra categoría<sup>31</sup>.

Precisará luego la ambivalencia de la persona para designar las distinciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. «Pues, aquí nos encontramos ante tres personas que poseen en común todo su quid y de las que ninguna es posible sin las otras, y las tres no son más que una sola: la perfección infinita, propia de cada uno y que no puede ser aumentada»<sup>32</sup>. Por esta razón, él es persona pero en grado eminente.

Si no es “persona” ¿podrá usarse “hipóstasis” para referirse al Padre, Hijo y Espíritu Santo? Edith se muestra reacia, pues si bien reconoce su amplia recepción en la tradición teológica, su horizonte hermenéutico es tan fenomenológico que también en Dios prefiere adentrarse hasta el último estrato divisible. Dado que Tomás también aplica a Dios el nombre de “hipóstasis” sin identificarlo con persona, vinculará esta noción con la sustancia, reemplazando la clásica asociación *substantia = essentia* por un objeto que en cuanto es subsistente por sí mismo pertenece al género de la sustancia. «*Subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae*»<sup>33</sup>. Si uno se ajusta estrictamente a la noción de hipóstasis, no se debería llamar así a las personas divinas, pues no soportan accidentes. Pero resulta aceptable en el sentido de subsistencia, que calza bien a la realidad tripersonal. Aunque, sigue con las precisiones minuciosas, “se debe observar en qué sentido habrá de comprenderse *subsistere*: lo que es en sí mismo y no en otro»<sup>34</sup>, aunque no sea justo hablar de autonomía en Dios, pues las personas son en sí mismas, en las otras. De aquí que prefiera la noción de soporte o *suppositum* ya presentada:

«Pero la palabra soporte (*Träger*) ya ha sido empleada en dos significados que no coinciden con el sentido aquí exigido: la cosa ha sido llamada el soporte de una naturaleza general y el soporte de sus cualidades. Ninguno de estos significados se puede aplicar a las personas divinas, no existen en ellas cualidades (distintas de la esencia) y la esencia divina no es una “naturaleza universal” que se individualiza en las personas, sino algo singular y único que les es común. Lo que es “soportado” es la esencia una divina, indivisible, y las personas constituyen sus soportes. Esta noción de soporte de esencia me parece muy significativa para la estructura de todo ente»<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibidem; ibidem.*

<sup>31</sup> Cf. *STh* I, q. 11, a. 3.

<sup>32</sup> *Ser* 952; *Sein* 304.

<sup>33</sup> Cf. *STh* I, q. 29, a. 2.

<sup>34</sup> *Ser* 955; *Sein* 306.

<sup>35</sup> *Ibidem; ibidem.*

Luego de estos rodeos necesarios, finalmente comenzamos a comprender su asociación. La noción de forma vacía es asociada al *suppositum*: es decir, aquello que las personas divinas tienen de común entre sí, que no es esencia divina y que no hace a la distinción, y que en definitiva es la última estructura que “determina” el ser divino – es claro que el lenguaje se resquebraja a medida que se profundiza el análisis –. La esencia divina es sostenida y “contenida” simultáneamente por estos tres soportes, que son la realidad más analogable con la estructura de cada ente. Soporte de esencia.

Hay una realidad ineludible: el abordaje steniano tiene matriz fenomenológica y antropológica. La forma vacía como categoría, fue acuñada en el ámbito de la ontología formal husserliana, nunca referida – por definición – a las realidades divinas en primera instancia. Es necesario entonces una “pascua del lenguaje”, respetuosa de la diferencia ontológica. No se podría, por ejemplo, aplicarla sin más a Dios, suponiendo que la persona en la Trinidad es una forma vacía que individua una esencia universal. No. Tampoco puede argüirse que haya diferencia de contenidos, como con los espíritus creados. En este sinuoso esquivar riesgos Edith hace la aplicación más directa de la categoría a lo trinitario: «la espiritualidad, la unidad, y la simplicidad de la esencia divina no dejaban otra cosa que un soporte totalmente desprovisto de materia y de contenido, un soporte que no es más que soporte, en cuanto forma vacía de la plenitud esencial»<sup>36</sup>. Es la máxima similitud admitida, antes de desarrollar la desemejanza propia de todo momento analógico. El acento está puesto en la desnudez y vacío de este soporte, el cual es sólo eso. Soporte. Notemos cómo no hay referencia a la cantidad de soportes, sino que se habla genéricamente de los tres. Sólo así es posible lo que sigue en cuanto forma vacía de la plenitud esencial. Así, delimita claramente el modo en que puede hablarse de “persona trinitaria” como “forma vacía”; genéricamente. Y esta generalidad es la propia del arquetipo. Sigue:

«Hemos llegado a esta forma vacía del soporte por conexiones completamente diferentes. El “yo puro” nos ha parecido ser como “soporte” del contenido de la vivencia, la persona (finita) como soporte de su particularidad, la forma de la cosa como soporte de su llenura de contenido y en la concepción más general del ente en cuanto tal el “objeto” o el “algo” como nos ha parecido como el soporte del *quid* y del ser»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Ser 955; Sein 306.

<sup>37</sup> Ser 955; Sein 307.

Siempre en el plano lindante con una ontología formal – propio del diálogo fenomenológico que sirve de telón de fondo – la noción de forma vacía comparte la característica de soporte en diversos ámbitos de las ontologías regionales. En lo trascendental, presente ya en su disertación doctoral, el yo respecto de la vivencia. La cosa con su llenura de contenido, el “universal” algo con su *quid* y ser. El señalamiento no puede ser más hondo: el constructo ontológico más primario está profundamente conectado con estas relaciones trinitarias. Naturalmente, la noción de la persona como *suppositum* de su particularidad, se lee con este instrumental.

La frase final, que corona el ascenso: «Ahora creemos haber llegado al arquetipo de estas diferentes formas de soporte y pensamos poder captarlas en relación a él y en *relación mutua de unas con otras*»<sup>38</sup>. Salvado el salto ontológico, la formulación no puede ser más luminosa. Todos los entes, en su bina inescindible de forma vacía y contenido, se remiten a esta relación esencia divina, *suppositum*, que funciona a modo de arquetipo. Y aún más elocuente: la relación entre los mismos entes creados abrevia de este arquetipo. Determinación última de la mismidad, en simultáneo con la socialidad que la constituye.

Subida al andarivel de la equivalencia analógica entre *suppositum* y forma vacía, Stein opera una “comunicación de idiomas” tremendamente fecunda, ya que refiriéndose a la relación de la persona divina con la esencia en cuanto arquetipo del fundamento de la individuación, arriba al despunte de una metafísica de la intersubjetividad que von Balthasar reclama con justa razón<sup>39</sup>. ¿Por qué? La relación esencia divina – persona trinitaria no acontece en compartimientos estancos: cada persona con la misma esencia. En realidad no existe esencia fuera de la entrega recíproca de estas personas. Al punto de poder decir que en la continua comunicación inmanente, en virtud de la

---

<sup>38</sup> *Ibidem; ibidem.*

<sup>39</sup> «Una razón importante estriba en que la intersubjetividad sobre la que se funda la ética del evangelio no podía encontrar en el pensamiento clásico antiguo una fundamentación filosófica suficiente y ni siquiera hoy se ha llegado a constituirse realmente en tema capital de la filosofía cristiana. De este modo, la teología agustiniana de la caritas tiene como trasfondo conceptual una metafísica, en gran parte neoplatónica, por tanto no dialógica, a la que se remite retrospectivamente (en Bernardo y su escuela) también la teología benedictina de la caritas, mientras que lo franciscano primitivo es reinterpretado por Buenaventura a la luz de Agustín y Dionisio, el carisma dominico [...] se apoya en Aristóteles y, con Eckart, en Parménides; lo específicamente ignaciano en Suárez se pliega retrospectivamente hasta Escoto, pues su filosofía no guarda una unidad estrecha con los comentarios de los Ejercicios. Se observa así que el pensamiento en su desarrollo histórico, no absorbe las inspiraciones de carácter cristiano, no trata de caminar a su lado, sino que las va revistiendo ocasionalmente con el inmenso arsenal especulativo ya existente» (H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, *Im Raum der Metaphysik: 2. Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961<sup>3</sup>; tr. esp: *Gloria. Una estética teológica*, III/v, Encuentro ediciones, Madrid 1996, 30).

inmanencia recíproca que las caracteriza, lo que mutuamente se entregan es *la misma divina esencia simple, una y perfecta*. En este continuo vaciarse de sí para llenarse de las otras, llenarse de las otras vaciándose de sí, en perfecta simetría especular, actúan la intersubjetividad esencial en la kénosis esencial. Y así subsisten en – sí- fuera- de-sí-en-sí.

¿Es válida esta súbita mención de la kénosis como contra cara de la perijóresis trinitaria, en referencia a la forma vacía? ¿No es acaso la kénosis intratrinitaria una cuestión actualmente discutida, que debiera encontrar siempre un punto de apoyo económico en la realidad de la encarnación y muerte de Cristo, verdadero ámbito etimológico de tal categoría? Ella misma se refiere a la encarnación, en otro apartado, en los mismos términos:

«Igual que hemos apoyado la posibilidad de separar la naturaleza y el soporte de la naturaleza, gracias a la doctrina de la fe (de una sola esencia y de tres personas en la divinidad), así sucede aquí en atención a la recepción de la naturaleza humana por la persona divina de Cristo [...]. Y si se dice que esta diferencia es modalmente objetiva en diferencia a una simplemente objetiva, así corresponde manifiestamente en razón de la diferencia que hemos establecido entre contenido y forma vacía del ente, que pueden ser considerados como pertenecientes los dos a la cosa, es decir, al ente mismo»<sup>40</sup>.

Aunque un poco oscura si se lee desgajada de su contexto próximo, queda claro que así como se aplicó esta categoría a los tres soportes en los que la esencia divina es, en el soporte correspondiente al Hijo se da una doble recepción de naturalezas. En este sentido, la recepción de la “llenura” humanidad, para ser enhipostasiada en la divinidad, supondrá un vaciamiento por parte de este soporte. Aquí usamos ya la sustantivación del carácter vacío de la forma en cuestión, pues se asume la realidad histórica en su dimensión procesual. Esta cita puede animarnos a explorar más adelante la posibilidad de justificar propuestas arriba mencionadas. Queda legitimada entonces la conexión intuída entre kénosis y forma vacía.

El fundamento arquetípico de la ultimidad personal y de su socialidad es para Stein la intimidad perijorética y kenótica del Sumo Ser. Una intimidad que puede comprenderse en términos empáticos, signados de una entrega decididamente personal que impregna de relacionalidad la piedra angular de la “metafísica del Éxodo”: el *Ego sum qui sum* de Ex 3,14.

---

<sup>40</sup> Ser 1065; Sein 401.

## 2. La reciprocidad ontológica: el corazón del Ego sum

En rigor de verdad, *Ser finito y ser eterno* puede ser leído como un metódico ascenso al sentido del Ser. Así al menos reza su subtítulo: *Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*) La misma estructura temática dibuja una elipse que partiendo del ser finito se remonta al Ser eterno, para volver luego a lo creatural con las reliquias luminosas de los abismos sondeados. Precisamente en la “cima de este Carmelo metafísico” encontramos una elaboración tremendamente original de esta hebrea cuya inteligencia, forjada en la empatía y luego vuelta hacia el Dios de Jesucristo, logra modelar y presentar por vez primera.

### 2.1. La metafísica del Éxodo en clave dialogal

Retomando el discurso anterior de la forma vacía aplicada a Dios,

«En lo que concierne a las personas finitas podemos concebir su ser persona como una forma (= forma vacía) de la plenitud. Pero ya hemos dicho que en Dios la forma y la plenitud no se diferencian, igual que el quid y el ser y todo lo que en las critaturas se nos presenta por separado. Evidentemente no es posible contraponer la personalidad trinitaria en cuanto forma a la plenitud de la esencia única»<sup>41</sup>.

Dado que la forma vacía es principio delimitante, contiene finitud y dice pluralidad. Aplicada sin más a la persona trinitaria, transformaría la esencia divina en tres. Esta vía está descartada. Pero no pierde la confianza en la realidad creada para facilitar el entendimiento de tan sublimes verdades. Se pregunta entonces «¿Cuál es la consecuencia de la unidad perfecta del Yo soy en tres personas?»<sup>42</sup>. Hecha mano entonces del fenómeno comunitario, ampliamente descrito en la parte fenomenológica, y dice:

«Pero frente al yo finito está un tú, como otro yo, como su igual, como un ente al que se puede dirigir reclamando entendimiento y respuesta y con el que el yo, fundándose en la igualdad del ser de la que vivenciamos el ser uno de la pluralidad de personas. El *ser uno* no suprime la multiplicidad y la diversidad de las personas. La diversidad es ante todo una diversidad del ser, como hemos recono-

---

<sup>41</sup> *Ser* 943; *Sein* 295.

<sup>42</sup> *Ser* 943; *Sein* 299.

cido que ella pertenece a la esencia del yo, el estar articulado en una unidad no suprime la unidad monádica de la vida del yo. Pero existe enseguida una diferenciación de la esencial. La comunidad específica que sirve de fundamento al ser nosotros deja un espacio para una manera de ser personal que el yo no comparte con nadie. Tal diferenciación de la esencia no debe ser tomada en consideración cuando se trata de las divinas personas»<sup>43</sup>.

El *nosotros* comunitario, capaz de albergar en sí a la persona sin cancelar su unicidad ni su “insuprimible soledad” es una vía de acceso, que analogía mediante, nos allana el camino para la comprensión de la unidad tripersonal en Dios. Así pues, aquella intuición fundamental que tejía simultáneamente originariedad y no originariedad en la cooriginariedad, la empatía, está a la base de la comprensión de la comunión intratrinitaria.

Es claro que como ella misma aclara al final, debe filtrarse la diferenciación esencial propia de todo ente creado. El modo de ser personal de Dios es el ser que en cuanto tal abarca todo, es único y distinto de todo ser finito. «Aquí no encontramos la contraposición de lo “universal” y de lo particular, del mismo modo que la contraposición entre el ser esencial y el ser real aquí queda eliminada. Toda la esencia es común a las tres personas. Así sólo queda la diversidad de las personas en cuanto tales, una unidad perfecta del nosotros que ninguna comunidad de personas finitas podría alcanzar»<sup>44</sup>. Pero luego de subrayar una vez más la desemejanza de la analogía, vuelve a posar su mirada sobre la realidad interpersonal, en una exégesis muy suya que hace que esta reciprocidad empática irrumpa como categoría basal en la intimidad ontológica:

«Y sin embargo, es posible la distinción del yo y del tú, sin la cual ningún *nosotros* es posible. Junto a la manifestación del nombre divino “Yo soy”, se encuentra en el AT esta fórmula a propósito de la creación: “hagamos al hombre a nuestra imagen”, que nuestros teólogos interpretan como la primera alusión al misterio de la Trinidad: conviene también notar las palabras claras del salvador: “mi Padre y yo somos uno”»<sup>45</sup>.

El Yo soy de Ex 3,14 leído en plural, como declaración de la tripersonalidad divina «El nosotros en cuanto unidad constituida por el yo y el tú es una unidad superior a la del yo. Es, en su sentido más perfecto, una unidad de

---

<sup>43</sup> Ser 943; Sein 299.

<sup>44</sup> Ser 947; Sein 299

<sup>45</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

amor. Es entrega de sí mismo a un tú, y ser uno en su perfección en base a la entrega mutua de sí»<sup>46</sup>. Unidad a base de entrega recíproca, que tanto va para la descripción del amor sponsal, de la comunidad perfecta, como también para las realidades arcanas. La fuerza de la analogía hilvana la realidad estratificada, pues sin duda estamos ante descripciones de misterios inescrutables a la razón pura. Todavía del lado de la reciprocidad con minúscula, ahora no duda en pasar a la divina con una particular exégesis: «puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser uno de una pluralidad de personas y su nombre “Yo soy” equivale a “yo me doy enteramente a un tú” y por lo tanto, también con un *nosotros somos*»<sup>47</sup>.

Es de notar el sutil desplazamiento de ámbitos, una “sinestesia” entre lo económico y lo inmanente. El *Yo soy* de Ex 3,14 es una de las fórmulas emblemáticas de la identidad divina. De expresión un tanto críptica, la trascendencia ontológica expresada en contexto claramente soteriológico en Stein viene leída en términos no sólo interpersonales (Dios y su pueblo) sino intratrinitarios. Lo que el Padre y el Hijo se dicen recíprocamente, es lo que identifica al *Dios trascendente* ante el pueblo de Israel. En la misma cita que la tradición creyó encontrar al *Ipsum Esse Subsistens*, Stein lee casi sin reparos una invitación a la participación de la vida intradivina, pues el contexto histórico del texto bíblico es netamente soteriológico: es el Dios de la alianza quien se presenta de esa manera enigmática. La reciprocidad fecunda intradivina, abierta ontológica y soteriológicamente al pueblo, para establecer alianza con él.

Hay una equivalencia que es clave: *Yo soy* = *Nosotros somos*. ¿Cómo se explica esta *contraditio in terminis*?: «yo me doy enteramente a un tú». Esa es la manera de cubrir la paradoja. La entrega salva la alteridad y mantiene la tensión entre los polos en juego. La equivalencia entonces se establece entre estos tres términos. De aquí se sigue que Dios sea persona (*Yo soy*) Comunidad (nosotros somos), entrega y amor («yo me doy enteramente a un tú»). Pero no son rasgos que se agregan, sino se dan simultáneamente. El verbo devuelve el sustantivo<sup>48</sup>, y el *en sí* es para tener desde dónde darse. La esencia del *Yo soy*, el peso compacto de la identidad es donación y paradoja.

<sup>46</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*; *ibidem*. Tiene razón Gerl Falcowitz al decir que en Stein «la metafísica tomista gira hacia la ciencia de la persona, que no puede ser construida únicamente a partir del ser sino más bien, esencialmente, en base a la relación» (H.B. GERL FALCOWITZ, *Essere finito ed essere eterno. L'uomo come immagine della Trinità* en J. SLEIMAN - L. BORRIELLO [edd.], *Edith Stein, testimoni di oggi profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale Roma-Teresianum, 7-9 ottobre 1998*, LEV, Città del Vaticano 1999, 269-290, 270).

<sup>48</sup> Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 37.

## 2.2. La relación introyectada en la sustancia

La piedra fundamental de su ontología trinitaria está puesta. La reciprocidad dialogal irrumpe en la esfera de la sustancia. Sitia el ámbito antes dominado a la *ousía* griega. Pero no la cancela: la fecunda y la devela, según aquello de Coda: «no se trata de aniquilar o abandonar la sustancia sino de introyectar la dinámica de la relación, y no de cualquier relación sino de aquella ritmada trinitariamente en la determinación del ser en sí»<sup>49</sup>. Lo realmente consistente es la densidad ontológica que emerge del contexto. Está comentando el pilar de la metafísica occidental, que develó a padres de la Iglesia, musulmanes, judíos, a la alta teología medieval<sup>50</sup>. En la cima de este ascenso al sentido del ser, se halla la Intimidad dialogante de los *Romances* del maestro<sup>51</sup>, la nupcialidad primigenia<sup>52</sup>, la comunidad arcana<sup>53</sup>, el Dios entramado.

Como si esta lectura fuera poco explícita en su alusión a la reciprocidad vincular intratrinitaria, en las últimas líneas del capítulo central nuestra autora menciona cuatro veces más esta expresión al respecto. No habla ya de ser sino de amor, como si por un instante pudieran convertirse a modo de los trascendentales entre sí. Así leemos: «El amor, en cuanto vida divina íntima, no puede ser sustituido por el amor entre Dios y las criaturas, porque esto no puede nunca ser la mayor en su suprema perfección (aún si se piensa en el amor alcanzado por la criatura en su perfección, es decir, en su estado de gloria). El *amor supremo es un amor recíproco y eterno*»<sup>54</sup>. Y a este amor perijorético lo trata con rango de atributo divino. Repara en su eternidad, por la que claramente está exento de cambio. Así como Platón habla de la perfección del Uno, este mismo rango recibe la reciprocidad intratrinitaria: estable en sí, sin someterse al cambio y a la imperfección de lo que no puede recibir en plenitud. Una segunda aseveración lo confirma: «La vida íntima de Dios es el amor recíproco enteramente libre de todas las criaturas, inmutable y eterno de las personas divinas entre sí»<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, 19.

<sup>50</sup> Cf. P. HADOT, *Dieu comme acte d'être*, en AA. VV., *Dieu et l'être, Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études augustiniennes, Paris 1978, 57-63; É. GILSON, *Maimonide et la Philosophie de l'Exode*, en *Medieval Studies* 13 (1951) 223-225; C. DE VOGEL, *Ego sum qui sum et sa signification pour une philosophie chrétienne*, en *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961) 347; E. ZUM BRUNN, *La 'metaphysique de l'Exode' selon Thomas d'Aquin*, en AA. VV., *Dieu et l'être*, 245-269.

<sup>51</sup> Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 2003, 64-88.

<sup>52</sup> Cf. ID., *In principio erat Verbum*, Monte Carmelo, Burgos 2003, 65.

<sup>53</sup> Cf. E. STEIN, *Fundamentos teóricos de la labor social de educación*, OC IV, 131; *Geistliche Texte I*, ESGA 19, 2007, 54.

<sup>54</sup> *Ser 947; Sein 300*.

<sup>55</sup> *Ser 948; Sein 300*.

La reciprocidad tiene, como ya mencionamos, un objeto claro: la esencia divina. «Lo que se entrega recíprocamente es una única, eterna e infinita esencia que abraza perfectamente a cada una de ellas y a todas juntas»<sup>56</sup>. Una vez más, el lenguaje se resquebraja: lo que en el plano de lo creado necesitaría estar claramente fuera y a la mano del sujeto para poder ser entregado – en este caso la esencia – envuelve y abraza a cada una de las personas protagonistas de esta entrega recíproca. A cada una y todas juntas. Última mención anunciada:

«El Padre lo ofrece, desde toda la eternidad, al Hijo, en cuanto que lo engendra, y mientras el Padre y el Hijo se dan el uno al otro, el Espíritu Santo procede de ellos, como su amor recíproco y entrega. Así, el ser de la segunda y tercera persona es un ser recibido, pero no es un ser que haya nacido, como el ser creado, es el ser único de Dios que es a la vez dado y recibido, el dar y recibir pertenece al ser divino mismo»<sup>57</sup>.

Habiendo llegado a la cima, Stein prepara el descenso a lo creado con una asociación del todo pertinente: persona y espíritu – en la que se maridan fenomenología y teología de una forma asombrosa:

«Hemos definido lo espiritual como lo no espacial, y lo no material, como lo que posee un interior en un sentido completamente no espacial y permanente en sí, en cuanto sale de sí mismo. Este “salir de sí” le es de nuevo esencialmente propio, no como si no tuviera un “en sí”, sino porque entrega enteramente su él mismo sin perderlo, y en esta entrega se manifiesta enteramente – en contraposición a la soledad anímica»<sup>58</sup>.

Ésto es lo que caracteriza al espíritu: un permanente salir de sí como lo esencialmente propio, entregándose sin perderse. Es notable, porque es una observación netamente fenomenológica que todavía no subió al arquetipo para corroborarse. ¿Sucede así en el Ser Triuno?

«En la entrega total de sí de las personas divinas, en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia y sin embargo, la conserva perfectamente, cada una está enteramente en sí misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el ver-

---

<sup>56</sup> *Ibidem; ibidem.*

<sup>57</sup> *Ibidem; ibidem.*

<sup>58</sup> *Ser 956; Sein 308.*

dadero reino del espíritu, simplemente lo supra terreno. Toda espiritualidad o capacitación del espíritu por parte de las criaturas significa una “elevación” en este reino, aunque en sentido diferente y de diversas maneras<sup>59</sup>.

En estas líneas el acento parece estar puesto en la radicalidad. La entrega es total. Cada una se enajena enteramente de su llenura cualitativa que en este caso es la mismísima esencia divina, que – permítasenos la metáfora – circula permanentemente de una en otra. La versión más dinámica de la *circuminessio*<sup>60</sup> encuentra su complemento en la más estática *circuminsessio* también presente, según reza la misma frase “cada una está enteramente en sí misma y enteramente en las otras”. Hay que hacer un segundo paso en el razonamiento para entender el “y sin embargo la conserva perfectamente” como una realidad dada, fruto de la donación de las otras dos personas que así concretan la reciprocidad descrita anteriormente.

Este resulta ser, según la autora, el verdadero reino del espíritu. Donde la ley es la donación total, recíproca y circular. Ésta es la cima del ser, donde lo que es, es porque se enajena de sí y se dona. Porque «Aquel cuyo nombre es *Yo soy* es el ser en persona»<sup>61</sup>. La perijóresis kenótica estructura internamente el ser. Inmediatamente después dice: «Sin embargo, también las otras formas fundamentales del ser tienen en el reino del espíritu su arquetipo, y no puede ser de otra manera si el reino del espíritu coincide con el primer ser, y si todo ser significa una participación del primer ser, de este toma su punto de partida y se encuentra prefigurado en él»<sup>62</sup>. Así pues, queda confirmada la dinámica perijóretica y kenótica también en la dimensión óptica de lo existente. Ahora sí es posible comenzar el descenso, según ella misma declara: «Hemos pasado ya los límites fronterizos de lo que se puede saber sobre el Creador hasta lo que Dios mismo nos ha manifestado de sí mismo. Sin este paso sería imposible, partiendo del ser divino, comprender al Ser creado»<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>60</sup> Traducción al latín de Burgundio de Pisa, que logra diferenciar los matices de estaticidad y dinamicidad. Cf. S. DEL CURA ELENA, *Perikhoresis*, en X. PIKAZA - N. SILANES (edd.), *El Dios cristiano, Diccionario teológico*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, 1086-1094.

<sup>61</sup> *Ser* 941; *Sein* 293.

<sup>62</sup> *Ibidem*.; *ibidem*.

<sup>63</sup> *Ser* 1009; *Sein* 354.

### 2.3. Declinar la realidad trinitariamente

La creación entera comienza a ser leída en relación estructural y dinámica con esta realidad fundante. Dios es la plenitud infinita y la forma perfecta, forma pura. Todo ente finito es una plenitud limitada y formada, pero no está enteramente formado hasta su perfeccionamiento definitivo. Y esta plenitud que puede y necesita todavía ser formada, es la materia que pertenece a toda realidad finita. Ella – además de su limitación – es lo que opone a la creatura respecto al Creador como el totalmente otro<sup>64</sup>.

Tres puntos nos llaman la atención. Por un lado la plenitud humana en proceso de perfeccionamiento definitivo, abierta a determinaciones ulteriores y en despliegue permanente. En un segundo momento, la identificación de esta plenitud con la materia finita: finitud y plenitud entrelazadas que juntas se alzan *vis-à-vis* ante la alteridad del creador como el totalmente trascendente. A partir de la *plenitud finita* propia, la alteridad divina se capta como fundamento activo de la propia existencia: «aún esto que es, después de haber sido creado y puesto en sí mismo, es lo que sostiene en sumisión bajo el poder divino de la configuración»<sup>65</sup>.

La capacidad del creador de esta configuración activa, procesual y permanente es mediada por una sugerente bina: «Gracias a él (el poder divino), es susceptible de recibir una forma por mediación de una fuerza configuradora de la propia forma y por las influencias externas que sufre por parte de las otras criaturas»<sup>66</sup>. La propia forma y otras creaturas. La primera actúa sin duda desde la inmanencia más pura, desde la esencia portada y soportada por la forma vacía. En este reconocimiento sutil de la dependencia configurante en el ser, la creaturidad filial inserta en la misma estructura óptica de la persona es el fundamento de su pedagogía mayéutica. Pero no se detiene aquí: reconoce a las demás creaturas una capacidad mediadora del poder divino de configuración. La intersubjetividad, en tanto vínculo con otras creaturas racionales y libres, tiene visos co-creadores, y podríamos agregar nosotros: también recreadores-reconciliadores. El vínculo horizontal media la capacidad de configurar que brota del poder divino.

La estructura óptica de todo lo creado, como dijimos, se “compone” de forma vacía y de plenitud cualitativa o llenura (la esencia propia). Tal plenitud de conformación hilemórfica: la materia en cuanto plenitud indeterminada, destinada a recibir una forma y una acción, y por otro lado la forma en cuanto

---

<sup>64</sup> Cf. *Ser* 1008; *Sein* 353.

<sup>65</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

plenitud configurada, determinada/determinante y eficiente. Ésta última viene determinada por el sentido o *eidōs*. «Así, en cuanto forman una unidad de *sentido y vida*, las hechuras creadas son imágenes de la esencia divina. Y por su materialidad se distinguen de ella»<sup>67</sup>. Tal sentido está en directa relación con el Verbo como Logos-Sentido, que contiene en sí la plenitud de todo sentido como arquetipo de todas las unidades de sentido finitas (las formas). ¿Y la vida? Stein desarrolla una breve pero interesante pneumatología que terminará fundando la comunicabilidad de lo existente, directamente vinculada con este aspecto del ente.

Ella recuerda el credo niceno constantinopolitano en su mención del Espíritu como dador de vida (*DH* 150). Como sólo puede vivificar aquel que es la vida en persona, no duda en llamar al Espíritu la Plenitud de la vida divina. Dispensador de vida y arquetipo de la vida creada son títulos que nos hacen remontar a la reciprocidad primordial que genera las diferencias dentro del Amor supremo. Elenca las identidades a partir de las procesiones, y en esta mención dice «la tercera persona se llama Espíritu Santo porque procede del Padre y del Hijo por medio de una única espiración. Es el primer y supremo amor, que mueve los ánimos y los conduce a la santidad que consiste en último término en amor a Dios»<sup>68</sup>. Es de notar la mención inmediata de la *missio ad extra*, para volver enseguida al mundo de la intimidad arcana. Sigue: «Hemos tratado de comprender la pluralidad de las personas divinas partiendo del hecho de que Dios es el amor, pero el amor es una libre autoentrega del yo a un tú y un ser uno en nosotros»<sup>69</sup>. Esta vez, la pluralidad divina viene descrita desde el amor como una reciprocidad en la que prima la autodonación libre interpersonal, que equivale a la formulación «ser uno en nosotros», que tanto vale para la esencia divina soportada en los tres *suppositum* como para aquella comunión interhumana descrita en la parte fenomenológica: la que haciendo base en la empatía permitía la construcción de un nosotros supraindividual que no cancelaba – más bien potenciaba – el yo y el tú. Sigue:

«Puesto que Dios es el Amor, lo que él engendra como su imagen es pues, amor y la relación recíproca del Padre y del Hijo es amante entrega de sí y ser uno en el amor. Pero ya que el amor es lo más libre que hay, es entregarse a sí mismo como acto del que se posee a sí mismo, es decir, de una persona, sin embargo en Dios, es el acto de una persona que no existe ni ama como nosotros, sino que es el amor mismo o cuyo ser es amor – por eso el amor divino debe ser persona, la

---

<sup>67</sup> *Ibidem; ibidem.*

<sup>68</sup> *Ser* 1008; *Sein* 354.

<sup>69</sup> *Ibidem; ibidem.*

persona del amor. Cuando el Hijo y el padre se aman el uno al otro, su entregarse es al mismo tiempo un acto libre de la persona del amor»<sup>70</sup>.

La reciprocidad amante, oferente y unificante – sin pretender ninguna sucesión de causa y efecto temporal – es libérrimamente hipostática. Recurre insistentemente a la inspiración scotista para decir que el amor es lo más libre que hay, lo más personal, lo que caracteriza al espíritu dueño de sí. Porque en Dios el ser es el mismo amor, el amor es persona y por lo tanto la reciprocidad – perijóretica y kenótica – es una a la vez un acto libre y personal de la tercera persona.

Esta reciprocidad personificada y personificante es vida en su más alta perfección, y esto implica «sin experimentar ninguna disminución»<sup>71</sup>, ni merma según el ya mencionado *salir de sí permaneciendo en sí*. Vida inagotable, don que rebalsa «no sólo la entrega de las personas divinas entre sí, sino el darse de la divinidad hacia fuera: el Espíritu Santo contiene en sí todos los dones que Dios hace a las creaturas»<sup>72</sup>. Íntimo *Nosotros* divino que se vuelve hacia el fragmentado *nosotros* humano.

Y luego de esbozar estos magníficos e “interpersonalísimos” rasgos del Espíritu, vuelve su mirada a lo creado en cuanto “imagen” – no ya huella – de lo unitrino. Si en el Logos están abarcadas todas las formas de lo creado, el acto creador que suscita existencia y vida, provee a las creaturas de potencia de ser y fuerza de desplegar su esencia «por eso el Espíritu Santo, en cuanto la persona de la vida y del amor, es el arquetipo de toda vida creada y de todo acto y de esa irradiación espiritual de la esencia propia, que es propia también de las hechuras materiales»<sup>73</sup>. La atribución no puede ser más elocuente. La misma estructuración interna del ser en sus diferentes componentes está referida a las diferentes personas de la Trinidad en su unidad inescindible. El Espíritu goza de arquetipicidad en la existencia misma de las cosas, y lo que es más interesante todavía: en la irradiación de su esencia, claramente no circunscripta a los seres personales. Todo lo creado “se” irradia esencialmente en virtud del Espíritu Santo, sale de sí permaneciendo en sí. Lo espiritual – en sentido lato – entonces, no queda restringido a lo racional y libre, aunque encuentre en esta dimensión del ser su máxima expresión. Es justamente este paso, este remitirse a la última estructura del ente lo que nos permite afirmar que nuestra autora desarrolla una diáfana ontología trinitaria:

---

<sup>70</sup> *Ser* 1008; *Sein* 355.

<sup>71</sup> *Ser* 1010; *ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>73</sup> *Ser* 1011; *Sein* 355.

«En definitiva, si podemos ver en el ser por sí subsistente de cada realidad autónoma una imagen del Padre en cuanto del primer comienzo incondicionado, entonces la estructura del ente creado en cuanto “algo que es” es una imagen de la divinidad trinitaria. Pero puesto que el ente es uno, la “forma vacía” no existe jamás sin su plenitud, y la plenitud de la esencia, es a la vez sentido y fuerza, que se configura en la existencia, así pues, la unidad de la esencia divina está igualmente imitada en ese ente»<sup>74</sup>.

Parece atribuir la forma vacía al Padre y la plenitud cualitativa esencial al Hijo-Logos-Sentido y al Espíritu Fuerza. La unidad absolutamente inescindible del mismo ente es comparada a la unidad trinitaria, y su forma de imbricación está tácitamente sugerida en el principio de reciprocidad inmanente que articula el ritmo de entrega libre intratrinitario.

Quedan muchos aspectos por tratar, que por razones de espacio debemos dejar de lado. Pero resulta impostergable ver cómo esta concepción trinitaria del ser impacta en la trinitariedad del hombre. El paso siguiente comporta entonces una visita a su reformulación de la clásica analogía psicológica agustiniana, y la consumación del proceso de personalización en la participación kenótica del misterio pascual.

### 3. Analogía psicológica en clave intersubjetiva

Otra gran originalidad de Stein es la lectura particular que hace de la celeberrima imagen agustiniana para ilustrar la imagen trinitaria en el hombre. Años antes de que Rahner<sup>75</sup> la denunciara como – al decir de Angelini<sup>76</sup> – una de las cómplices del recíproco secuestro entre la Trinidad inmanente y piedad popular, la filósofa carmelita aborda una solución que depende de su fenomenología, y que escapa a la unilateral visión cultivada tanto la tradición carmelita como en la teología clásica, centrada en la interioridad como lugar fundamental y casi exclusivo del encuentro con Dios.

La antigua discípula de Husserl anuncia desde un comienzo que se moverá en un ámbito ya explorado por el *Doctor Trinitatis*: el del alma substancial en sí misma, en cuanto esencia personal espiritual, cargada de sentido y

<sup>74</sup> *Ibidem; ibidem.*

<sup>75</sup> Cf. K. RAHNER, *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, en J. FEINER - M. LÖHRER (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. 2. Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln, Benziger 1967, 317- 401; tr. esp.: *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis* II/1, Christianidad, Madrid 1969, 360.

<sup>76</sup> Cf. G. ANGELINI, *Il tema trinitario nella teologia scolastica*, en *La Scuola Cattolica* 118 (1990) 35.

fuerza, que se configura de una manera conforme a su propio sentido. Marca las líneas fundamentales de la semejanza esbozada por el obispo de Hipona: el amor como tal, rastreable en los libros VII, 10 y IX, 2 del *De Trinitate*. Y luego, las conocidas dos tríadas de llamada “analogía psicológica”: en primer lugar la formada por espíritu, conocimiento y amor (IX, 1-5; 10, 1-2.), y luego: memoria, intelecto y voluntad (X, XII, 4; XIII, XIV).

### 3.1. Deconstrucción y nuevo montaje: el amor como principio rector

Presenta suscitadamente las tríadas mencionadas: «Dios es el amor, es el punto de partida de San Agustín y es ya en sí la Trinidad. Pues al amor corresponde un amante y un amado, y finalmente el amor mismo. Si el espíritu se ama a sí mismo, entonces el amante y el amado son uno, y el amor, en cuanto que pertenece al espíritu y la voluntad, hace uno con el amante»<sup>77</sup>. Sin mayores precisiones sigue con la segunda, aunque luego veremos como esta primacía en el orden del tratamiento refleja una clara jerarquía en la estructuración de la analogía. Sigue con la segunda.

De tratamiento un tanto más extenso en el texto que está comentando, la tríada espíritu-amor-conocimiento, viene inicialmente compendiada en un párrafo apretado en el que la nota saliente es la atención que pone en el proceso interno del espíritu que se conoce y ama, ritmado según un estricto orden perijorético.

«Son semejantes a dos materias corporales en una mezcla: cada una se encuentra en cada parte del todo y sin embargo, es distinta de la otra. Espíritu, amor y conocimiento son cada uno enteramente en sí y enteramente en el otro, el espíritu se conoce totalmente y se ama totalmente el conocimiento se ilumina a sí mismo y el amor y con esto al espíritu conocedor y amante, el amor abarca a sí mismo y al conocimiento y con esto, al espíritu que ama y conoce»<sup>78</sup>.

Recorre a la clásica imagen de la física estoica que dio carta de ciudadanía filosófica a la perijóresis<sup>79</sup>. Habiendo tantos ángulos para abordar sintéticamente este argumento, ella elige el de la inhabitación recíproca que simultáneamente une y distingue a los entramados en la unión.

La segunda tríada, memoria-razón-voluntad, es presentada como el «resultado de una investigación más profunda sobre la relación del amor y el

---

<sup>77</sup> *Ser* 1037; *Sein* 378.

<sup>78</sup> *Ser* 1037; *Sein* 378.

<sup>79</sup> Cf. S. DEL CURA ELENA, *Perikhoresis*.

conocimiento»<sup>80</sup>. El desarrollo lo deja para más adelante, luego de brindar su personal clave de lectura. Bástenos su cita, casi transliterada del *De Trinitate*: «(el espíritu) sabe que existe, vive y conoce, y que el conocer es su ser peculiar y su vida. En él están unidos los rendimientos de la memoria, del intelecto y de la voluntad, son tres y uno a la vez, y por ello una imagen de la Trinidad»<sup>81</sup>.

Y sin detenerse muestra ahora la clave de su desarrollo, que para nosotros tiene una fecundidad cautivante. Se remonta a los recientes estudios sobre la cuestión de la analogía trinitaria en el ámbito de lo creado, especialmente en Theodor Haecker, coterráneo suyo y uno de los antecesores próximos del la actual ontología trinitaria<sup>82</sup>. De él toma dos puntos sugerentes: la noción de la (contundente) semejanza de la creación respecto de Dios en virtud de la *analogia trinitatis*<sup>83</sup>, y la propuesta que hace para sustituir la última tríada agustiniana que considera falsa, pensar-sentir-querer.

Gran novedad. Pues la constelación conceptual que trae el *Sentir (Fühlen)* dentro de la antropología steiniana: la percepción de la propia peculiaridad, el *Gemüt* – tan femenino por cierto – con una notable capacidad cognoscitiva y existencial, la conexión con el cuerpo, la apertura al otro, finalmente la empatía *Ein-führung* como *Grundakt* de la gnoseología y clave de bóveda de su particular personalismo. Al respecto dice:

«La tríada auténtica de la vida espiritual sería: pensar, sentir, querer. La psicología moderna la ha descubierto sin darse cuenta que ponía así el fundamento que conduce a una nueva analogía cuya correspondencia es más exacta. Si su exposición del sentir como provisto de derechos iguales a los del pensamiento y de la voluntad es para él tan importante, porque ve aquí la patria propiamente dicha del amor. La ubicación del amor en la voluntad es lo menos satisfactorio de la psicología tomista. Haecker ciertamente acepta que el amor pertenece también al pensamiento y a la voluntad, pero su verdadera morada es el sentir en su inmensidad»<sup>84</sup>.

Verdadera conquista de la modernidad, el *Fühlen* – integrado con las otras dos potencias – viene considerado como «analogía cuya correspondencia es más exacta»<sup>85</sup>. Pero el rol fundamental es el de ser morada del amor, que se abre paso como categoría decididamente hermenéutica de las otras dos tríadas.

<sup>80</sup> *Ser* 1037; *Sein* 376.

<sup>81</sup> *Ser* 1038; *Sein* 378-379.

<sup>82</sup> Cf. T. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, J. Hegner, Leipzig 1934, 145.

<sup>83</sup> Y no simple vestigio o huella como dice Tomás.

<sup>84</sup> *Ser* 1038; *Sein* 379.

<sup>85</sup> *Ser* 1038; *Sein* 379.

Lentamente, se va insinuando la salida del siempre criticado encierro solipsístico de la analogía psicológica del obispo de Hipona<sup>86</sup>. Quizás la novedad no sea evidente: tanto el *Fühlen* como el *Gemüt* (literalmente ánimo: «el órgano para órgano para la percepción del ser en su totalidad y en su peculiaridad»<sup>87</sup>), hablan de un modo *muy* concreto de concebir y conocer: acogiendo alteridad en la propia intimidad. Rasgo materno, empático, especialmente desarrollado en la mujer<sup>88</sup>. Nobleza obliga: no entiende esta innovación de Haecker – y que hace suya desde el primer momento – como una crítica que liquida a Agustín, sino más bien como una explicitación de algo ya presente en su conjunto y que desde nuevos horizontes de comprensión se muestra con nuevo brillo y capacidad de síntesis. Nos ofrece una rica y extensa cita que podremos marcar como verdadero punto panorámico del desarrollo posterior:

«Tengo la impresión de que Agustín no está liquidado por esta rectificación. Se encontraría difícilmente a un pensador en el que aparezca tan claramente como en él el hecho de que el amor es el móvil del pensamiento. El ardor del amor lo impulsa a una penetración cada vez más profunda del espíritu. No descansa, en una solución encontrada, sino que siempre trata de escrutar más profundamente. Y puesto que él como investigador parte de la vida interior, por eso toma ampliamente en consideración el amor aun cuando examina el conocimiento. *Pensando, se sumerge en él, porque está convencido de que el amor constituye para nosotros el camino que conduce al conocimiento de la Trinidad*. Se ha dicho: quien permanece en el amor, permanece en Dios. De ahí que quien conoce bien el amor, conocerá también a Dios. *Éste es el hilo conductor*»<sup>89</sup>.

Auténtica clave hermenéutica y vara de medición para valorar la viabilidad de las tradicionales tríadas – que según muchos han condicionado por siglos la cuestión de la *imago Dei* antropológica – y articularlas en referencia a sí misma como su fundamento y fin. Sí. Asistimos a una sutil pero determinante jerarquización de los elementos presentes en *De Trinitate*, que coincide con la intersubjetividad que permaneció siempre como elemento clave de su

---

<sup>86</sup> «El análisis de Agustín del alma individual como imagen trinitaria ha servido de base par la piedad individual y la espiritualidad del camino interior, pero no ha dado orientaciones para auna espiritualidad basada en la experiencia de la comunidad cristiana» (E. COUSINS, *A Theology of interpersonal Relations*, en *Thought* 45 [1970] 58).

<sup>87</sup> E. STEIN, *Vida cristiana de mujer*, OC IV, 322 (de ahora en más *Vida*); *Die Frau*, ESGA 13, 2005, 87.

<sup>88</sup> «El empeño del varón se dirige preferentemente a realizarse por medio del conocimiento y la acción. La fuerza de la mujer reside en su vida del *Gemüt*» (*ibidem, ibidem*). Cf. C.M. STUBBEMANN, *La mujer en Edith Stein. Antropología y espiritualidad*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2003, 164-172.

<sup>89</sup> *Ser* 1039; *Sein* 379-380.

horizonte de lectura. En breve, explicará este movimiento armónico desde el mismo texto. Pero antes hay una cuestión que verdaderamente merece detenimiento: Agustín, según ella, está convencido de que el amor constituye para nosotros el camino que conduce al conocimiento de la Trinidad. Podría argüirse que alude sobre todo al amor “vertical” – lo cual no estaría de todo errado, según los desarrollos inmediatamente siguientes – y sin embargo lo que sigue parece confirmar la lectura interhumana: pues decir «quien permanece en el amor, permanece en Dios» refiriéndose sólo al mero vínculo con el Señor sería tautológico. Queda confirmado por la frase sucesiva «quién conoce bien el amor, conocerá *también* a Dios». La confirmación del *también* es decisiva. ¿Despunta entonces la iconicidad trinitaria de la relación interhumana? Podemos anticipar una respuesta positiva, pero no neta ni conclusiva. La solución se entrevé llena de matices.

Fiel a su estilo armonizante, relea las siempre válidas tríadas psicológicas agustinianas a la luz de esta nueva clave hermenéutica. Valdrá la pena detenernos un instante en algunos núcleos conceptuales de este recorrido.

Comparando las dos tríadas resultan evidentes los puentes que se pueden tender entre espíritu-memoria, conocimiento-intelecto y amor-voluntad. Por eso se pregunta Stein: «¿Ha querido San Agustín igualar el amor y la voluntad? Pues para él el deseo es algo correspondiente a la voluntad y algo así como el amor. Se hace amor, cuando se ha encontrado lo que es deseado. Ciertamente hay una relación muy estrecha entre voluntad y amor»<sup>90</sup>. Para desentrañar esta relación, sugiere hilvanar los conceptos de anhelar, querer y amar, que Agustín había considerado demasiado entrelazados «anhelo de conocimiento como algo conforme a la voluntad y semejante al amor»<sup>91</sup>. Con temple fenomenológico indaga hasta la última claridad posible. Descubre que el simple anhelo de conocimiento es demasiado pasivo, diverso del querer, más determinado libremente.

Ahora bien, el anhelar es efímero – dura hasta la realización o consecución de lo buscado – pero el querer tiene doble forma y por ello no perece: es adhesión a lo alcanzado por un lado y disposición a realizar lo que garantice la posesión. En cambio el amor no es completamente desarrollado si no posee.

Las tres magnitudes hacen a la afirmación de un bien, en diferente grado. Uno se orienta hacia la recepción, el otro avanza hasta el conseguirlo, pero el amor es entrega al bien. Y el hasta ahora lineal razonamiento hace una digresión riquísima:

---

<sup>90</sup> *Ser* 1039; *Sein* 379-380.

<sup>91</sup> *Ser* 1041; *Sein* 381.

«Entrega en el sentido propio, sólo es posible frente a una persona. Así, el amor en sentido pleno y propio del término va de persona a persona, aunque hay diversa clase de amor, que está dirigida a algo impersonal. La entrega conduce a la unión, no llega a la plenitud más que gracias a la acogida por la parte del persona amada. Así, el amor exige, para su plenitud, la entrega recíproca de las personas. Sólo así el amor puede dar total adhesión, porque una persona no se abre a otra más que en la entrega»<sup>92</sup>.

Sin haber explicado todavía la imbricación del amor con las dos tríadas, las deriva – a través de los componentes comparados – a la relación interpersonal entendida como marco de la plenitud final: la entrega recíproca. Este marco emerge naturalmente desde su rol tácito de encuadre, confirmando lo que antes habíamos afirmado respecto de la intersubjetividad como horizonte de comprensión. Como éstas y no otras son las categorías rectoras, seguirá ahora sí involucrando las tríadas: «Sólo en la unión es posible un conocimiento propiamente dicho de las personas. El amor en esta máxima realización abarca por tanto el conocimiento. Es a la vez recibir y acto libre. Abarca entonces también la voluntad»<sup>93</sup>. De esta manera acaba de hilvanar una relación de continente-contenido entre amor e intelecto-voluntad.

Es habitual en ella el remontarse súbitamente al ámbito divino para aclarar la analogicidad de cualquier relación entre lo creado y lo Infinito: «Pero el amor, en su máxima plenitud, no es realizado más que en Dios. En el amor recíproco las personas divinas en en ser divino entregándose a a sí mismo. El amor es el ser en Dios. Vida de Dios. Esencia de Dios. Corresponde a cada una de las personas divinas y a su unidad»<sup>94</sup>. Una vez más, la reciprocidad kenótica trinitaria como claro paradigma de amor, que garantiza en ellas distinción “personal” y unidad de esencia.

Nuevamente amor, conocimiento y voluntad son analizados en su mutua interdependencia: «Amor, conocimiento y voluntad no coinciden aquí, aunque el amor contenga en sí mismo algo análogo al conocimiento y algo análogo a la voluntad. Pues no puede ser enteramente ciego y es libre»<sup>95</sup>. Suena de fondo un acorde scotista, que ayuda a confirmar el mismo toque integrador que descubrimos en el amor párrafos atrás. Pues según ella, dado que el amor es lo más libre que hay, dispone de toda la persona, de todo el propio yo para la entrega. Jerarquizando el lugar de la caridad, vuelve a la figura de la contención recíproca, analogía mediante.

---

<sup>92</sup> *Ibidem*; *Sein* 382.

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

<sup>94</sup> *Ser* 1041; *Sein* 382.

<sup>95</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

La primacía del amor sigue siendo el hilo conductor, incluso con la memoria. Ésta, entendida en dos dimensiones como el ser consciente, que pertenece a la vida espiritual en cuanto tal, y el conservar y el recordar que sucede todo en la “interioridad”, está especialmente vinculada con el permanecer en sí del Espíritu. Si la voluntad y el intelecto salen, la memoria custodia el patrimonio interior volviéndolo fecundo. Sin memoria, la persona no puede entonces poseerse y por tanto tampoco entregarse. El amor necesita de memoria para su entrega. Pero se balancea la relación considerando que “el amor es lo más profundo que hay”, lo más personal y por lo tanto, aún caracterizando diferentes direcciones de la vida espiritual: «intelecto, voluntad y memoria encuentran su fundamento y fin en el amor»<sup>96</sup>.

En rigor de verdad, nuestra autora justifica en el párrafo anterior a Agustín por no mencionar al amor en la tríada; memoria-intelecto-voluntad. Entiende que objetivamente no lo hace porque «el amor debe ser considerado fundamento y fin de este triple rendimiento espiritual»<sup>97</sup>. Luego de una curiosa deconstrucción, parece haber reordenado la articulación íntima entre todas estas potencias del alma, fundamentadas en la entrega recíproca que evidentemente depende de una alteridad que acoja el gesto en simetría.

En tal recomposición cirujana, el espíritu queda todavía en posición indefinida. Es que la valencia fenomenológica del espíritu es del todo particular. Así, propone una nueva arquitectura y ensamble de las facultades marcando que ellas, apuntaladas en el fin y sostenidas en el fundamento por el amor, caracterizan diferentes direcciones de la vida espiritual. La externa: «por el intelecto y la voluntad el espíritu sale de sí mismo, conociendo para recibir al ente tal como es, queriendo para configurar a su gusto, o para confirmarlo en su ser y en su manera de ser»<sup>98</sup>. La interna: mediante la memoria se conserva a sí mismo y se acomoda a sí con lo que ha recibido. Estas dos dimensiones, tan caras a la fenomenología, nos interesan particularmente.

En la interioridad, espacio de acogida, la memoria rige sólo parte de la vida espiritual. A través del *Gemüt*, la persona siente su peculiaridad personal, cómo está constituido, cómo se encuentra o está dispuesto. Es el núcleo de la vida afectiva, protegido y a la vez abierto pues

«El espíritu no sale solamente de sí mismo por el conocimiento y la voluntad, sino también por el sentimiento. Su acogida del ente deriva de su ser íntimo formado de una manera y dispuesto de uno u otro modo, pero eso no sólo se trata

---

<sup>96</sup> *Ser* 1043; *Sein* 382.

<sup>97</sup> *Ser* 1042; *ibidem*.

<sup>98</sup> *Ser* 1043; *Sein* 383.

de una acogida conociendo con el intelecto, sino también de un recibir sintiendo: así, el ente es captado en su valor y significado para el propio ser, se toma posición frente al ente sintiendo y queriendo. El sentir condicionado y condicionador se halla entre el conocer intelectual y el querer»<sup>99</sup>.

Finalmente aparece la originalidad integrada en esta antropología de corte – ¿neo? – agustiniano, con aportes scotistas y alguna resonancia tomista. El sentimiento lleva al espíritu fuera de sí, de una manera muy femenina: recibe sintiendo. La entrega del sentir consiste en alojar dentro de sí, captando en su valor y significado particular lo visitante y tomando posición. De esta manera condiciona y es condicionado, y participa de lo cognitivo y de lo volitivo.

La arquitectura se recompone. Dos frentes para el despliegue espiritual: el externo, con su triple salir de sí del conocer intelectual, el querer y el sentir, y el interior, donde la triple vida se plasma en la consciencia que se posee a través del conocimiento, bajo la forma originaria de la memoria (que es a su vez un conocerse originario, un sentirse y un adherirse voluntario a lo propio). Por lo que «el ser interior del espíritu, el salir afuera y la confrontación entre el interior y el exterior, son la direcciones básicas de la vida espiritual»<sup>100</sup>.

El encastre final se vislumbra: «el amor es la gran unidad trinitaria que contiene todo en sí misma y que une el mundo interior y el exterior»<sup>101</sup>. El protagonismo del amor redundante en una perspectiva totalizante y armonizante, por la que las dos dimensiones resultan totalmente integradas sin desmedro de ninguna de las dos. La lectura de la analogía agustiniana resulta sin duda original.

A modo de colofón, nuestra autora propone una cuestión del todo pertinente a nuestro problema. ¿Qué clase de amor tiene que ser para que sea capaz de tal integración? O bien, reformulada la cuestión: ¿quién es el primer destinatario de este amor? Stein vuelve a sorprendernos, ya que a esta altura del argumento la primera trascendencia husserliana, aquella referida al otro con minúsculas, sería la respuesta natural. Pues no.

Procede por pasos, arribando a una solución original y por cierto, integradora. Busca una imagen permanente, que el alma inmortal no podría perder; es necesario buscarlo en lo que es inmortal en ella. Siguiendo a Agustín, se detiene en el legítimo amor de sí, el «espíritu que pensando se conoce a sí mismo, después de haber adquirido ya cierto conocimiento de sí por el rendimiento más originario de la memoria y amando aspira al disfrute de sí mismo»<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> *Ser* 1043; *Sein* 383.

<sup>100</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>102</sup> *Ser* 1044; *Sein* 384.

Edith compensa esta – siempre acechante – unilateralidad agustiniana citando del mismo santo una corrección que equilibra: «San Agustín ya ha agregado en un pasaje anterior a aquél en el que ha tratado este tema, que éste debe ser el justo amor de sí mismo: debemos amar al prójimo como a nosotros mismos por Dios, y a Dios debemos amarlo sólo por Él mismo»<sup>103</sup>. El amor justo de sí, sólo puede comprenderse a partir del amor de Dios, de modo que la solución de la aparente tensión se resuelve – una vez más – sobrenaturalmente.

Volviendo por enésima vez a la esencia del amor entendida como entrega recíproca y unión para la cual es necesaria la pluralidad de personas, explicará que el «colgarse en la propia persona es lo más contrario a la esencia divina, que es entrega de sí misma»<sup>104</sup>. Con este simple razonamiento responde a la histórica acusación que pesa sobre la analogía psicológica, la de una desequilibrada *intrasubjetividad* poco atenta al entorno. Pero su visión se presenta tan armónica, que este mismo argumento le sirve para revalorizar el amor de sí, pues en «en Dios cada persona encuentra en la otra a sí misma, y puesto que su vida como su esencia son una, el amor recíproco es al mismo tiempo amor de sí y adhesión a la propia esencia y a la propia persona»<sup>105</sup>. En consonancia con su fenomenología de la intersubjetividad que afirmaba la mismidad a partir de la relación, el apelar a la reciprocidad divina como paradigma de la entrega amorosa lejos de disolver el *sí mismo*, lo acentúa. Por eso el justo amor de sí es, aún desde lo recíproco, imagen del Dios trino.

De todos modos, el simple recurso a lo divino como arquetipo no basta según su parecer para fijar la perfecta semejanza humana con el amor trino. Por ello este apartado, uno de los más fecundantes de nuestro recorrido, se cierra con una afirmación sintética:

«Lo que se sitúa más cerca del amor puro, que es Dios, en el ámbito de lo creado, es la entrega de sí de las personas finitas a Dios. Sin duda, ningún espíritu finito puede abarcar enteramente el espíritu divino. Pero Dios – y sólo Dios – abarca enteramente a todo espíritu creado: el que se le entrega llega en la unión amorosa con él a la suma perfección del ser, a este amor que es a la vez, conocimiento, entrega del corazón y acto libre. El amor está enteramente vuelto hacia Dios, pero en la unión con el amor divino el espíritu creado abarca así mismo también conociendo, adheriéndose libre y felizmente. La entrega de sí a Dios es, al mismo tiempo, entrega a sí como querido por Dios, y a la creación entera, es decir, a toda la esencia espiritual unida a Dios»<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> *Ibidem; ibidem.*

<sup>104</sup> *Ibidem; ibidem.*

<sup>105</sup> *Ibidem; ibidem.*

<sup>106</sup> *Ser 1045; Sein 385.*

Como era de esperar, el único amor que asemeja verdaderamente al Unitrino es el amor *al* Unitrino. Verdadera cumbre de las facultades del alma, esta “intersubjetividad” tan particular, goza de la especularidad de la primera empatía, pero en grado eminente. Pues en la unión con el amor divino el espíritu del hombre se conoce, posee, se adhiere a sí mismo y se ama libremente, como en ningún otro vínculo, según aquella máxima conciliar: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (*GS* 22).

Pero lo que realmente suma a nuestro argumento es la dimensión omnia-barcante de esta relación “vertical”. La entrega a Dios es entrega a sí mismo y a toda esencia espiritual unida a Dios. Lejos de ser una opción excluyente, amar a Cristo es amar su cuerpo místico, en el que de una manera u otra están unidos todos, hasta la creación entera.

Numerosos pasajes espirituales de la más rancia tradición carmelita comprobarán este criterio de universalidad vivido en la intimidad conyugal del alma subsumida en la Trinidad. El mismo testamento espiritual de Stein, en el que deja constancia de ofrecer su martirio como expiación vicaria por su pueblo crucificado, deja constancia de esta horizontalidad asumida en la “verticalidad” de la entrega.

### 3.2. La confirmación que genera o constata el cambio: la antropología diferencial

A ciencia cierta, la antropología de la que parte Stein para abordar a Dios es en parte responsable del nuevo enfoque. Por eso, proponer su concepción del hombre como constatación de su ontología es remontarse al inicio del recorrido. En todo caso, la figura de la circularidad resuelve el brete. Su visión del hombre es siempre agudamente dual o diferencial, pues parte de la certeza «la doble sexualidad pertenece directamente a la creación del hombre. No se puede dar ninguna “esencia de hombre” que ignore simplemente su existencia en dos sexos»<sup>107</sup>. A ambos en común se les confía la triple misión (ser imagen de Dios, la procreación y el dominio de la tierra). Si bien el texto no se pronuncia Stein cree que los dos deben realizar tal tarea de una manera diferenciada, pues en esto consistirá el sentido de la diversidad sexual<sup>108</sup>. Cada uno

---

<sup>107</sup> K. LEHMANN, *Der Mensch als Mann und Frau; Bild Gottes*, en P. GORDAN (Hg.), *Gott schuf den Menschen als Mann und Frau*, Salzburger Hochschulwochen, Graz-Wien-Köln 1988, 16.

<sup>108</sup> Cf. E. STEIN, *Vocación del hombre y de mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia* (de ahora en más, *Vocación*), OC IV, 327; *Die Frau*, ESGA 13, 2005, 58.

tendrá un «modo particular de ser imagen de la esencia divina»<sup>109</sup>. Ésto será, en principio para Stein, ser varón o mujer:

«Si Dios puso al hombre en el mundo no como especie única, sino doble, entonces también a su existencia debe corresponder junto a un sentido común, uno diferente. Ambos son formados a imagen de Dios. Y así como cada criatura en su finitud sólo puede reflejar un aspecto de la divina esencia, y en la pluralidad de criaturas aparece la unidad infinita y la simplicidad de Dios [...] así reproducen también la especificidad masculina y femenina de distinto modo la protoimagen divina»<sup>110</sup>.

Hay una asunción realista de la diferencia. Es originaria, no se presenta como algo a superar sino que tiene un «significado positivo para la eternidad»<sup>111</sup>. De ahí que sólo entre ambos puedan alcanzar la imagen completa de Dios<sup>112</sup>. El significado de este “entre ambos” queda más claro a la luz del segundo relato de la creación. Aquí se engarza la conexión trinitaria dada por la misma Stein: la misión de la mujer es descrita como compañera, que se concreta a modo de imagen especular en la que el varón reconoce su propia naturaleza. Se subraya de este modo la radical igualdad en virtud de la condición humana, que sólo se vive bajo el modo de complementariedad, un *pendant*: «de manera que ambas partes se correspondan, si bien todavía no completamente, sino complementándose recíprocamente como una mano respecto de la otra»<sup>113</sup>. La reciprocidad como categoría fundante hace su entrada, pues para Stein se trata de aquello que toca el núcleo de la condición espiritual y personal del hombre, y por lo que éste se distingue de todas las demás criaturas<sup>114</sup>. Sigue:

«Porque no hubiese sido bueno para él estar solo es cosa que de nuevo hay que explicar a partir de la palabra de Dios. Dios creó al ser humano a su imagen. Pero Dios es uno y trino, así como del Padre procede el Hijo, y del Hijo y del Padre el Espíritu, así también la mujer ha salido del hombre y de ambos la descendencia. Y además Dios es amor. Pero con menos de dos no puede existir el amor»<sup>115</sup>.

<sup>109</sup> E. STEIN, *Problemas en la formación de la mujer*, OC IV, 512; *Die Frau* 175.

<sup>110</sup> E. STEIN, *Vida* 342; *Die Frau* 105.

<sup>111</sup> E. STEIN, *Formación de la juventud a la luz de la fe católica Juventud*, OC IV, 428; *Geistliche Texte I*, ESGA 19, 2007, 83.

<sup>112</sup> Cf. E. STEIN, *El ethos de la profesión femenina*, OC IV, 176; *Die Frau* 29.

<sup>113</sup> *Vocación* 274; *Die Frau* 58.

<sup>114</sup> «Dios creó al hombre a su imagen, como varón y mujer los creó [...]. Los creó según su imagen en cuanto seres espirituales y personales» (*Ser* 430; *Sein* 469).

<sup>115</sup> *Vocación* 275; *Die Frau* 59.

La simultaneidad de unidad de naturaleza y diferencia específica se injerta en el ser trinitario. La reciprocidad en función de una completud amorosa es diáfana. Neta. Pidiendo un préstamo a *Ser finito y ser eterno*, podemos completar aquí el argumento, pues allí se deja claro que el sentido último del ser espiritual-personal del hombre reside en «el amor recíproco y la unidad existencial de una pluralidad de personas en el amor»<sup>116</sup>. Por esto no era bueno que el hombre estuviera solo. Entre todas las criaturas que Dios le presenta, sólo Eva es capaz de ser compañera, pues comparte con Adán la misma esencia espiritual-personal: «El Señor dio a Adán una “ayuda como frente a él”: una compañera que le correspondía como una mano a la otra, que se le parecía casi totalmente y que sin embargo, era a su vez un poco diferente y de esta manera capaz de una actividad propia y complementaria, tanto desde el punto de vista corporal como el psíquico»<sup>117</sup>. Esta diferencia, según el texto, supera lo físico. Implica también lo psíquico de modo que la unión entre varón y mujer. No es sólo compenetración de procesos vitales que da origen a una unidad existencial a partir de los dos, sino que:

«Para las almas es posible una aún más íntima unidad, ya que en la vida espiritual se da una unión que no encuentra su semejante en el campo del ser corporal: la imagen creada del amor entre el Padre eterno y el Hijo divino. Evidentemente, entre las criaturas cada una tiene su propia esencia, no una sola común como la de las personas divinas; pero las almas humanas pueden abrirse mutuamente en virtud de su libre condición espiritual, y en el don del amor una puede acoger a la otra en sí misma»<sup>118</sup>.

En la apertura espiritual y en la acogida recíproca la pareja logra su máxima intimidad y esto los constituye en la imagen creada de la reciprocidad inmanente en la vida trinitaria. La perijóresis viene aplicada análogamente a la intimidad amorosa entre amantes. Aquella categoría inicial y basilar del conocimiento humano, *la empatía*, se descubre en sus mismos orígenes y la correspondencia es profunda. Se trata de «una acogida en el interior, que nutre al alma y le ayuda en su formación»<sup>119</sup>. A partir de esta recepción mutua, la plenitud y la asimilación de la forma primordial parecen posibles. Agrega Stubbemann que «entregándose la mujer no sólo hace posible que el varón sea más él mismo sino que también ella se realiza más plenamente a través de esta donación»<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> *Ser* 430; *Sein* 470.

<sup>117</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>118</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>119</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>120</sup> C. M. STUBBEMANN, *La mujer en Edith Stein*, 142.

Y esta capacidad de entrega es proporcional a la capacidad de acogida. ¿Podríamos hablar de entrega pasiva? Posiblemente. «La capacidad de entrega no sólo constituye la medida de la ayuda que se presta, sino también de aquello que uno mismo puede acoger en su alma y a través de ello, experimentar como aumento del ser. Si a la esencia de la mujer le corresponde una mayor capacidad de entrega, no sólo dará más en la donación del amor, sino también recibirá más»<sup>121</sup>. Así, la sponsalidad se presenta no sólo como un ámbito en el que se despliega la semejanza trinitaria, sino como un espacio de personalización y mutua colaboración en el proceso perfección antropológica, de incremento en el ser.

### 3.3. El Amor individuante, o la Comunidad que personaliza

Y no es casual entonces, que en su último escrito, la *Ciencia de la cruz* confluyan todos estos elementos señalados en el artículo y se entrelacen para mostrar la consumación antropológica en el matrimonio espiritual con el crucificado. La obra, escrita en homenaje por el quinto centenario del nacimiento de Juan de la Cruz, es mucho más que un simple escrito espiritual. Comporta una descripción del camino que ofrece y diseña Juan de la Cruz en sus obras, que «no es otro que el camino del seguimiento de la cruz, un camino que busca la configuración con Cristo y con sus misterios de encarnación, pasión, muerte y resurrección»<sup>122</sup>. Pero con profundas implicancias ontológicas, pues la mirada de la santa permanece filosófica hasta el último momento de su vida. De hecho, declara que «en todo lo que escribe (Juan de la cruz), subyace una ontología del espíritu»<sup>123</sup>, y si bien el registro de su lenguaje es decididamente religioso, la deificación del alma implica una transformación en el orden del ser, como fruto del matrimonio espiritual.

Ya en *Ser finito y ser eterno* había identificado la radicalización de lo humano con el encuentro con Dios pues «el alma individual se encuentra determinada a una vida eterna, y esto hace que aparezca comprensible que debe

<sup>121</sup> *Ser* 1041; *Sein* 430.

<sup>122</sup> Cf. F. SANCHO, *Introducción a la Ciencia de la Cruz*, en E. STEIN, OC V, 189. Agrega «Edith tendrá el gran mérito de ser de las primeras en descubrir y plasmar esa dinámica profundamente evangélica de las obras del santo de Fontiveros. El camino de la vida espiritual no puede ser diferente del camino de seguimiento de Cristo». Al pie se lee una nota interesante. En los manuscritos de la obra hay un índice anterior en el que la segunda parte viene titulada «la doctrina de san Juan de la cruz como repetición del mensaje de la cruz». Nota 12.

<sup>123</sup> E. STEIN, *La ciencia de la cruz*, OC V, 249 (de ahora en más, *Ciencia*); *Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18, 2003, 253. Cf. también nota al pie de Sancho: «continuaba la siguiente frase que después quedó tachada “y en ella encerrada una doctrina de la fe”».

reproducir la imagen del Dios de una manera completamente personal»<sup>124</sup>. La comunidad que personaliza en grado extremo es la misma Trinidad. El amor trino, en cuanto recibido directa y libremente, es individuante. La paradoja estriba en que la socialidad humana puede ser más obstáculo que canal para la personalización. En cambio la relación profunda con Dios potencia la originalidad del hombre, que sólo en Él tiene asidero. «Al vencedor le daré [...] una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo sólo conoce quién lo recibe (*Ap* 1,18)»<sup>125</sup>. Éste y no otro sería el nombre propio, en sentido estricto. La peculiaridad indentificatoria, diversa de todo lo anterior, donada íntimamente por quien ya lo conocía desde siempre. La novedad es tal para el hombre que la recibe.

Ahora, si bien esta personalización es escatológica, se anticipa en la medida en que Dios es acogido por el alma por medio de la fe enamorada. La apertura libre y confiada en entrega amorosa y unión fecunda. Lo que luego será llamado desposorio y matrimonio espiritual logra este efecto individuante en su grado eminente. Pues «la participación del alma en el amor divino no significa solamente una ‘cantidad’ sino también una ‘calidad’: el amor lleva el sello de la singularidad personal»<sup>126</sup>. Al punto de poder decir que nadie es más *sí mismo* que el santo, que acepta su más profunda identidad en el despliegue pascual de su vocación gestada y parida en el encuentro personalísimo con el Señor. Y dicho en negativo por la misma autora: «todo el que no llega hasta sí mismo tampoco encuentra a Dios ni alcanza la vida eterna. O más exactamente: aquel que no encuentra a Dios no llega tampoco hasta sí mismo ni a la vida eterna que lo espera en su intimidad más profunda»<sup>127</sup>.

Volviendo a la *Ciencia de la cruz*, el proceso de agudización de la propia identidad tiene que ver con una participación activa en el vaciamiento kenótico del mismo Cristo en la Cruz, que termina con la participación de la vida íntima de Dios en calidad de esposa del Hijo. La individuación extrema coincide con la socialidad extrema, en el corazón de la perijóresis divina.

El esquema de su desarrollo es simple. Se asciende al crucificado a través del despojo. En en la unión con el abandonado se sella una alianza nupcial que promueve al alma a la participación de la vida trina, paso análogo a la misma resurrección, que sucede al análogo morir en el abandono de la nada. El camino no es sino la traducción clara del mensaje “kenótico” de la cruz, a la cual se abraza al comienzo en proceso de vaciamiento activo y pasivo, de

---

<sup>124</sup> *Ser* 1090; *Sein* 422.

<sup>125</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>126</sup> *Ser* 1091; *Sein* 422.

<sup>127</sup> *Ser* 1094; *Sein* 426.

los sentidos y del Espíritu: «los sufrimientos de la “Noche oscura” son participación en la pasión de Cristo, principalmente en el sufrimiento más profundo: el abandono de Dios»<sup>128</sup>.

Lo verdaderamente interesante es el vaciamiento teologal de lo que en *Ser finito y ser eterno* constituía una de las imágenes más claras de la Trinidad en el alma: la tríada de conocimiento voluntad y memoria. La impronta trina en el espíritu viene despojada de sus contenidos naturales por el mismo Espíritu esponsalizante, para dar cabida a su verdadera llenura correspondiente: la Trinidad en sí misma. Por medio del despliegue de la vida teologal, las virtudes son las encargadas de dar pascua a las potencias naturales:

«Fe, esperanza y amor le proporcionan la más adecuada preparación para la unión. Porque la fe vacía y oscurece el entendimiento de toda su inteligencia natural, y en esto le dispone para unirle con la Sabiduría divina. Y la esperanza vacía y aparta la memoria de toda la posesión de la criatura [...] y pónela en lo que espera [...]. La caridad ni más ni menos, vacía las aficiones y apetitos de la voluntad de cualquier cosa que no es Dios, y sólo se los pone en Él. Y así porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios y lo tienen consiguientemente de juntarla con Dios»<sup>129</sup>.

Aplicado esta radical reorientación, el espíritu queda verdaderamente aniquilado y puede entonces ejercer una elocuente capacidad receptiva. Pues el final del recorrido implica que Dios ya haga todo en ella, y ella no tenga nada que hacer sino «recibir en actitud pasiva o receptiva. Sin embargo en esta actitud receptiva es donde cabalmente se pone de manifiesto la participación de su libertad, participación que se hace más decisiva por cuando, si Dios hace aquí todo, es porque primero el alma se le ha entregado totalmente»<sup>130</sup>. Aquí, en esta entrega se da el ejercicio supremo de la libertad. «Juan mismo describe el matrimonio espiritual como una entrega libérrima de Dios al alma y del alma a Dios, y atribuye tal poder al alma que dice que es no sólo dueña de sí misma, sino también de Dios»<sup>131</sup>.

En la cumbre de la entrega de la propia libertad, en la máxima receptividad el alma es más ella misma que nunca. ¿Puede entenderse este punto con el de mayor individuación? ¿El de más alta apropiación de sí, de su estructuración interna? Sin duda. En la entrega recíproca donde ella es simplemente “vaso”.

<sup>128</sup> *Ciencia* 426-427; *Kreuzeswissenschaft* 212.

<sup>129</sup> *Ciencia* 328; *Kreuzeswissenschaft* 123.

<sup>130</sup> *Ciencia* 343; *Kreuzeswissenschaft* 134.

<sup>131</sup> *Ciencia* 344; *ibídem*.

Al respecto, Edith aplica al alma esta imagen que nos remonta a las letanías lauretanas: «encuentra Dios sólo pocos vasos que sufran tan alta y subida obra»<sup>132</sup>. Es significativo que en el momento de mayor determinación última la imagen del alma sea una metáfora cercanísima a la idea de forma vacía y soporte. La idea de *vaso* evoca un simple contenedor que, analogía mediante, vale sólo por lo que contiene. La continencia recíproca propia de la perijóresis parece emerger del fondo con mucho sentido para ofrecer. Es posible, merced a lo dicho, hacer una lectura existencial y espiritual, procesual de aquella bina ontológica de forma vacía y llenura cualitativa. El *vaciamiento* de la cruz en el que se sumerge el alma la dispone a hospedar conscientemente una nueva llenura, la misma Trinidad, con evidente repercusión ontológica.

El final del proceso del matrimonio espiritual comporta un entrecruzamiento de esencias «entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en los que bienes de entrambos, que son la divina esencia, poseyéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al otro, los poseen entrambos juntos»<sup>133</sup>. Propio de esta relación es el conocimiento profundo, recíproco entre Dios y el alma, comparable a la relación con alguien con quien «se ha convivido mucho tiempo y se ha llegado a compenetrarse íntimamente»<sup>134</sup>. La fuerza del amor que los habita lleva al alma a ir más allá de sí – dentro de sí – «se va el alma saliendo de todas las cosas y de sí misma y subiendo a Dios. Porque el amor es semajante al fuego que siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera»<sup>135</sup>. El *engolfarse* da cuenta de una imagen visual de alta expresividad polivalente: la vastedad de un mar inabarcable y un paradójico sentirse rodeado y contenido por esta misma realidad en la que uno se adentra. Es especialmente apta entonces para describir este entretejerse con lo divino, que – de nuevo – paradoja mediante, acontece en el centro más profundo de uno mismo, donde habita la más perfecta libertad<sup>136</sup>. Una contención recíproca tan perijorética que lleva a Juan de la Cruz a decir a una discípula: «yo hija, traigo siempre mi alma dentro de la Santísima Trinidad y allí quiere mi Señor que yo la traiga»<sup>137</sup>. Plástica formulación descriptiva en la que “traer” o portar remite de inmediato a la acción propia del soporte – forma vacía. Llevarse a uno mismo “en la Trinidad” podría ser la expresión mística de un proceso de individuación acabado, entendido desde la impostación steiniana.

---

<sup>132</sup> *Ciencia*. 379; *Kreuzeswissenschaft* 168.

<sup>133</sup> *Ciencia* 389; *Kreuzeswissenschaft* 178.

<sup>134</sup> *Ciencia* 302; *Kreuzeswissenschaft* 96.

<sup>135</sup> *Ciencia* 326; *Kreuzeswissenschaft* 120.

<sup>136</sup> Cf. *Ciencia* 344; *Kreuzeswissenschaft* 138.

<sup>137</sup> *Ciencia* 462; *Kreuzeswissenschaft* 249.

Este grado de perfección no elide la personalidad<sup>138</sup> sino que respeta – en su vida tripersonal – la individualidad del alma que desposa: «estamos ante la más profunda inmersión del alma en la esencia divina, que la deja como divinizada: una unión de dos personas que no anula su independencia, sino que precisamente la supone; una compenetración sólo superada por la comunicación existente entre las divinas personas, de la que es su prototipo»<sup>139</sup>. La respeta transfigurándola, de un modo absolutamente inaudito:

«El alma en el estado del matrimonio místico no es del todo ignorante acerca de ese aquello inmenso e inefable. La transformación en Dios le ha concedido ya alguna prenda para ello: el aspirar del aire que le es dado por el Espíritu Santo, un aspirar del mismo Espíritu Santo, el Espíritu de Amor, que el Padre y el Hijo juntos aspiran. Él ‘a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado. Y tal es la aspiración del Espíritu en el alma, con que Dios la transforma en sí, le es a ella tan subido y delicado y profundo deleite, que no hay decirlo por lengua mortal ni el entendimiento humano en cuanto tal puede alcanzar algo de ello. Y en la transformación que el alma tiene en esta vida, pasa esta misma aspiración de Dios al alma y del alma a Dios con mucha frecuencia, con subidísimo deleite de amor en el alma, aunque no en revelado y manifiesto grado, como en la otra vida»<sup>140</sup>.

La deificación no es estática, en absoluto. Stein se detiene en la mayor osadía del maestro de Ávila: la participación antropológica en la cospiración del Espíritu, primero activa y luego pasiva. La persona, que “nace” en el ejercicio de la empatía (el individuo antes de la empatía no es persona), en la cumbre mística de su realización personal aspira junto con el Padre y con el Hijo al Espíritu Santo. Y luego se transforma en el mismo Espíritu Santo, pues no hay perfecta transformación si «no se transformase el alma en cada una de las tres personas».

En fin, recapitulando diremos que el análisis de la mística sanjuanista emprendido por nuestra autora tiene rasgos fenomenológicos, y como ella misma declara: detrás de la doctrina del santo late una ontología del espíritu. La radicalización de lo humano en la experiencia límite de la noche como

---

<sup>138</sup> Cf. P. Manganaro, refiriéndose al nosotros interhumano en clara apertura a la trascendencia del Nosotros divino: P. MANGANARO, *Comunità e comunione mistica*, en A. ALES BELLO - A.M. PEZZELLA (edd.), *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società, Diritto, Religione*, LUP, Città del Vaticano 2008, 131-154.

<sup>139</sup> *Ciencia* 360; *Kreuzeswissenschaft* 151.

<sup>140</sup> *Ciencia* 437; *Kreuzeswissenschaft* 224.

participación del abandono kenótico redundante en su deificación que en vez de desnaturalizar al alma, la sobrenaturaliza potenciando su humanidad pasualmente. Se constata – analogía mediante – aquella polaridad de llenura nueva y “continente” o “soporte” transformado, y la participación de la reciprocidad intradivina en una expresión de subido valor poético: el alma es aspirada por el Padre en el Hijo, por el Hijo en el Padre, por el Espíritu en los dos, y ella aspira también a través del Espíritu, al Padre en el Hijo y al Hijo en el Padre. En esta coaspiración vive, en intersubjetividad transfigurada.

### *Conclusión*

Así pues, hemos hecho un breve recorrido por algunos hitos del pensamiento oceánico de Stein. Hemos tratado de individuar desarrollos novedosos que la sitúan en un lugar casi profético, sin duda adelantado respecto de la conmoción trinitaria que estallaría dos décadas después de su muerte.

Su concepción de la persona está atravesada por la interpersonalidad. Nace en la empatía y se consume, gracia mediante, en la participación activa y pasiva en la coaspiración del Espíritu Santo, según la doctrina del maestro de Ávila. Y esto es así porque el ser se manifiesta como amor y como entrega.

En efecto, si en su momento la llamada *metafísica del Éxodo* se construyó sobre una lectura de *Ex 3,14* de cuño aristotélico, la matriz antropológica de Stein sirve de plataforma para educir de la sustancia el diálogo de entregas recíprocas de la intimidad trina. La identidad entre el *Yo soy* y el *Nosotros somos* se juega en la entrega kenótica. En este eterno movimiento perijorético se engarza el principio de individuación del hombre y demás entes, cuya comunicabilidad e interconexión no sólo tiene a la reciprocidad arcana como arquetipo, sino que es animada personalmente por la Reciprocidad libérrimamente hipostática, el Espíritu Santo. De modo tal de poder decir con toda justicia: soy más yo en tanto más amo, en tanto más me vacío trinitariamente para acoger la diversidad en mí. Una especie de *cogito* steiniano: *amo ergo sum*.

Una ontología erigida sobre el don de sí, sobre el vaciamiento dialógico y la inmanencia recíproca de alteridad y mismidad fruto del amor no puede no alterar la recepción clásica de la célebre analogía psicológica de Agustín. Con gran libertad de espíritu descompone y recompone el desarrollo del Hiponate avanzando hacia aquello que ni Ricardo de San Víctor, ni Tomás se permitieron: la analogía familiar o esponsal como representativa del amor trino. Con este simple y gran paso, se anticipa icónicamente al florecimiento trinitario de la segunda mitad de siglo, pues deja traslucir una visión del Dios Trino entretejida, *inconfuse e indivise*, con el hombre y con el mundo.

Posiblemente, hizo falta una inteligencia femenina – que pensara desde un cuerpo estructuralmente diseñado para acoger lo diverso y así se realizara en su peculiaridad más honda – para llegar a estos resultados. Quizás favoreció el abordaje desde una síntesis filosófica diversa de la tradicional, aunque no contrapuesta. Y también habrá ayudado, indudablemente, la compenetración vital con el misterio que contemplaba. Todos estos factores hacen de Stein una mujer del diálogo entre lo nuevo y viejo, un verdadero puente<sup>141</sup>. La sustancia se le descubrió Persona, que en un juego de don y acogida involucra a quien la conoce. El *ser* del comienzo se le vuelve *ser con*: *Mit Sein, mit Denken, mit Leiden*. Su filosofía termina siendo fenomenología del amor, porque la esencia que busca se le dona en la Cruz, la verdad se le vuelve epifánica en la recíproca acogida del matrimonio espiritual sellado en el abandono.

Como bien resume Hemmerle el legado de nuestra autora en una frase tan poética como profunda: «Das Weniger der Reduktion ist das Mehr der Liebe, die Wahrheit selbst und die gültige Form, mit ihr eins zu sein, ist die Liebe»<sup>142</sup>. El “menos” de la reducción es el “más” del amor, la verdad misma y la forma válida, con la cual hemos de hacernos uno. Es el amor.

Alejandro Bertolini  
 alejandrobortolini@gmail.com  
 José Rodó 1895  
 1643, San Isidro  
 Buenos Aires

### Summary

After their return from exile to the core of theological life, their subsequent presentation of creative insights regarding the paschal mystery, history and the Holy Spirit, and finally their consolidation and expansion into the body of dogmatic doctrine, trinitarian studies are now undergoing a new stage in their further development, with different issues arising. Among these issues is trinitarian ontology, which, in dialogue with philosophy, strives to account for the impact of the Christian *novum* on the question of being. This article

<sup>141</sup> Cf. V. AZCUY, *Una teología epifánica, efficace e discreta* (citando a H.B. Gerl Falcowitz), en J. SLEIMAN - L. BORRIELLO (edd.), *Edith Stein*, 64.

<sup>142</sup> K. HEMMERLE, *Die geistige Grösse Edith Steins*, en L. ELDERS (Hg.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, Verlag Naumann, Würzburg 1991, 277.

attempts to show Edith Stein's contribution to this field of study, particularly in regard to the trinitarian matrix of individuation and intersubjectivity as it is represented on the existential, philosophical and theological levels. Stein's shift from Thomist metaphysics to a science of the person opens the way to a relational substance, thus breaking ground for unsuspected possibilities.



## **RECENSIONI**



L. BIANCHI, *Monasteri icona del mondo celeste. La teologia spirituale di Gregorio Palamas*. Prefazione di I. Spiteris, EDB, Bologna 2010, 272 p.

«Poiché infatti crediamo che la venerabile e antica tradizione delle chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici è di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo dell'unità». Con queste parole Papa Giovanni Paolo II apriva la Lettera Apostolica *Orientalis lumen* (2 maggio 1995) evidenziando l'ineludibile e necessario rilievo che la tradizione dell'Oriente cristiano deve avere nella Chiesa. Nello stesso documento, il Papa sottolineava come il fulcro essenziale di quella tradizione sia l'esperienza monastica in quanto «il monachesimo non è stato visto in Oriente soltanto come una condizione a parte, propria di una categoria di cristiani, ma particolarmente come punto di riferimento per tutti i battezzati, nella misura dei doni offerti a ciascuno dal Signore, proponendosi come una sintesi emblematica del cristianesimo» (*Orientalis lumen*, 9).

Il libro di Luca Bianchi – Frate Minore Cappuccino, docente di “Spiritualità patristica” all'Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum – presenta la teologia spirituale di Gregorio Palamas (1296-1359), rivestendo, alla luce della *Orientalis lumen*, un doppio motivo di interesse. Innanzitutto offre un'indagine sulla teologia della Chiesa Orientale attraverso uno dei suoi rappresentanti più significativi. In secondo, ma non secondario, luogo, il teologo dell'Oriente cristiano sul quale si pone l'attenzione è un monaco del monte Athos che ha segnato in modo incisivo la spiritualità della Chiesa d'Oriente, in cui il monachesimo è parte essenziale.

Gli studi su questo importante autore – ritenuto, per la sua importanza, il Tommaso d'Aquino della Chiesa d'Oriente – come ricorda nella Prefazione l'arcivescovo Ioannis Spiteris – si sono moltiplicati in questi ultimi decenni (e tra queste pubblicazioni molte sono dello stesso Spiteris), ma hanno sempre indagato il filone polemico, monastico o dottrinale, di Palamas. Egli, infatti, si pone da un lato come strenuo difensore della spiritualità monastica esicasta, accusata di essere messaliana e, dall'altro lato, si confronta con tematiche prettamente speculative, come la teologia della grazia increata o la distinzione in Dio tra sostanza incomunicabile ed energie increate comunicabili.

Lo sguardo di Bianchi, ed è qui che si trova l'originalità della ricerca, non affronta direttamente le questioni teologiche, ma ne indaga il retroterra e le conseguenze attraverso lo studio della spiritualità monastica, offerta dal grande monaco orientale, colta nella sua ampia poliedricità e non solo su un suo aspetto peculiare, seppure importante, come l'esicasmo. L'obiettivo, quindi, è di offrire una dottrina del monachesimo di Palamas. Si tratta di un ambito

della ricerca, come ha rilevato Spiteris nella Prefazione, ancora poco frequentato dagli studiosi del cristianesimo orientale, anche dagli stessi specialisti, confermando così l'importanza del lavoro di Bianchi. Occorre aggiungere che negli ultimi anni si registra una sempre maggiore attenzione nel focalizzare il rapporto tra teologia e spiritualità, in particolare l'ispirazione o il fondamento spirituale che soggiace a una teologia o, più concretamente, in che misura una spiritualità particolare diventi fonte di riflessione per un teologo. Ne sono nate diverse e note monografie che indagano la spiritualità ignaziana fonte di K. Rahner o di H. U. von Balthasar, quella francescana fonte di Bonaventura, la domenicana fonte di Tommaso, legate all'appartenenza religiosa del singolo teologo, ma anche, più recentemente e meno note, trasversali, come il rapporto tra spiritualità monastica e H. U. von Balthasar (mi riferisco al volume G. MEIATTINI, *Monachesimo e teologia. La triplice prospettiva di H. U. von Balthasar*, Eupress, Lugano 2012).

Il lavoro di Bianchi, posta la spiritualità monastica di Palamas quale orizzonte della ricerca, si presenta come lettura organica e tematica delle opere spirituali dell'Autore studiato, del quale, quindi, non viene analizzato tutto il *corpus* propriamente speculativo-dottrinale.

Il cap. I (*La spiritualità del monachesimo bizantino e in particolare dell'esicismo*) propone una sintesi del monachesimo presente nel mondo bizantino, con una particolare attenzione alla tradizione esicasta la quale, pur nella polisemia del termine *hesychia*, indica la modalità con cui realizzare l'unione con Dio, che si manifesta come quiete interiore. In questo capitolo, inoltre, particolarmente interessanti e attuali sono le molteplici affermazioni in cui sottolinea come «la spiritualità monastica si identifica con la spiritualità cristiana» (19), per cui i monaci non si sono mai considerati depositari di una sapienza o di una salvezza esclusiva ed elitaria, ma volevano semplicemente mettere in pratica il vangelo, legge di vita per tutti i cristiani.

Il cap. II (*Gregorio Palamas*) offre una fondata e attenta analisi della vita di Gregorio Palamas. Dopo aver presentato sinteticamente il Trecento bizantino, lacerato da lotte interne e dalla costante minaccia turca, Bianchi offre un ritratto di Palamas che si basa sia sulle fonti storiche antiche, a partire dalle stesse opere di Palamas e dagli scritti di autori coevi, sia sulla storiografia scientifica moderna. Ne esce un ritratto che ben illumina la vicenda umana e il percorso monastico e intellettuale del monaco e teologo orientale.

Il cap. III (*Le fonti del pensiero spirituale di Palamas*) rivela come l'autore studiato sia sempre stato oggetto di una «aspra polemica tra gli estimatori e gli avversari del grande maestro esicasta: per gli uni egli era un fedele continuatore della tradizione dei Padri greci, anzi un Padre lui stesso, degno di stare accanto ai suoi gloriosi predecessori; per gli altri era un pericoloso

innovatore, “inventore” di una teologia estranea alla grande riflessione precedente» (71-72). Questo conflitto di interpretazioni si trova anche in ambito cattolico in cui si registra, tuttavia, una evoluzione, a cui velatamente allude anche Bianchi. Se fino a pochi decenni fa Palamas era visto come un innovatore poco accordabile con la tradizione greca, ora il giudizio è più stemperato (grazie agli studi degli stessi teologi ortodossi) e al Nostro viene riconosciuta la continuità, che potremmo chiamare dinamica, con la tradizione, ossia senza esserne un ripetitore meccanico. Bianchi non affronta la diatriba sulle ermeneutiche contrastanti su Palamas, né offre, perché già disponibili, una puntuale indagine sulle fonti patristiche dirette del grande esicasta – in cui emergono Massimo il Confessore, Dionigi l’Areopagita e Giovanni Crisostomo – ma presenta, e qui si ha ancora un aspetto originale del suo lavoro, alcuni autori cronologicamente vicini a Palamas e poco conosciuti: Niceforo l’Esicasta, Teopto di Filadelfia e Gregorio il Sinaita per poi verificarne, nel capitolo successivo, affinità e discontinuità con lo stesso Palamas.

Nel cap. IV (*Le opere analizzate*) Bianchi affronta gli scritti di Palamas che sono stati classificati come “di spiritualità” (Meyendorff) o “Scritti ascetici” (Christou), ossia quelle opere che non sono né propriamente di speculazione teologica, né semplici omelie. Unica eccezione è l’omelia 53 che, pur essendo inserita nella collezione delle omelie, Bianchi la analizza sia per la sua ricchezza tematica sia, soprattutto, per il contenuto (monastico) e per i destinatari (monaci). Di ogni opera presa in esame vengono specificate le circostanze di composizione e l’analisi del contenuto.

Il cap. V (*La spiritualità monastica nelle opere ascetiche di Palamas*) è uno dei punti culminanti della ricerca di Bianchi, in cui vengono delineate l’immagine di monaco e di vita monastica di Palamas. Gli elementi fondamentali del monachesimo che vengono posti in luce sono sintetizzabili in tre ambiti: la vita monastica come vita unificata, l’esicasmò e la dimensione escatologica.

La vita unificata che offre il monachesimo viene declinata assieme alle tematiche: la *fuga mundi*, la verginità, l’appartenenza solo a Dio, l’esperienza di Dio, la vita eremitica, la divinizzazione e il cristocentrismo. Per l’esicasmò si affronta il percorso del cammino spirituale, dalla purificazione interiore (dell’intelletto) alla preghiera fino all’incontro/unione con Dio. La dimensione escatologica, invece, viene compresa a partire dalla preghiera nell’esperienza di Dio, nell’orizzonte della verginità in vista della divinizzazione. Il modello del monaco (esicasta), per Palamas, che propone Bianchi, è offerto da Maria perché ha potuto accogliere Dio. Le varie tematiche, quindi, sono trasversalmente intrecciate rispetto ai tre elementi fondamentali.

Con il cap. VI (*L’originalità del pensiero spirituale di Palamas*) Bianchi, dopo aver presentato un confronto con alcuni autori contemporanei di Palamas,

sottolinea gli aspetti peculiari del pensiero palamita. Un primo guadagno è offerto dalla valenza escatologica del monachesimo e conferma la tesi fondamentale dal presente studio, ossia, come riporta il titolo del libro, l'equivalenza tra vita monastica e mondo celeste di cui il monastero diventa icona. Tra le altre significative sottolineature poste in rilievo in questo capitolo si registrano la vita monastica come cammino di unità verso la divinizzazione, la prospettiva ecclesiale del monachesimo e il rapporto tra Palamas e Cabasilas. Una particolare attenzione merita quanto Bianchi, sempre in questo capitolo, rileva sul rapporto tra "spiritualità liturgica" e "spiritualità terapeutica" – tematica oggetto di discussione nell'ambito degli studiosi della teologia greca, almeno dagli anni '90 del XX secolo – e la posizione di Palamas. Il tema si può sintetizzare nel modo seguente. Dall'età patristica si evidenziano due tipi di spiritualità cristiana. Da un lato una spiritualità eucaristica (o liturgica), quindi comunitaria ed escatologica, promossa dai Padri pastori, come Ignazio di Antiochia e Ireneo di Lione. Dall'altro lato una spiritualità individuale, centrata sull'ascesi (contro le passioni), orientata alla perfezione morale e all'unione mistica dell'anima (o della mente) al Logos, prospettiva presente nella scuola alessandrina e da questa, attraverso Evagrio Pontico, nel monachesimo. Se la prima guarda in avanti, verso l'escatologia, la seconda guarda indietro, verso il paradiso terrestre perduto. Se nella prima le istituzioni, le mediazioni e il culto hanno valore in quanto anticipano la realtà piena che sarà quella escatologica; nella seconda le realtà istituzionali e comunitarie perdono valore, perché il ritorno al paradiso perduto si ottiene attraverso l'ascesi individuale e l'unione con il Logos. Se per la prima l'Eucaristia e i sacramenti sono "il fine" a cui si tende; nella seconda sono "il mezzo" mediante il quale l'anima si purifica. L'apporto di Palamas, monaco, era sempre stato colto nella seconda prospettiva, quella monastica, anche se con sfumature diverse dai vari studiosi, ma negli ultimi anni si era registrata un'ermeneutica più sacramentale e liturgica e meno monastica e ascetica. Il lavoro di Bianchi ribadisce l'orizzonte "terapeutico" di Palamas nelle opere rivolte ai monaci ma, al tempo stesso, osserva che nei testi i cui destinatari sono i laici (come le omelie), il monaco greco offre una spiritualità sacramentale, confermando, così, la ricchezza e la poliedricità dell'autore studiato.

Per concludere, il lavoro di Bianchi si presenta ben architettato e documentato, anche se, ed è l'unica osservazione critica che ci permettiamo, ci si sarebbe aspettati qualche chiarimento sul significato di una parola molto importante per la spiritualità greca, la *theoria*, spesso, sbrigativamente, tradotta nella teologia occidentale con "contemplazione", mentre in realtà presenta un valore semantico specifico e denso. Per la riflessione teologica, comunque, lo studio di Bianchi offre ampi stimoli che superano la semplice comprensione di un importante autore greco come Palamas, soprattutto perché invitano ad

un *intellectus fidei* che abbia nel proprio percorso l'*esperienza fidei*, per giungere così ad una sapere della fede che non sia semplicemente *scientia* ma che diventi *sapientia fidei*.

Roberto Nardin

PH. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011, 246 p.

Il volume rappresenta l'edizione italiana della monografia pubblicata nel 2001 (Cerf, Paris), arricchita da una nuova prefazione dell'autore. Non c'è dubbio che il pensiero di Heidegger ha esercitato un'attrattiva permanente per i teologi, nel loro tentativo di comprendere l'eventuale debito del suo pensiero con il cristianesimo e quanto la sua prospettiva, nonostante criticità estrema e problematicità evidente, potesse rappresentare un'opportunità di ripensamento della teologia. L'A., rifiutando l'idea che la relazione teologia-filosofia sia una tesi tra le altre o uno tra i possibili temi per una rilettura sistematica dell'opera heideggeriana, afferma esplicitamente che tale relazione è costitutiva del cammino di pensiero di Heidegger e che tale relazione debba essere declinata sincronicamente e diacronicamente secondo tre topiche: la relazione tra filosofia (scienza ontologica) e teologia biblica (scienza ontica); la relazione di solidarietà tra teologia e filosofia sul piano della costituzione ontoteologica della metafisica e della teologia cristiana (a partire dal 1929 con la conferenza *Che cos'è la metafisica?*); infine, dagli anni 1934-1935 la questione dell'attesa dell'ultimo Dio (avvento possibile di un Dio divino) oltre ogni riferimento cristiano e il pensiero dell'essere che attraversano testi come *Contributi alla filosofia*, *Lettera sull'umanesimo*, *La poesia di Hölderlin*, *Identità e differenza*. Anche se il confronto con il cristianesimo è la "provenienza" di Heidegger (come ha lui stesso riconosciuto) e pur ammettendo che non sempre egli ha saputo "gestire" la pluralità delle prospettive teologiche, tanto che ha ignorato e non compreso molti concetti fondamentali della teologia, bisogna escludere un'interpretazione teologica di Heidegger in chiave di teologia secolarizzata o di metafisica criptico-teologica. Le tre parti del volume presentano le tre topiche (I parte), ne riprendono i motivi e il processo della loro elaborazione (II parte) e, infine, interrogano i rapporti tra filosofia e teologia sulla scorta degli elementi precedentemente acquisiti (III parte).

Nella I parte il cap. I ripercorre alcuni testi chiave della meditazione heideggeriana sul tema *Filosofia e teologia biblica*: anzitutto *Fenomenologia e teologia* – che presenta l'estraneità-ostilità per cui la fede (la teologia nella

sua positività) rimane il nemico mortale della forma esistenziale propria essenzialmente alla filosofia (la domanda); quindi il primo capitolo di *Introduzione alla metafisica* (1935) dove ancora una volta la risposta della fede alla domanda filosofica fondamentale (“perché vi è l’essente piuttosto che il nulla?”) ci dice che chi crede non pensa, perciò una filosofia cristiana è come un “ferro ligneo” (*Hölzernes Eisen*). Nel cap. II l’A. anzitutto segue la rilettura heideggeriana del processo metafisico come ontoteologia in quanto, pensando l’ente come fondato sull’essere e l’essere sull’Ente supremo (la *causa sui*), la metafisica ha fin dall’origine soggiornato nella differenza dell’essere dall’ente, senza mai pensare tale differenza in quanto tale. Perciò la metafisica è divenuta *Seinsvergessenheit* e come oblio dell’essere ha fornito alla teologia cristiana il quadro del suo discorso: ad Agostino, la scolastica medievale, il *cogito* cartesiano, la ragion sufficiente di Leibniz, fino alla trascendenza equivoca kantiana, alla confusione hegeliana fra rappresentato e rappresentazione e al compimento nella teologia “negativa” (come negazione del mondo dato e del mondo sovrasensibile) di Nietzsche. In quanto la metafisica è la permanenza in una logica di pensiero come scienza del fondamento, anche Dio entra nella filosofia come il fondamento (*Grund*), come *causa sui* dinanzi al quale, scrive Heidegger in *Identità e differenza*, «l’uomo non può porsi in ginocchio riverente, né tanto meno far cantare e vibrare il suo cuore», al punto che «il pensare ateo, che deve rinunciare al dio della filosofia, cioè alla *causa sui*, è forse più vicino al dio divino». Ma una filosofia come pensiero del fondamento è la fine della filosofia (non del pensiero) e trova compimento oggi nel dominio della tecnica e nel trionfo del pensiero calcolante; essi attestano l’oblio del pensiero dell’essere, che Heidegger poi attribuirà al movimento di ritiro con il quale l’essere si sottrae e dischiude l’altro inizio del pensiero, un “luogo” impensato, radicalmente estraneo alla compromissione onto-teologica: l’*Ereignis*. Poiché la filosofia ontoteologica (metafisica) ha costituito l’infrastruttura necessaria della teologia, la sua fine implica anche la fine della teologia come “metafisica dell’esodo” (secondo la formula di Gilson). L’A. ha buon gioco nelle sue obiezioni ad evidenziare che «nei suoi punti essenziali la storia delle idee filosofiche e teologiche manifesta molta più resistenza al processo di riassorbimento onto-teologico di quanto Heidegger non abbia creduto» (80) e che la pluralità delle teologie cristiane impedisce la loro riconduzione a quell’unicità manchevole derivata dall’ontoteologia.

Con il cap. III siamo alla tematizzazione dell’altro inizio del pensiero. Si tratta di un’apertura, una disposizione che rende possibile l’avvento di Dio: non cacciare il dio e gli dei, ma «mantenersi in una *disposizione* radicale che, fuggendo la deriva epocale dell’ente, attesti una concezione di Dio più divina e liberi una nuova esperienza spirituale» (88). In questo senso il pensare

come apertura cessa di essere interrogazione per divenire esercizio esigente dell'ascolto dell'essere che si manifesta e manifestandosi si ritira, al punto che nel ritiro della stessa manifestazione l'essere si dona, si dà (*es gibt*), come un donare che dona unicamente la sua donazione ma che resta in ritiro rispetto al donato. Il parlare dell'essere dischiude l'apparizione del sacro che l'uomo di pensiero rende possibile rivolgendosi ai poeti e interrogando il loro canto: nel tempo della fuga degli dèi il poeta dà fondamento alla parola e riposiziona l'ex-sistenza del *Dasein* nell'aperto e nel precario della sua condizione finita. Dunque l'assenza di Dio è traccia, indizio del divino da seguire fino in fondo; Heidegger indica così una postura del pensiero radicalmente nuova: «nell'oscurità e nello smarrimento del presente può aprirsi lo spazio del Sacro, accogliente verso la divinità degli dèi» (95). In questo cammino Hölderlin è la guida migliore in quanto poeta del sacro per eccellenza. Eppure il sacro non è il Dio ed anche se il sacro appare il Dio resta lontano, senza che la lontananza – sia di lui da noi che di noi da lui – comprometta la sua venuta; si tratta dunque di pensare e vivere l'attesa e la disponibilità silenziose verso l'avvento dell'ultimo Dio (*der letzte Gott*) che Heidegger tematizza nel penultimo capitolo dei *Beiträge*. A scanso di possibili congiunzioni e adeguazioni tra il linguaggio heideggeriano e l'oggetto teologico, l'A. precisa: «il dire pensante dell'essere è quello del poeta, non quello del teologo: non ci si deve dunque attendere dalla riflessione heideggeriana una sorta di introduzione preliminare ad una ricerca futura sul linguaggio teologico. La teologia non è di casa laddove abita il poeta, vale a dire nella questione essenziale dell'essere» (109). Heidegger piuttosto dà definitivamente congedo alla fede cristiana perché essa, partecipando alla dimensione ontica nel suo riferimento al Dio crocifisso, non può dispiegarsi nell'orizzonte ontologico dell'attesa disponibile al Dio divino; solo al poeta, perché abita la dimora originaria, spetta indicare il luogo della possibile teofania del Dio divino, l'altro dal Dio metafisico e cristiano, e in questo senso l'idea di rivelazione è del tutto diversa da quella cristiana.

Si giunge così alla II parte, di taglio diacronico, in cui sono ripresi i motivi, le influenze, i processi che hanno condotto alla problematica esaminata nella I parte. L'analisi inizia dai primi anni della vita universitaria di Heidegger, caratterizzati da un solido radicamento nella cultura cattolica che si espresse nel suo ingresso nel noviziato dei gesuiti, poi nello studio della teologia cattolica all'università di Friburgo fino alla decisione di diventare prete. L'incontro con la futura moglie e la mediazione (involontaria?) di Husserl spingono Heidegger verso il protestantesimo con la lettura approfondita di Schleiermacher, Kierkegaard e Lutero e nel 1919 dichiara la sua rottura con il sistema ecclesiastico-istituzionale, seppur all'interno di una pratica di pensiero teologicamente orientata verso la tematizzazione della questione ontologica.

Il cap. V analizza il secondo luogo della provenienza teologica di Heidegger ovvero la tradizione protestante che, congiunta alla nascente fenomenologia, lo conduce alla messa a tema della *fatticità* (*Faktizität*) – effettività; tuttavia, «il suo cammino d'insieme non conserva che il quadro formale della teologia: il luogo inaugurale dell'esperienza fattizia è ricondotto dall'ambito evangelico a quello greco» (163). Da Lutero, infatti, Heidegger sposta l'originario positivo della fede cristiana verso la vita fattizia liberandola però da ogni rivelazione religiosa e così se il tema centrale della fatticità è elaborato a partire dalla tradizione cristiana (i temi paolini, la temporalità di Agostino e l'angoscia di Kierkegaard), allo stesso tempo egli rifiuta la soluzione teologica optando per la direzione fenomenologica a partire dall'ermeneutica. Il capitolo ripercorre cinque corsi tra il 1919 e il 1923 dai quali emerge la centralità della problematica relativa alla storicità a cui Heidegger giunge analizzando san Paolo, Agostino e Lutero, per poi però tornare ad Aristotele, un Aristotele liberato dalla cattura riduttivista operata dalla tradizione teologica. Infine in *Ontologia* (1923), Heidegger giunge ad un'ermeneutica della fatticità il cui luogo è il *Dasein* in cammino verso se stesso. Si giunge così al periodo marburghese (1923-27) dove emerge un terzo aspetto della provenienza teologica. Il primo elemento da sottolineare è il dialogo con Bultmann che Heidegger incontrava ogni settimana. Da lui riprende l'attenzione alla finitezza – la fatticità storica dell'esistere quale luogo dell'apertura trascendente – ma se ne distacca presto perché costituzione storica e trascendentale del *Dasein* vanno tematizzate a prescindere da ogni riferimento teologico: la fuoriuscita dalla teologia conduce all'ontologia. In questo contesto Heidegger si pone in dialogo ancora con Agostino sulla questione della temporalità: un dialogo problematico che talvolta determina fraintendimenti del pensiero agostiniano (come la riduzione dell'*intentio* a “anticipazione”) anche se rimane come sfondo per la ricostruzione nell'analitica esistenziale e delle determinazioni ontologiche del *Dasein*: essere autentico, essere-per-la-morte, inautenticità del *Das Man* ecc. (cf. 199). Proprio la riconduzione della finitezza e della temporalità all'orizzonte ontologico determina sia una svolta nella fenomenologia per cui, contrariamente a Husserl, l'ontologia è fenomenologia, sia il superamento della differenza teologica medievale nella differenza ontologica, e in tal direzione va il dialogo continuo con Eckhart, che intuisce tale differenza ontologica, la cui dottrina viene radicalizzata da Heidegger (cf. 192-195).

Giungiamo così alla III parte che, in realtà, è una lunga conclusione intitolata: *Il ritrarsi senza Dio. Contro l'interpretazione teologica del pensiero di Heidegger* (203-218). Anzitutto viene messo a tema il ritrarsi: ciò che deve essere pensato dall'uomo si ritrae di fronte a lui; il ritrarsi dell'essere è l'evento stesso del pensiero, è l'appello a cui l'interpellato giunge, ma è anche il dono.

Un pensiero siffatto è memoria e riconoscenza: memoria in quanto ritorno all'origine e riconoscenza in quanto permanenza nella rammemorazione del dono offerto. Anche se il pensiero si dice nella sequenza ritiro-appello-dono-memoria-riconoscenza, è sbagliato vedervi un'appropriazione riduttrice di motivi religiosi, poiché qui non si tratta della fede religiosa nel dono della rivelazione, come manifestazione ritraentesi, ma semplicemente del pensiero interpellato nel movimento del ritrarsi. Allo stesso tempo, però, pensare il ritrarsi dell'essere impone di pensare ciò che non si ritrae nel ritrarsi, il cui luogo-non luogo è la *Lichtung*, la radura in cui si svela il ritrarsi della presenza. Ora «il fatto che l'essere si manifesti nel ritrarsi non impedisce l'attesa del "dio"; ma l'attesa del dio non è senza l'attesa nella quale l'uomo attende l'essere, non è senza l'appello del pensiero. Il fatto che il dio si manifesti non può che iscriversi nel ritrarsi dell'essere. Il ritrarsi, inteso come ciò a cui il "pensare" si espone, è sì un "ritrarsi senza dio", ma anche un movimento nel quale il dio deve manifestarsi, se deve avvenire» (209). Questo senza nulla togliere al fatto che il motivo heideggeriano del ritrarsi conserva la sua autonomia speculativa nei confronti del ritrarsi "teologico", e che le tematiche non vanno confuse con un'origine ebraica, come sostenuto da M. Zarader, perché si tratta solo di una certa comunanza formale. A riprova dell'estraneità alla prospettiva teologica l'A. riprende il *De l'esprit* di Derrida dove emerge che il pensare heideggeriano è altro dal discorso del teologo in quanto il pensare la "pre-archi"-originarietà significa pensare "senza un punto di arresto", cioè pensare il "totalmente altro" «irriducibile alla teologia, alle religioni e alla metafisica: nessuna di esse potrebbe ricapitolare, integrare, portare a compimento il pensare che, nella "ripetizione", apre ciò che non è stato mai pensato» (215). Dunque bisogna rifuggire dalla tentazione di assimilare la filosofia heideggeriana alla teologia, pur nel riconoscimento che filosofia e teologia appartengono al movimento generale del suo pensiero e che il cristianesimo definisce per Heidegger un radicamento, un debito e una provenienza.

Il volume è concluso da una bibliografia relativa ai testi e corsi di Heidegger, in ordine di composizione, e alla letteratura critica per la maggior parte di lingua francese. Di sicuro siamo di fronte ad un'opera importante per affrontare un tema delicato e significativo sia nel pensiero del più grande filosofo del Novecento sia nella teologia che continuamente a quel suo pensiero si è riferita. Segnalo infine alcune grossolane sviste redazionali: *Einführung* è tradotto erroneamente con empietà (cf. 44), *Fenomenologia e teologia* diventa *Filosofia e teologia* (cf. 33) e *praeambula fidei* diventano *praemabulae fidei* (cf. 161).

D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*. Presentazione di Sua Em.za il Card. Joseph Ratzinger, a cura di G. Sciacca, LEV, Città del Vaticano 2010, 525 p.

L'opera che presentiamo ripropone «*ex integro* e senza aggiunta alcuna, salvo qualche emenda tipografica» (*Introduzione alla seconda edizione*, 7), il volume pubblicato dal salesiano don Dario Composta nell'anno 1985, coi tipi della Poliglotta Vaticana. Curatore di questa nuova edizione è Mons. Giuseppe Sciacca, Prelato Uditore della Rota Romana. Il titolo del volume, ad un tempo descrittivo e didattico, enuncia con fedeltà il suo contenuto: *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*. Lo stesso don Composta così descrive l'origine e il contesto nel quale elaborò la sua ricerca: «Il lavoro è stato varato sulla base di quasi tutti i saggi e articoli di teologia del diritto che vanno per filo logico dal 1967 al 1984: di qui il carattere sistematico dei singoli quindici capitoli di cui si compone questo volume». E più avanti, dopo aver ricordato che la «teologia del diritto» iniziava proprio in quegli anni il suo cammino, aggiunge: «La discussione teologica e il confronto con le varie opinioni cammina in generale entro l'attualità ossia nel momento in cui i singoli articoli furono scritti; ciò sia detto per avvertire il lettore che alcuni capitoli si muovono nel complesso entro un orizzonte teologico che non va oltre il 1970-1975; ma per altri si è cercato di tener conto anche di discussioni più vicine nel tempo» (*Prefazione*, 20). Tra i tanti autori citati, il prof. Composta si confronta principalmente con Barion, Heimerl, Aymans, Müller, Dombois, Corecco, Varela, Sobanski e ancora: Meyendorf, Congar, Schillebeeckx, Smulders, Lafont, Zanchini, Vitale, ecc.

L'opera si articola in quattro parti rigorosamente concatenate tra loro. Nella prima parte l'Autore, delineato il dibattito allora in corso sulla *teologia del diritto ecclesiale* (cap. I), compie un'indagine storica che mostra la relazione tra diritto e teologia (cap. II). Fondata la legittimità di una teologia del diritto (cap. III), il Composta ne delinea il metodo e l'oggetto (cap. IV). Nella seconda parte l'itinerario si snoda lungo la traiettoria dell'ecclesiologia giuridica, che può essere compendiata come studio della *diversità degli stati* e della *varietà* dei ministeri o funzioni, di cui i più importanti sono il governo, l'insegnamento e il culto (cap. V-XI). Nella parte terza, significativamente intitolata *Nomologia giuridico-teologica*, l'Autore tratta teologicamente della legge ecclesiale e canonica. Il fondamento della legge, asserisce il Composta, è cristologico ed ecclesiologico, mentre il fine si muove entro due poli: il polo della trascendenza e il polo specifico della legalità (cap. XII-XIII). Nella parte quarta, dopo aver discusso sulla ecclesiologia giuridica e sulla nomologia teologica, l'Autore traccia le linee fondamentali dell'antropologia teologico-giuridica al fine di determinare la posizione sociale e la libertà del credente.

I temi studiati sono la persona e la libertà del battezzato nella sua esistenza ecclesiale (cap. XIV-XV).

Quanto al tema centrale della ricerca “la realtà teologica del diritto ecclesiale”, nel cercarne il fondamento il Composta non ritiene di aderire alle istanze della ecclesiologia sacramentaria, né a quelle dell’ecclesiologia comunionale, nella misura in cui esse non colgono appieno che Cristo stesso istituì – con atto giuridicamente rilevante – la Chiesa come società strutturata di organi, al fine di assicurarne la perpetua missione. Tra le diverse ecclesiologie il nostro Autore aderisce alla prospettiva dell’*ecclesiologia istituzionale*. A suo avviso il diritto si identifica con la realtà ecclesiale: la Chiesa non solo *ha* in sé una realtà giuridica, ma *è*, nell’aspetto visibile, anche una realtà giuridica. Il Composta così formula la sua tesi: a) La Chiesa fondata da Gesù non è un evento, ma una unione stabile; b) La Chiesa è una unione stabile non solo liturgica, ma anche societaria e perciò giuridica; è dunque una istituzione; c) L’istituzionalità della Chiesa è un carattere teologico e non puramente canonistico (158). E conclude: «Tra le diverse ecclesiologie si dà una teologia giuridica della Chiesa, offerta *in senso genetico* dal concetto di “Patto”; *in senso formale* dal concetto di “istituzione”» (167). L’impostazione del Composta è comune a diversi autori a lui contemporanei, anche se modulata, da ciascuno, con accentuazioni diverse.

Già nella prima edizione, l’opera del Composta era impreziosita da una *presentazione* del Card. Joseph Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede. In quella *presentazione*, riportata nella nuova edizione, il futuro pontefice così si esprimeva sulla fatica di don Composta: «Al professor Composta dell’Università Urbaniana va il merito di avere per primo elaborato una monografia cattolica completa su questo tema (la *teologia del diritto canonico*), che può ora presentarsi come un corrispondente al monumentale *Recht der Gnade* recentemente portato a termine dalla penna di Hans Dombois». Più avanti, il Card. Ratzinger definisce “una grande opera” il ventennale lavoro del Composta e qualifica il libro come “importante”, augurando «molti lettori e l’influsso che gli spetta nell’insieme del lavoro teologico» (*Presentazione*, 16).

Una così qualificata valutazione ha spinto Mons. Sciacca a riprendere in mano l’opera principale del prof. Composta e curarne una nuova edizione. Il curatore, nell’*Introduzione alla seconda edizione* – da leggere per inquadrare e accostare correttamente una pubblicazione lontana nel tempo e che non ha incontrato il favore né del pubblico né della critica – aggiunge altre ragioni che lo hanno spinto alla nuova edizione: loda “la maturità e la prudenza” dell’opera (“invero inusuale per gli anni in cui fu elaborata”), caratteristica che “ne addita l’attualità e ne consiglia oggi la ripubblicazione”. Conclude Mons. Giuseppe Sciacca: «Stemperato il dibattito, ricomposte talune rotture dottrinali, riteniamo che sia tempo per ristampare questo lavoro, armonioso

e possente, e offrirlo alla lettura di quanti, con pacatezza, genuino metodo scientifico, onestà intellettuale, hanno desiderio di conoscere l'ordinamento giuridico della Chiesa a partire dalle sue strutturanti ragioni» (13-14).

La lettura del testo del Composta tornerà utile non solo a chi ha desiderio di conoscere l'ordinamento giuridico della Chiesa a partire dalle sue radici, ma anche a chi ha soltanto sentito parlare della "crisi" del diritto ecclesiale nei trent'anni successivi al concilio Vaticano II senza percepirne lo spessore. Il confronto con una grande quantità di autori, le valutazioni schiette, a volte vivaci ma sempre stringenti del Composta sulle singole posizioni, aiutano a ricomporre un contesto ormai scomparso ma ricco di fermenti e bramoso, in quegli anni, di "aggiornamento". Il metodo adottato dal Composta nella sua ricerca è efficace. Le molteplici fonti raccolte sono comparate analiticamente e criticamente poste a confronto, dimostrando la loro evoluzione, le difficoltà dottrinali sottese, gli elementi afferenti al dover essere della Chiesa, per giungere a conclusioni connotate a volte da novità scientifica, altre volte dalla riaffermazione convinta ed attualizzata di tesi della tradizione. In breve: il Composta cerca di offrire una sorta di *concordia discordantium opinionum*, alla luce della tradizione, in prospettiva giuridica.

Il curatore dell'opera, Mons. Giuseppe Sciacca, a conclusione della sua *Introduzione* si chiede se, a partire dalla ricerca del Composta, non sia giunto il tempo di rivisitare quello che in passato veniva definito il "diritto pubblico ecclesiastico" così da recuperare l'identità ordinamentale e giuridica propria della Chiesa istituzione. La proposta è interessante, a condizione che si tenga conto, nello sviluppo del tema, di quanto affermato sia nei documenti del Vaticano II afferenti alla questione – *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* – sia in altri documenti del magistero successivo al concilio Vaticano II.

*Agostino Montan*

P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*. Traduzione di P. Modesto, riveduta da R. Zupan e curata da N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 818 p.

P.A. FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Traducción y edición de F.J. López Sáez, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010, 702 p.

Da quando venne pubblicata, in Russia, nel 1914, ad oggi, la *Stolp i utverzdenie Istiny. Opyt pravoslavnoj teodicei v dvenadcati pis'mach* di

Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882-1937) è considerata da molti studiosi un *unicum* nel panorama filosofico-teologico del '900. Pur trattandosi di uno scritto accademico – siamo infatti di fronte ad una tesi per il conseguimento del titolo di “magister” – l’opera si stacca completamente dai rigidi canoni del “testo di scuola”, riuscendo per diversi motivi ad affascinare e stupire molti di coloro che la prendono in mano.

Da notare prima di tutto la forma: ogni capitolo è una lettera indirizzata ad un amico morto, intrisa di nostalgici ricordi e di coinvolgenti riflessioni esistenziali e spirituali che fungono da porta d’accesso ai dodici temi trattati dall’Autore (*Due mondi, Il dubbio, La triunità, La luce della verità, Il consolatore, La contraddizione, Il peccato, La geenna, La creatura, La sofia, L’amicizia, La gelosia*). Malgrado la giovane età, Florenskij possiede già una notevole abilità creativa che gli permette di articolare con maestria, senza conflittualità e stonature, l’alternanza tra i passaggi di carattere narrativo e poetico e quelli formulati in un linguaggio rigorosamente teologico, filosofico e, persino, matematico. Se ne ricava l’impressione di una piacevole e sinfonica interazione. Ma la *Stolp* stupisce e affascina soprattutto per la straordinaria profondità del pensiero che l’autore sviluppa, con una minuziosa attenzione ai particolari, dalla prima pagina fino all’*Epilogo*, e per le riflessioni presenti nella nutrita *Appendice*. Essa, da un lato, è frutto di quella competenza interdisciplinare riconosciuta da molti suoi contemporanei, tanto da valergli da parte di alcuni l’attribuzione del soprannome di “Leonardo da Vinci russo”; dall’altro è originata dalla sua ammirabile sensibilità spirituale, frutto della viva esperienza di fede come sacerdote, marito e padre di cinque figli, nel grembo della Chiesa ortodossa russa. La presenza, impossibile da ignorare, sia dell’uno che dell’altro aspetto spiega perché fin dalla prima uscita la *Stolp* in Russia sia stata considerata un evento editoriale, seguito e discusso a lungo negli ambienti culturali ed ecclesiali. Ma consente anche di comprendere le ragioni per cui quest’opera ha dato un impulso determinante al ritorno alla fede e alla Chiesa di alcuni noti intellettuali russi dell’epoca, tra i quali il filosofo Nikolaj Losskij (padre del teologo Vladimir Losskij); ed ancora rende ragione del perché essa continui ad essere letta e amata sia dalle nuove generazioni della Russia post-sovietica che dalle donne e dagli uomini, di ogni appartenenza cristiana, nei contesti culturali più diversificati.

La prima traduzione in assoluto della *Stolp* fu quella italiana di Pietro Modesto, pubblicata nel 1974 dalla casa editrice Rusconi, curata da Elémire Zolla, autore anche del capitolo introduttivo. Per quanto Zolla fosse determinato a far conoscere il nome di Florenskij in Occidente, la *Stolp* in Italia ebbe inizialmente un’accoglienza piuttosto tiepida. Le ragioni sono probabilmente da ricercare, oltre che nella mancanza di notorietà dell’Autore, anche e soprat-

tutto nel clima intellettuale dominante, caratterizzato dai pregiudizi di certa cultura marxista. Un testo filosofico-teologico scritto da un prete non poteva che lasciare indifferente il lettore italiano in essa più o meno consapevolmente immerso. Tuttavia, col passare del tempo, la *Stolp* iniziò ad attirare sempre di più l'interesse del pubblico, al punto che, verso la fine degli anni '80, la prima edizione era completamente esaurita. Bisognerà aspettare il 1998 per una seconda edizione, non priva peraltro di alcuni errori, opportunamente e con precisione messi in luce da Enzo Bianchi nella recensione pubblicata su *La Stampa* il 4 febbraio 1999. Purtroppo la nuova introduzione scritta da Zolla continua a muoversi (quanto al piano della raccolta delle informazioni bibliografiche) sulla falsariga di quella precedente, nell'alveo cioè del periodo *ante-perestrojka*, senza minimamente attingere alle ricerche più attuali dei sempre più attivi studiosi del pensiero e dell'opera di Florenskij in Germania e in Italia. Ma né questo né il fatto che la Rusconi riproponesse una traduzione sicuramente da rivisitare e in alcuni punti da modificare rappresentano la causa principale di frustrazione per coloro che, dopo il 1998, desideravano acquistare il capolavoro del genio russo. Piuttosto è da rilevare la sua scomparsa da tutte le librerie, a pochi mesi dalla pubblicazione, per decisione della stessa Rusconi, come conseguenza della cessione della società ad altro gruppo editoriale. Solo in pochi riuscirono, a cavallo tra il '98 e il '99, ad acquistare il libro desiderato, mentre per molti l'unica possibilità rimase il mercato dell'antiquariato, e la speranza in un improbabile colpo di fortuna. L'uscita della nuova edizione della *Stolp*, curata da Natalino Valentini, non può perciò che essere accolta a braccia aperte.

*La colonna e il fondamento della verità* è la terza opera di Florenskij pubblicata, a partire dal 2006 (*La mistica e l'anima russa*; nel 2008 comparve *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*), presso la casa editrice San Paolo. Non si tratta di una traduzione *ex novo*, ma di una riproposizione riveduta, completata e corretta del testo di Modesto. Valentini, avvalendosi delle competenze linguistiche della traduttrice Rosella Zupan, ha avuto premura di completarne alcuni passaggi, integrando episodiche lacune e migliorando la trascrizione e la traduzione dell'apparato terminologico. Mi preme richiamare all'attenzione in modo particolare questo tipo di intervento, dal momento che la difficoltà e l'incomprensibilità di taluni passi della prima versione del testo di Modesto erano causati proprio dalle sviste riguardanti la scrittura o la traduzione di certi termini. Basta, ad esempio, confrontare l'originale della *Stolp* e la traduzione di Modesto curata da Zolla per accorgersi di come la seconda non sia sufficientemente fedele alla distinzione tra il maiuscolo e il minuscolo, adoperati puntigliosamente da Florenskij, per poter rendere più chiaro e più preciso il suo complesso ragionamento. Tale distinzione riguarda, tra gli altri,

i termini-chiave della *Stolp*: “Istina” (Verità assoluta) e “istina” (verità contingente). In moltissimi punti della prima versione essa è completamente ignorata, come si può notare nelle pagine iniziali della “lettera sesta” (*La contraddizione*). Ciò rende difficoltosa la corretta comprensione del testo e costringe il lettore ad un confronto – non sempre possibile – con l’originale. La nuova versione risparmia una simile fatica.

La novità della traduzione curata da Valentini sono gli interventi di completamento bibliografico nelle ricche e numerose note di Florenskij (l’apparato critico della *Stolp* occupa, nella traduzione, 192 pagine). Va segnalata poi l’ampia *Introduzione* (VII-LXX), accompagnata dalla nota biografica su Florenskij e dalla breve ma aggiornata nota bibliografica. Diversamente da quanto poté e riuscì a fare Zolla, Valentini concepisce l’*Introduzione* come uno spazio di riflessione dedicato ad individuare e a spiegare le originali idee filosofiche e teologiche della *Stolp*; uno spazio organizzato in modo tale da permettere al lettore non solo di ricevere informazioni sulla genesi dell’opera e sulla sua particolarità in quanto “teodicea”, ma anche di entrare in contatto con le sue originali e, direi, profetiche intuizioni di fondo, sintetizzabili nel desiderio di Florenskij di ripensare la filosofia e la teologia, i loro temi centrali e i metodi di indagine, alla luce del dogma trinitario, ossia dell’*homousia* trinitaria. Spingendosi ancora oltre, Florenskij riconosce nella rivelazione di Dio come Trinità, accolta come salvifica verità su Dio, sull’uomo e su tutto il reale – poiché tutto è opera delle Sue mani –, un evento determinante per ogni sapere scientifico, incluso quello delle scienze naturali ed esatte. La verità di tale affermazione ha il suo cardine nella persona di Gesù Cristo che, manifestandosi agli uomini come fondamento stesso del reale, ne permette l’accesso alla “struttura” e alle “dinamiche costitutive”.

Se la nuova pubblicazione della *Stolp* in Italia è da considerare un evento, cosa dire della sua comparsa nella traduzione spagnola? Va detto che la scoperta di Florenskij è per la Spagna evento recente, grazie alle tre traduzioni delle sue opere pubblicate nel 2005: *La sal de la tierra. Relato de la vida del starete hieromonje Isidor, del skit de Getsemani, compilado y expuesto ordenadamente por su indigno hijo espiritual Pavel Florenskij* (trad. di J.M. Vegas Molla, Ed. Sígueme, Salamanca), *La perspectiva invertida* (trad. di K. Egorova, Ed. Siruela, Madrid) e *Cartas de la prisión y de los campos* (trad. di V. Gallego, Eunsa, Pamplona). Di poco successiva è l’uscita del numero monografico della rivista *Númenor. Revista de literatura y pensamiento* (n. 22, anno 2009), diretta dal prof. Fidel Villegas, in cui vengono presentati la persona e il pensiero di Florenskij al mondo della cultura spagnola. Di particolare importanza, nel corso del 2008, la pubblicazione in Spagna della prima monografia dedicata al pensatore russo e alla sua teologia, intitolata *La bel-*

*leza, memoria de la Resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij* (Monte Carmelo, Burgos, il volume contiene 809 pagine!). Si tratta della tesi dottorale scritta e discussa con successo dall'Autore, Francisco José López Sáez, nel 2000 presso il Pontificio Istituto Orientale. Ed è proprio López Sáez, professore di teologia dogmatica e di ecumenismo nel Centro teologico del Seminario diocesano di Ciudad Real e di teologia e spiritualità orientale nella Pontificia Università Comillas di Madrid, ad iscriversi nella storia della ricezione di Florenskij in Spagna con la pubblicazione di *La columna*.

L'impresa compiuta da López Sáez è davvero ammirevole: non solo adempie egregiamente agli obblighi di curatore, ma, avvalendosi di un'ottima conoscenza della lingua russa, è egli stesso autore della traduzione. Che non si sia trattato di un lavoro facile, López Sáez lo confessa nella *Presentazione*; e ciò sia per il continuo sovrapporsi dei differenti generi letterari e dei linguaggi all'interno della *Stolp* sia per lo stile particolarissimo della scrittura di Florenskij che, com'è noto, si impegnò a curare la sua opera anche dal punto di vista artistico-estetico. Le scelte fatte da López Sáez sono frutto di una profonda conoscenza del linguaggio e del pensiero florenskijano e, come tali, sono del tutto condivisibili. Egli spiega: «La riqueza de la lengua de Florenski justifica la literaridad de la traducción, y así he pretendido llevarla a cabo, pero he mirado continuamente a la comprensión por parte del lector español de los movimientos y términos neurálgicos de la reflexión. Por eso, donde lo requería la comprensión, he recurrido a la paráfrasis explicativa, sobre todo en los momentos de mayor densidad especulativa» (24). Il curatore è consapevole che per tradurre fedelmente la *Stolp* bisogna rispettare l'inscindibilità del nesso tra il testo, la scrittura dei termini e il pensiero del suo Autore. Riferendosi a tale esigenza egli, tra l'altro, scrive: «Hemos intentado, en lo posible, conservar las cursivas con las que el autor subraya la importancia de determinados términos y nudos argumentativos. Un papel importante juegan las mayúsculas y minúsculas en la escritura de determinados términos, y evitarlas hubiera supuesto dañar gravemente la comprensión de la argumentación: tal es el caso de Verdad (en su profundidad en la vida divina) y verdad (en su aspecto lógico, creatural y humano); Tiempo (ontológico, enraizado en la eternidad, desde la mirada de Dios) y tiempo (el decurso cronológico mensurable); Amigo (la Persona ideal pura que recoge los impulsos espirituales del filósofo) y amigo (el "otro" empirico con el que se camina en la vía de la ascesis), etc.» (24-25).

Come già sottolineato in passato da alcuni studiosi, una delle difficoltà per la comprensione dell'opera di Florenskij, è la frequenza di neologismi. Consapevole di questa sfida, López Sáez sceglie la via vuoi di una traduzione descrittiva, vuoi, laddove tale scelta rischi di oscurare il pensiero dell'Autore, dell'utilizzo del termine originario, ricorrendo in entrambi i casi al metodo

delle note esplicative a pie di pagina, con brevi ma puntuali chiarificazioni filologiche (cf. 59, 94, 103, 111, 145, 149, 170, 179 ecc.). A tali note, molto utili, sono aggiunte anche quelle riguardanti la spiegazione di alcune parole appartenenti al lessico teologico e liturgico della tradizione ortodossa (cf. *káthisma* [67], *samosobranie* [114], *sobornaia* [164] ecc.). Tutto ciò ha contribuito al raggiungimento di un alto livello di qualità testuale: sia per la fedeltà della traduzione all'originale russo sia per la comprensibilità del testo spagnolo.

La presentazione che López Sáez antepone al testo della *Stolp* è piuttosto breve (9-29), ma scritta con la maestria del fine studioso. Volendo risparmiare a chi legge una riflessione prolissa e specialistica sui temi e sulle problematiche florenskijani, si concentra su ciò che è essenziale: la centralità gnoseologica ed ontologica dell'agape nel pensiero della *Stolp* e nella sua proposta spirituale, quale opera «soltanto preparatoria, destinata ai catecumeni, fin quando questi non riceveranno il cibo direttamente dalle mani della Madre»; un'opera che ha «il significato, per così dire, di una parola di annuncio [di convocazione, che risuona] nell'atrio della casa ecclesiale» (P.A. Florenskij, *Stolp i utverždenie Istiny*, Pravda, Moskva 1990, 5; cf. la trad. spagnola alla pag. 37). Ma le parole di introduzione più incisive compaiono, a mio avviso, soprattutto alla conclusione della presentazione (*Invitación alla lectura*), laddove López Sáez paragona la *Stolp* ad una preziosa galleria d'arte, in cui il lettore è invitato ad entrare con la consapevolezza di trovarsi in un luogo di inesprimibile bellezza. Occorre lasciarsi condurre dalla mano maestra impressa all'opera dall'Autore, in quanto «*La columna está construida con el arte suficiente para guiar por sí misma y apasionar desce el primer momento a quien decida dejarse conducir por caminos insospechados al fondo teológico del corazón creyente: la patria eclesial de la Memoria divina, refugio para la inteligencia huérfana de los tiempos que vivimos*» (29).

Lubomir Žak

P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*. Traduzione di C. Zonghetti, a cura di N. Valentini, Oscar Mondadori, Milano 2010, 114 p.

P.A. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*. Traduzione e cura di A. Maccioni (revisione di G. Perugini), Pendagrone, Bologna 2011, 212 p.

Se l'interesse per la persona, l'opera e il pensiero di Florenskij ha superato in Italia ormai da alcuni anni la cerchia di una piccola nicchia di specialisti,

tanto da potersi parlare di una sua sempre più diffusa popolarità presso l'ampio pubblico dei lettori italiani, ciò si deve anche alla casa editrice Mondadori che ha pubblicato in passato, e continua a ristampare, due testi di grande successo (nel 2000: «*Non dimenticatemi*». *Lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*; nel 2003: *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*), ospitandoli prima nella collana *Uomini e religioni* e successivamente in *Oscar saggi*. Nel 2010 è poi uscito presso la casa editrice milanese un terzo volume di testi di Florenskij, curato da Natalino Valentini, autore dell'introduzione: *Pavel A. Florenskij interprete dell'ortodossia* (VII-XXXII) e delle tre note bio-bibliografiche (XXXIII-XLIX).

Il volume raccoglie cinque brevi saggi che il pensatore e martire russo scrisse nel periodo dal 1909 al 1923: *L'ortodossia, Il rito come sintesi delle arti, Nota sull'ortodossia, Cristianesimo e cultura e Lezioni sulla concezione cristiana del mondo*. Tre di essi erano già usciti in Italia (*Il rito come sintesi delle arti*, in *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, trad. di Carla Muschio e Nicoletta Misler, Casa del libro, Roma 1983 [Gangemi editore, Roma 1990], 57-67; *Cristianesimo e cultura*, in *L'Altra Europa* 215 [1987] n. 5, 25-33; *Nota sull'ortodossia*, in *L'Altra Europa* 235 [1991] n. 1, 25-33), tuttavia il volume di Valentini ne propone una nuova traduzione a firma di Claudia Zonghetti. Data la loro non facile reperibilità, non si può che essere grati per questa riproposizione che, integrata da due testi inediti, è caratterizzata da un'innegabile unità interna. La si può certo cogliere nella convergenza dei temi sviluppati da Florenskij e nell'utilizzo, da parte sua, di un'unica prospettiva ermeneutica di fondo; ancor di più però è rintracciabile in quello che rappresenta l'unico motivo che lo spinse a ideare e a scrivere ognuno dei 5 saggi: la preoccupazione per il futuro della Russia cristiana e per il cristianesimo in generale. Parafrasando una battuta dell'Autore russo, rivolta contro Kant, oserei dire che, se il filosofo tedesco elaborò la sua filosofia seduto comodamente in poltrona, con il sigaro in mano, Florenskij scrisse i cinque succitati testi dolorosamente prostrato davanti all'icona del Salvatore, schiacciato dal peso delle minacce che nei primi decenni del '900 pendevano, come nuvole oscure, sull'orizzonte della storia russa ed europea.

È un dato di fatto che, dopo un'infanzia e un'adolescenza trascorse in un clima areligioso, il pensatore russo visse il suo avvicinamento all'Ortodossia attraverso l'esperienza dell'incontro con alcuni santi monaci (i cosiddetti *starcy*), ma anche con la fragilità della Chiesa come istituzione malata di sterilità spirituale e di narcisismo clericale, istituzione in cui, però, riuscì a intravedere un "cuore sacro", un prezioso "tesoro" di santità di cui si innamorò e che non gli permise di tirarsi indietro. Ecco perché successivamente s'impegnò molto a promuovere, con la sua opera, il necessario rinnovamento

ecclesiale. Di qui scaturisce una delle caratteristiche delle sue riflessioni sui temi riguardanti l'Ortodossia. Come si evince da alcuni scritti e in particolare dalla ricca corrispondenza di Florenskij, se egli parlava della Chiesa ortodossa e dell'Ortodossia russa e se arrivava a elogiarne la superiorità rispetto ad altre confessioni cristiane, lo faceva con la consapevolezza di riferirsi ad una Chiesa e ad un'Ortodossia ideali, *in potentia*, descrivendo cioè come esse avrebbero potuto e dovuto essere, e non come apparivano realmente. È qui la chiave per la comprensione dei cinque saggi: il senso di ciò che il testo dice e di quello che si nasconde tra le righe. Il che, ovviamente, nulla toglie alle dense e coinvolgenti riflessioni teologiche e teoretiche sui temi trattati (icona, liturgia, bellezza, ecc.); le fa solo apparire in quel *Sitz im Leben* che ne ha determinato il significato più profondo.

È in quest'ottica che va letto il saggio *L'ortodossia*. Esso venne scritto nel 1909, in un periodo dunque in cui Florenskij frequentava il circolo slavofilo di M.A. Novoselov, riservato a un numero ristretto di intellettuali ortodossi desiderosi di contribuire al rinnovamento della società e, prima ancora, della Chiesa. È noto che una delle caratteristiche del circolo fu l'adesione pressoché acritica e totale dei suoi membri all'idea del "messianismo russo" (ossia al nazionalismo russo e al confessionalismo ortodosso), adesione che coinvolse anche il giovane Pavel. Eppure nella conclusione del saggio è espressa la visione realista di chi sa ammettere «la decadenza e lo sfacelo della quotidianità ortodossa – e dunque anche dell'Ortodossia» (26). Il saggio *Il rito come sintesi delle arti* fu invece concepito in un contesto storico diverso; Florenskij lo scrisse a un anno esatto dalla rivoluzione d'Ottobre del 1917, dopo l'inasprimento della persecuzione da parte del governo dei soviet nei confronti della Chiesa, cui fece seguito la distruzione dei luoghi e degli oggetti di culto. Per cercare di salvare almeno il santuario della tradizione religiosa russa, la lavra della SS. Trinità di San Sergio a Sergiev Posad, Florenskij guidò la Commissione per la tutela dei monumenti e delle antichità della lavra stessa, sperando di riuscire a scongiurarne sia la distruzione che la conversione forzata in museo. Si tratta, dunque, di un testo apologetico che, purtroppo, non riuscì a cambiare le idee dei protagonisti del *Kulturkampf* sovietico. Al contrario, la posizione di Florenskij, e della Commissione, irritò il governo a tal punto da poter essere considerata una delle cause della sua futura incarcerazione e condanna.

I saggi *Nota sull'ortodossia e Cristianesimo e cultura*, entrambi del 1923, sono una sorta di grido *de profundis*, lanciato per scuotere le coscienze dei contemporanei. Questa volta, però, Florenskij volge il suo sguardo preoccupato non solo alla difficile situazione in cui versa l'Ortodossia russa, ma pure a quello della cristianità in quanto tale, di cui denuncia la paurosa "ste-

rità” sia culturale che spirituale. È inutile sottolineare quanto le analisi e le riflessioni presenti nei due saggi siano di grande attualità. Andrebbero accolte con molta attenzione soprattutto oggi, come puntuale messa a fuoco di quelli che dovrebbero essere tanto i presupposti che le vie di attuazione di una vera “nuova evangelizzazione”. Sta di fatto che alcune anticipazioni di tali analisi e riflessioni si trovano già nelle ultime lezioni che Florenskij nel 1921 tenne all’Accademia teologica di Mosca (successivamente soppressa dal regime sovietico), di cui Valentini ci offre un invitante assaggio (pubblicando il testo di quattro lezioni). Una traduzione completa del materiale delle lezioni si trova invece nel volume curato da Antonio Maccioni. Da quanto mi risulta, si tratta della prima traduzione di quest’opera così importante e ancora sconosciuta a molti.

Le venti lezioni del 1921, nella versione originale intitolate *Il posto e i presupposti storico-culturali della concezione del mondo*, rappresentano un gioiello che non può non attirare l’attenzione degli studiosi per diverse ragioni. Prima di tutto, offrono una densa sintesi di tutto il pensiero di Florenskij, delle sue originali intuizioni filosofico-teologiche ed epistemologiche, e toccano tutte le questioni riconosciute centrali per il suo progetto di ricerca: dai temi del senso della genealogia e della storia a quelli del significato metafisico dell’icona e del culto; da quelli della conoscenza e del simbolo a quelli del mito e del dogma. Al contempo, le lezioni sono un’eccellente introduzione alla conoscenza di quello che il loro Autore considerò il “compito” di tutta la sua vita: l’apertura di nuove vie per una globale concezione del mondo, poggiata sulle fondamenta della *Weltanschauung* cristiana. Quali sono le peculiarità di quest’ultima? Florenskij ne parla in ogni lezione, indicando il profondo nesso tra la concezione cristiana del mondo e la metafisica fondata sulla verità dell’incarnazione di Dio in Gesù Cristo. Egli la definisce “metafisica concreta” e la imposta sulla prospettiva dell’ontologia del simbolo, prendendo come punto di riferimento l’essere-simbolo della persona divino-umana e trinitaria di Gesù Cristo (cf. 135-141, 176-181, 190-193; l’idea di «Cristo come Simbolo» comparve già nella sua *Zapisnaja tetrad’ [1904-1905]*, in E.V. Ivanova [a cura di], *Pavel Florenskij i simvolisty*, Jazyky slavjanskoj kul’tury, Moskva 2004, 411).

Va detto che l’ontologia del simbolo – intrinsecamente connessa con l’idea del “confine” tra i “due mondi”, intesa nei termini del realismo della teantropia cristiana – definisce quello che è l’orizzonte d’interpretazione privilegiato proprio del pensiero di Florenskij e che, però, pur presente in molte opere (in particolare nella *Filosofia del culto*), spesso non viene colto o compreso a sufficienza, al punto che alcuni studiosi continuano a parlare di una questione aperta nel pensiero del nostro Autore: la congruenza e la virtualità «del pensiero platonico in

rapporto all'espressione della novità e originalità della rivelazione cristiana» (P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 485). Tematizzando tale questione, Coda scrive: «Ma – mi chiedo – l'impianto platonico che egli [Florenskij] sposa con entusiasmo e senza riserve sin dalla giovinezza, è sufficiente a esprimere, e addirittura è del tutto conciliabile – come Florenskij sembra pensare –, con il *novum* rappresentato dall'evento dell'incarnazione? Si può ancora parlare in *quel* modo, in modo platonico appunto, di “due mondi”? E c'è ancora necessità di trovare un “confine” tra di essi?» (*ivi*, 485-496). Per rispondere a queste e altre simili domande non era certo necessario attendere la pubblicazione delle venti lezioni, così come non è necessario attendere la traduzione di un altro capolavoro di Florenskij, *La filosofia del culto*, dato che già altre sue opere dimostrano come il suo platonismo debba essere compreso come una sorta di cavallo di Troia. Desiderando introdurre nella “città” della cultura e della scienza russe dei suoi tempi – occupata dal positivismo e dal razionalismo – le intuizioni filosofiche, gli schemi e i concetti di pensiero forgiati alla luce della Rivelazione cristiana, egli scelse di rifarsi a Platone, filosofo ben noto in Russia, ma comunque poco studiato quanto alle potenzialità speculative delle sue intuizioni metafisiche. Florenskij mise a fuoco l'originalità e l'attualità di queste ultime, volendo preparare con ciò la via per giustificare la rilevanza filosofica e culturale del rivelarsi di Dio Trinità nella persona di Gesù Cristo. Chiaro è, come fece notare già il filosofo A.F. Losev, che Florenskij si spinse ben oltre la dualistica prospettiva dei “due mondi” platonici, adottando con convinzione – persino nella sua interpretazione del filosofo greco – l'orizzonte dell'Incarnazione (si veda P.A. Florenskij, «*Non dimenticatemi*», 324-325).

Torniamo però alle lezioni del 1921. Esse si rivelano preziose anche per la possibilità di una intelligenza più approfondita delle principali idee teologiche di Florenskij, tra cui quella dell'unità intrinseca tra fede e ragione e quindi tra scienza, filosofia e teologia. Un'unità da lui affermata nel nome dell'esistenza di una verità di dimensioni universali, ossia di un unitario e onnipresente spazio di oggettività veritativa al cui interno “funzionano” – trovandosi in un rapporto sinergico e di completamento – tutti i tipi di azione cognitiva. Nelle lezioni non possono mancare, però, i cenni critici alla situazione di decadenza della Chiesa russa. Riferendosi ad essa Florenskij scrive: «Parlando della Chiesa citiamo spesso le parole: “Le porte degli inferi non prevarranno contro di essa”. Ma nel farlo dimentichiamo che la questione riguarda la Chiesa di Cristo, non della Russia. [...] L'intera Chiesa russa dei vertici non può andare da nessuna parte. Appartiene interamente a una cultura non ecclesiale. Da noi, essenzialmente tutti, finanche gli uomini ecclesiali, sono dei positivisti» (169).

Pur essendo questi i temi presenti nel materiale tradotto da Maccioni, sarebbe ingannevole pensare che il volume sia di agevole lettura. Ciò dipende non tanto dalla densità del pensiero di Florenskij, quanto dalla storia e forma redazionali del testo. Il volume, infatti, raccoglie il materiale delle lezioni del 1921 che, però, come ricordato da Andronik Trubačev (cf. in P.A. Florenskij, *Sočinenia v četyrech tomach*, vol. 3/2, *Mysl'*, Moskva 1999, 532), non è stato preparato direttamente da Florenskij. Il manoscritto originale delle lezioni – se mai fosse esito – è andato perduto. Quindi, il testo pubblicato prima in Russia e ora in Italia è una recente ricostruzione dei curatori russi (A.S. Trubačev, S.V. Nikitin, S.M. Polovinkin), a partire dal confronto tra alcuni materiali ritrovati negli archivi (tra i quali un anonimo assemblaggio del testo delle lezioni e il quaderno dello studente Voronkov), di cui sono attribuibili a Florenskij, cioè scritti dal suo pugno, solo gli schematici appunti contenenti indicazioni sugli argomenti trattati. Maccioni dà solo una breve notizia delle scelte redazionali riguardanti il materiale pubblicato: dopo aver rilevato che il testo delle lezioni fu «con molte probabilità ricavato dal confronto tra due differenti versioni» (11), e puntualizzando che “copia conservata” richiama e trascrive un “secondo blocco”, egli aggiunge che i curatori russi hanno preso in considerazione altri “due quaderni”. Forse si poteva essere più espliciti e sottolineare con maggiore chiarezza che il “confronto” redazionale, la “copia conservata” e il “secondo blocco” – ai quali si fa riferimento – non sono riconducibili a Florenskij, ma ai suoi studenti (sono, infatti, i loro appunti!). Il lettore non sufficientemente attento a decifrare tali indicazioni, può essere indotto a considerare Florenskij autore del testo delle lezioni.

Quando, poi, si tratti del primo contatto con un'opera florenskijana, potrebbe comprensibilmente scaturire una certa esitazione di fronte ad alcuni passaggi, soprattutto laddove il discorso si presenta frammentato, nella forma propria degli appunti. Mi riferisco, per esempio, alla pag. 48, dove si dice: «La crisi della filosofia. Viene via il guscio, ma in essa c'è già qualcosa di nuovo. Bergson. James. La resistenza immanente al positivismo. La proclamazione dei primati della fede, dell'intuizione, della volontà noumenale sulla ratio. La frattura nella visione contemporanea del mondo. La complessità dell'essere. Il concetto di forma». Nel caso in cui invece ci sia già stata una frequentazione con le opere florenskijane, il lettore non può che porsi la domanda su dove sia andata a finire la maestria del talentuoso Autore di *La colonna e il fondamento della Verità*, per citare uno degli esempi della sua fine arte stilistica.

Viste tali caratteristiche del testo delle lezioni, è evidente la necessità di un adeguato apparato di note esplicative. Da un lato, perché il testo contiene, in forma molto densa, i complessi discorsi tessuti attraverso i più importanti termini del lessico florenskijano, con contenuti semantici davvero specifici;

dall'altro, perché certe riflessioni dell'Autore, se non contestualizzate né spiegate nell'orizzonte complessivo del suo pensiero filosofico-teologico, possono lasciare perplessi e rappresentare una sfida, insostenibile anche per i lettori "di buona volontà". Basti riferirsi, a titolo di esempio, all'interpretazione che Florenskij dà dell'Antico Testamento e della storia della salvezza, ricorrendo alla teoria dell'ereditarietà genetica (cf. 64-66); a quanto scrive della sua esperienza con le famiglie ebreë (cf. 102); oppure alla sua idea del nesso tra la multicorporeità umana e la morte (cf. 210-211).

Nell'elaborare l'apparato critico, Maccioni si avvale ampiamente delle note dei curatori russi che propongono le altre varianti del testo delle lezioni, reperite tra i quaderni degli studenti. Allo stesso tempo cerca di dare un contributo alla soluzione di alcuni nodi irrisolti nell'edizione russa. Mentre, per esempio, i curatori non forniscono informazioni su un certo "Egil'on", citato nella lezione XIX (laddove si parla delle complesse carte del cielo e della terra), Maccioni individua il nome di F. d'Aiguillon, il gesuita belga, matematico, autore dell'opera *Opticorum libri sex philosophis juxta ac mathematicis utiles* (cf. 201). Ancora: riguardo ai "complessi strumenti" di "Djuren" (citati nella lezione XX), lasciati senza sufficiente spiegazione dai curatori russi, Maccioni (cf. 204-206) rimanda ai congegni rappresentati in alcune opere di Albrecht Dürer (il meccanismo disegnato nella xilografia Il disegnatore del liuto; il meccanismo rappresentato nella xilografia Il disegnatore dell'uomo seduto). Altri simili e lodevoli tentativi di completamento delle note dei curatori russi si trovano alle pag. 118 (nota 31), 129 (nota 5), 186 (nota 7) e 199 (nota 16). Meno presenti, purtroppo, sono le note esplicative, che, data l'originalità e la non convenzionalità del pensiero e del linguaggio di Florenskij, avrebbero dovuto accompagnare il lettore lungo tutto lo sviluppo del discorso presente nelle lezioni; o almeno laddove la via della comprensione passa attraverso i territori minacciati dalla foschia di una certa ambiguità e dell'incomprensibilità.

Maccioni antepone al testo delle lezioni l'introduzione intitolata *Filosofia della meraviglia. Lo stupore della visione e la concezione del mondo di Pavel Florenskij* (cf. 7-33), in cui privilegia volutamente soltanto i temi riguardanti l'estetica e la filosofia dell'arte, facendo capire che sussistono molte altre questioni fondamentali nel pensiero dell'Autore. Visto che le lezioni del 1921 contengono una sintetica rilettura e riproposizione delle intuizioni-chiave di tutto il pensiero florenskijano, non sarebbe stato certo superfluo ricordare ai lettori che la prospettiva di approfondimento dei temi di ogni singola lezione è determinata da quel tipo di proposta interdisciplinare (con i suoi peculiari risvolti epistemologici) che Florenskij chiamò "concezione globale del mondo". È inutile ribadire che tale proposta ha ancora oggi un'importanza

di primo ordine. Essa andrebbe segnalata come una delle originali e stimolanti anticipazioni dei recenti progetti del cosiddetto “pensiero complesso”, e più concretamente come una versione cristiana di quest’ultimo, elaborata con l’utilizzo delle categorie metafisiche di valenza universale, in quanto “ricavate” dalla rivelazione di Colui per mezzo del quale “tutte le cose sono state create” (cf. 175-181).

Non intendo soffermarmi sulla qualità della traduzione del testo delle venti lezioni; riconosco che tradurre gli scritti florenskijani è compito assai arduo che, non di rado, mette i traduttori a dura prova (riesce a superarla meglio chi è più addentro alla terminologia e al pensiero di Florenskij). Il testo delle lezioni non fa eccezione. Lo si nota non appena si mettano a confronto la traduzione di Maccioni e quella di Claudia Zonghetti. Di un passaggio della lezione X, per esempio, Zonghetti propone questa traduzione: «In un ritratto il volto è l’idea della persona. L’icona. Il volto è l’idea di chi è raffigurato» (*Florenskij, Bellezza e Liturgia*, 73). La traduzione di Maccioni dello stesso brano è, invece, la seguente: «Il semblante [lik] nel ritratto è l’idea di un dato volto. L’icona. Il semblante è l’idea di una data persona» (126). Chi dei due è più vicino al vero? È difficile supporre che il “lettore comune”, non esperto cioè di lingua e filologia russa, sia in grado di dare da solo una risposta: cosa che però sarebbe auspicabile almeno da parte degli specialisti in materia.

*Lubomir Žak*

P. SCHIAVONE, *Il discernimento. Teoria e prassi*. Prefazione del card. S. De Giorgi. Presentazione di J.A. Gonzalez, Paoline, Milano 2009, 642 p.

Pietro Schiavone, docente emerito di Teologia Spirituale nella Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale e noto studioso di sant’Ignazio di Loyola, è autore di importanti pubblicazioni fra cui *Esercizi Spirituali. Ricerca sulle fonti. Con testo originale a fronte e Esercizi Spirituali e Magistero*. L’opera che presentiamo raccoglie gli articoli apparsi su *Tempi dello Spirito*, rivista trimestrale della Federazione Italiana degli Esercizi Spirituali, ed è volta ad offrire una risposta ad una tanto viva quanto troppo spesso negata necessità di questo terzo millennio. Come sottolineato nella Prefazione, nella Presentazione e dallo stesso Schiavone, il discernimento è, infatti, un’arte fondamentale, *ars artium*, da conoscere e mettere in pratica in un’epoca segnata da soggettivismo e relativismo.

Mostrando grande dimestichezza con l’argomento, l’Autore attinge alla Scrittura, ai documenti del Magistero, a noti teologi e fondamentalmente a

diversi classici della teologia spirituale: padri del monachesimo, mistici e dottori. Un posto particolare è riservato ad Ignazio di Loyola, erede di una tradizione che risale alle origini stesse del cristianesimo e fonte che la Chiesa stessa indica come scuola di discernimento per ciascuno. Tutte le opere di Ignazio includono comunque, e mai in modo marginale, riflessioni sull'argomento in questione, per cui l'Autore non solo segue gli *Esercizi*, ma attinge all'*Autobiografia*, al *Diario*, alle *Lettere*, e alle *Costituzioni*.

La trattazione si articola in cinque parti: le prime tre prendono in considerazione i presupposti, i mezzi e le condizioni del discernimento; le ultime due, le regole, i tempi e i metodi. Fin dall'inizio l'Autore affronta il difficile ed affascinante compito di penetrare nelle pieghe della coscienza per sradicarne ciò che di male caratterizza la mentalità di questo secolo a beneficio di un "cuore nuovo" capace di glorificare Dio. Primo passo è compiere la volontà di Dio, unico scopo dell'esistenza umana. Il significato reale di cosa questo significa è illustrato attraverso passi scritturistici che sottolineano la signoria sulla storia del Dio della Bibbia ed il suo esser guida per ciascuno verso la santità. È pur vero che, lungo il corso dell'esistenza, sulla scia di Gesù, occorre cogliere i segni della volontà divina e seguire le sollecitazioni dello Spirito, ma è anche necessario sviluppare una "passività attiva", non solo cioè un ascolto orante, ma una risposta sollecita ai segni divini, poiché fondamentale è fare la volontà di Dio a qualunque costo.

L'Autore analizza con precisione il significato del termine discernere nelle sue diverse accezioni. Esso implica, in un certo senso, giudicare, vagliare, separare, così come pure valutare, provare criticamente. Due sono comunque gli aspetti da cui non si può prescindere: in quanto discernimento "spirituale", è indispensabile la guida dello Spirito, inoltre, qualsiasi analisi deve avere ad oggetto tutta la persona perché è nella sua totalità che l'uomo viene chiamato in causa.

In tutti i tipi di discernimento (dei frutti, degli spiriti, morale, apostolico, ecc) occorre puntare a ciò che è meglio, perfetto, gradito a Dio. Dopo aver preso in considerazione i vari condizionamenti psicologici, biologici, sociologici, spirituali che si contendono il dominio del cuore; si distinguono i diversi tipi di spiriti che portano l'uomo ad agire ciascuno secondo le proprie caratteristiche, precisando che occorre un discernimento preliminare al fine di individuare eventuali patologie. Non mancano neppure alcune note sulla possessione diabolica, sulla cautela e prudenza necessarie in questo campo, sulla competenza richiesta e l'attenzione a determinati indizi.

Il discernimento è frutto di esperienza, ma anche, e prima di tutto, dono, carisma. Ogni uomo fatto a immagine di Dio ha la capacità di discernere; per questo motivo adottare volontariamente comportamenti che depotenzino, ini-

biscano o danneggino l'uso della ragione (ad esempio mediante assunzione di droghe) costituisce peccato. Sviluppare la capacità di discernere è importante per tutti, ma è particolarmente richiesto a coloro che hanno una peculiare responsabilità di guida, come i presbiteri, i pastori, i superiori religiosi.

Riguardo ai mezzi da utilizzare, Schiavone si sofferma sull'importanza dell'affettività. Come esiste il piacere per il corpo, così è anche per l'anima; è l'uomo integrale che deve discernere, nel suo complesso mondo fatto non solo d'intelletto e volontà, ma anche di affetti, di emozioni, di sensibilità. Ciò vale sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale. L'Autore sottolinea la visione riduttiva della cultura occidentale caratterizzata da un iperintellettualismo che mutila la concezione dell'essere umano, mentre l'AT e il NT offrono espressioni e descrizioni in cui grande spazio ha il cuore con le sue passioni ed i suoi sentimenti.

L'affettività umana deve senz'altro essere purificata, ordinata, rinnovata dall'azione dello Spirito e gli *Esercizi Spirituali* mirano precisamente a questo. Occorre tuttavia ricordare che in Ignazio l'affettività si collega fondamentalmente con la volontà più che con le emozioni e il "sentire" degli *Esercizi* si inserisce nella linea del cuore biblico, che dice la totalità dell'individuo, e dunque la necessità di concedere uguale spazio e importanza all'intelletto e all'affetto, essendo il "sentire e gustare le cose internamente" l'elemento metodologico discriminante ed equivalente al dono di sapienza. Questo sentire e gustare sono soprattutto frutti della preghiera filiale in cui l'uomo si apre all'azione dello Spirito.

Consolazione e desolazione sono i due grandi mezzi di cui Dio si serve per farsi capire dall'uomo. Schiavone affronta l'argomento in base alla definizione e alle caratteristiche che Ignazio offre negli *Esercizi* e le completa con brani delle sue lettere e della sua *Autobiografia*, oltre che con testimonianze di diversi santi. Le consolazioni frutto dello Spirito hanno come scopo attrarre l'anima a Dio, aiutarla a cercare la divina volontà, suscitando amore alla Chiesa e desiderio di servirla; la desolazione provocata dallo spirito malvagio, al contrario, è causa di un ripiegamento su se stessi e conduce su vie di alienazione. Questi stati possono essere generati non solo dallo Spirito, dagli angeli buoni o da quelli cattivi, ma dal proprio comportamento, da condizionamenti di carattere fisico, ambientale, culturale. Infatti, il silenzio di Dio può essere sia autopunitivo, frutto del proprio agire, che educativo, mezzo per purificare l'anima, o ancora unitivo, come mostrano le esperienze di Teresa di Lisieux o di Teresa di Calcutta.

Nel terzo momento, l'Autore prende in considerazione le condizioni del discernimento, presentando, sulla base della Scrittura, l'intero percorso proposto da Ignazio e, successivamente, analizzando le due prime regole

[314-315] della prima settimana. Inizialmente però viene offerta una panoramica della serie di regole che negli *Esercizi spirituali* affrontano in maniera diretta il tema del discernimento. Un primo gruppo [313-327] è più indicato per coloro che hanno iniziato il cammino della purificazione; un secondo [328-337], per quelli che sono incamminati nella via illuminativa. Per poter riconoscere la volontà di Dio bisogna innanzi tutto avere consapevolezza dei moti presenti nell'anima, ascoltare la voce della coscienza ed essere fedeli alle sollecitazioni dello Spirito. Schiavone s'interroga sui motivi che hanno spinto Ignazio a cominciare la sua analisi descrivendo il comportamento degli spiriti con i peccatori e conclude con il convincimento che il santo abbia voluto, fin dall'inizio, offrire strumenti volti a scoprire le astuzie di satana, e indicare i segni necessari a comprendere se si è in grado di riconoscere la divina volontà: aspirare alla perfezione, vivere nel mondo reale, poter dar ragione della propria scelta confrontandosi con la Parola, il Magistero, la Tradizione.

Quando la persona è più progredita sulla via della vita spirituale, non sono i peccati la reale tentazione, quanto piuttosto subdoli motivi per diminuirne la disponibilità a Dio e, di conseguenza, la pace interiore. È proprio di satana ferire, turbare, ingigantire le difficoltà; è necessario in questa fase avere già esperienza di discernimento di vari spiriti, fiducia nel Signore e coraggio per rimanere saldi. L'invito finale, rivolto fondamentalmente a coloro che lavorano nella politica, non è privo d'ironia, ma dice pure che l'arte del discernimento è richiesta non solo ai credenti ma a tutte le persone nella diversità delle circostanze e dei compiti affidati.

Nella quarta parte l'attenzione è nuovamente posta sulle regole. Ignazio offre dettagliati suggerimenti per i periodi di desolazione e di consolazione durante la prima e la seconda settimana degli *Esercizi*, illustrando il diverso modo di procedere del tentatore e di Dio, e indicando come collaborare all'azione della grazia. Molte sono le osservazioni pratiche proposte per lottare contro la desolazione e creare un clima di fiducia e di vita. La desolazione può derivare non solo dallo spirito del male, ma dalla negligenza personale, o dal disegno di Dio teso a rendere la creatura consapevole della propria incapacità e limitatezza e della gratuità del dono divino. La consolazione è un dono prezioso ordinato all'innamoramento delle cose eterne; deve stimolare nel servizio divino, rendere più generoso l'animo e più facile il sacrificio. Ignazio ne parla collocandosi sulla scia di Leone Magno, Cirillo di Alessandria, Bernardo. Nella fase di consolazione, seguendo una dinamica mariana, occorre umiliarsi e abbassarsi per evitare ogni tentazione di vanto o di superbia; anzi è importante prepararsi per resistere a tutti i nemici nei tempi di desolazione.

Le regole della "seconda settimana" affrontano il caso della tentazione sotto l'apparenza del bene; differiscono da quelle della prima settimana per il

fatto che si tiene conto della più raffinata astuzia del nemico e si insegna un maggior discernimento di spiriti. Schiavone approfondisce anche il tema degli scrupoli come complemento indispensabile delle regole, chiarendo la loro natura, indicando le vie per superarli e l'importanza di conoscere la "politica" di satana. Gli scrupoli sono permessi da Dio per imprimere nell'anima il timore del peccato, per renderla umile e obbediente. Chi guida una persona scrupolosa deve essere paziente e comprensivo, ma anche determinato e attento per portare la persona a maturità.

Un ultimo punto è dedicato all'ignaziano "sentire nella Chiesa", come criterio fondamentale. Non si tratta di sentire *con* la Chiesa, come comunemente si dice, ma, secondo l'espressione del santo, di "sentire *nella* Chiesa", inseriti in essa, identificati con essa. Fondandosi su noti autori quali i padri Kolvenbach e Leturia, Schiavone chiarisce certe espressioni di Ignazio riguardanti la Chiesa militante e gerarchica, da interpretarsi secondo lo spirito evangelico e paolino. Vi sono inoltre alcune annotazioni alle regole proposte da Ignazio, applicate alle circostanze attuali tramite esempi concreti ed illuminanti.

Il volume si conclude con i tempi e metodi per discernere la volontà di Dio. Fondamentale l'apertura all'azione dello Spirito, con l'attenzione al *kairós*, cioè ai momenti di cui Dio si serve per verificare un suo intervento. Per mezzo di diversi esempi tratti non solo dalla vita di sant'Ignazio, ma di Agostino, Francesco Saverio, Teresa d'Avila, Teresa di Calcutta, Schiavone esemplifica e dimostra l'attualità e l'importanza del metodo. Ultimo scalino il ricorso al ragionamento perfezionato dalla fede e al rigore logico per trarre conclusioni. Questa tappa non esclude quella precedente, ma la completa e la conferma. L'Autore ne presenta i diversi momenti e cita alcuni testi del Vaticano II per illuminare l'impostazione ignaziana. Arricchisce questa fase la virtù della discrezione; apprezzata nella Scrittura, dai Padri del deserto e da grandi santi; essa prende in considerazione in modo particolareggiato la persona reale, senza trascurare nulla di ciò che le è proprio. Anche l'ubbidienza matura e responsabile al superiore esprime capacità di conformarsi alla volontà di Dio. Perché, però, il dialogo fra superiore e sottoposto si svolga in modo proficuo occorre non solo la libera disponibilità di sé, ma pure che siano tenuti presenti i moti dell'animo, i pensieri, il parere personale, e questo ripetutamente, anche dopo una già avvenuta decisione. Occorre tempo per assimilare, maturare e concludere. Non sempre è facile esprimere sino in fondo ciò che si prova o si pensa, perciò Ignazio suggerisce di cercare il modo ed il momento opportuno per presentare il proprio parere al superiore.

Per ultimo troviamo il tema del discernimento comunitario, indicato anche dal Vaticano II come obiettivo verso cui orientare i propri sforzi. Bisogna realisticamente riconoscere che non tutte le comunità possono praticare

questo esercizio poiché suppone un senso di profonda appartenenza ecclesiale, sintonia con lo Spirito e particolari qualità psicologiche. Sia la Scrittura sia la storia della Chiesa, e la stessa storia della Compagnia danno testimonianza di discernimento comunitario, manifestando che la ricerca della volontà divina non ha niente di magico, bensì «richiede impegno di preghiera e di riflessione, ascolto dello Spirito, dialogo con i fratelli e attenzione alle dinamiche psicologiche del gruppo» (597).

L'opera si chiude con una ricca bibliografia da cui si evince il rilievo particolare dato agli aspetti biblici, spirituali, psicologici, antropologici, e con un indice analitico davvero molto utile. Dall'insieme della trattazione di Schiavone, il discernimento risulta un mezzo privilegiato per organizzare la propria vita, per edificare la Chiesa e costruire un mondo migliore, soprattutto per vivere da veri figli del Padre rendendogli gloria in ogni circostanza. Le consolazioni che Dio elargisce sono un aiuto a vincere le afflizioni per essere coinvolti nella dinamica del dono operando così, in tutto, a maggior gloria della Trinità, quella gloria che risplende nella salvezza delle anime redente da Gesù Cristo.

Il lavoro ha il pregio di aver affrontato con chiarezza, profondità e con uno stile discorsivo, ricco di spiegazioni, esempi, citazioni, un argomento oggi di stimolo non solo per la riflessione dei teologi ma anche dei filosofi, degli scienziati e degli educatori. L'attenzione all'affettività, l'applicazione di principi e criteri alla realtà del nostro tempo, la sua vasta conoscenza ed esperienza sull'argomento sono alcuni tra gli aspetti più rilevanti e preziosi per approfondire l'arte del discernere applicato alle tante situazioni che il "mestiere di vivere" ci presenta.

*Eva Carlota Rava*



## **SEGNALAZIONI**



M. CARPINELLO, *Bernardo d'Aosta. Alle origini di una millenaria tradizione di accoglienza*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 130 p., ill.

Mariella Carpinello, nota studiosa di storia e di spiritualità monastica, offre in questo agile e puntuale libro che brevemente presentiamo un'indagine storica centrata su san Bernardo d'Aosta e sulla sua opera più "memorabile", il famoso ospizio più alto d'Europa, il Gran San Bernardo.

San Bernardo e Aosta sono due nomi che l'ambito dell'agiografia medievale farebbero subito associare a due significativi e santi monaci che hanno inciso a vari livelli nell'Europa del medioevo e sui quali esiste un'amplissima bibliografia: san Bernardo di Clairvaux e sant'Anselmo d'Aosta. Il primo merito di questo libro si pone nell'aver posto attenzione a un santo medievale meno "famoso" di altri, come i due sopra citati, ma non meno significativo, in virtù della sua vita e della sua opera con una posterità spirituale che giunge sino ai nostri giorni.

In 6 capitoli, scritti con la duplice modalità che caratterizza questa studiosa, ossia lo stile fluido e avvincente e l'attento esame critico delle fonti, sono presentati: (cap. I) la prima parte della vita di san Bernardo d'Aosta, vissuto nel secolo XI; (cap. II) la fondazione del celebre ospizio; (cap. III) l'istituzione "gemella" e meno nota, l'ospizio del Piccolo San Bernardo, oggi con solo funzione museale; (cap. IV) la dimensione taumaturgica nella vita di san Bernardo; (cap. V) l'ultima parte della vita del Santo; (cap. VI) la discendenza spirituale lungo i secoli e (conclusione) l'accoglienza oggi al Gran San Bernardo. Chiude il volume un appropriato cenno bibliografico e il sempre utile indice dei nomi. Da rilevare anche la presenza di diverse illustrazioni fotografiche che permettono di cogliere "dal vivo", sia la bellezza del luogo ove è ubicato il Gran San Bernardo, sia la ricca iconografia che è stata ispirata dalla vita di san Bernardo e dalle vicende storiche del famoso ospizio.

Due sottolineature sembrano necessarie, perché evidenziano due elementi presenti nel cristianesimo dell'Europa medievale e che emergono anche nella ricerca di Carpinello: l'attenzione alle persone e ai luoghi. Il Gran San Bernardo, come ben evidenzia il libro, si situa in una tradizione di accoglienza e di ospitalità che lo precede ed esso stesso alimenta tale tradizione, rendendola celebre. È noto, del resto, come lungo tutto il medioevo i monasteri benedettini abbiano sempre praticato l'ospitalità verso i poveri e i pellegrini, chiunque fossero, come raccomanda la stessa Regola di San Benedetto. Il secondo elemento è l'importanza data al luogo. Il Gran San Bernardo si situa in un antico tempio dedicato dai Romani a Giove Pennino, trasformato poi in monastero, forse benedettino, e questo affidato all'arcidiacono di Aosta, Bernardo, il nostro Santo. Anche in questo caso ci troviamo in una modalità presente nel

cristianesimo medievale, in cui i templi pagani non venivano distrutti, ma trasformati a chiese cristiane, come Papa Gregorio Magno esortò san Agostino di Canterbury durante la sua missione tra gli Angli e come fece, ancora prima, san Benedetto per la chiesa dell'abbazia di Montecassino.

*Roberto Nardin*

P. CIARDELLA – A. MONTAN (edd.), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche, prospettive*, LDC, Leumann (TO) 2011, 296 p.

Nella quarta pagina di copertina del volume che presentiamo si legge: «I saggi contenuti in questo volume sono frutto di un lavoro di ricerca che ha impegnato per alcuni anni le associazioni teologiche aderenti al CATI. Il loro intento è quello di offrire uno sguardo complessivo sulle tappe dello sviluppo storico e delle impostazioni metodologiche che hanno caratterizzato le scienze teologiche in Italia dal concilio Vaticano II ad oggi, e di individuare le prospettive per il futuro lavoro teologico». A questa sintetica ma efficace presentazione del volume facciamo poche aggiunte utili per completare l'informazione.

CATI significa: "Coordinamento associazioni teologiche italiane". È un organismo che ha iniziato il suo cammino nel 1994, a Siena, quando un gruppo di Presidenti di alcune associazioni teologiche si sono riuniti con l'intento di avviare una più stretta collaborazione nei campi della ricerca interdisciplinare, della didattica e del servizio pastorale. Non nasceva una super-associazione, ma un organismo messo a servizio della crescita di tutte le associazioni secondo la propria qualifica. Oggi sono dieci le associazioni che aderiscono al CATI: l'Associazione Biblica Italiana, l'Associazione Teologica Italiana per lo studio della Morale, l'Associazione Teologica Italiana, l'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, l'Associazione Canonistica Italiana, che è presente nel CATI tramite il Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, l'Associazione Professori e cultori di Liturgia, l'Associazione Italiana Catecheti, la Società Italiana per la Ricerca Teologica, l'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana, il Coordinamento Teologie Italiane.

I saggi che compongono la prima parte del volume (13-191) costituiscono il racconto che le associazioni teologiche hanno fatto del proprio cammino dal concilio Vaticano II ad oggi. Si tratta di un materiale interessante, che offre uno sguardo complessivo ed inedito sulla teologia italiana, raccontato da coloro che sono stati in larga parte i suoi protagonisti nei cinquant'anni

che ci separano dal concilio. La seconda parte del volume (193-288) raccoglie le relazioni di specialisti che hanno letto trasversalmente i saggi scritti dalle Associazioni, a partire da tre diversi punti di vista: il punto di vista storico (G. Canobbio, con risposta di S. Pié-Ninot: 195-221), il punto di vista metodologico (C. Militello, con risposta di A. Autiero: 223-246), il punto di vista prospettico, culturale ed ecclesiale (P. Prodi e M. Guasco: 247-270). Infine, Giorgio Bonaccorso traccia un bilancio conclusivo del vasto materiale raccolto e individua delle prospettive per la teologia in Italia. Le relazioni degli specialisti, assieme ai saggi elaborati dalle Associazioni, hanno costituito il punto di partenza di un seminario, organizzato dal CATI e che si è svolto a Roma nel mese di giugno 2009. L'argomento era lo stesso del titolo del volume che presentiamo.

Da più parti si afferma che la teologia italiana non si trova più nella situazione di sorella minore, ma può ormai dialogare con le più gloriose teologie tedesche e francesi, offrendo le sue ricerche anche agli altri Paesi. Pur con i suoi limiti, quelli denunciati da Canobbio e Militello nelle loro relazioni, il volume che qui presentiamo offre "dal di dentro di chi fa teologia" uno spaccato che consente di comprendere il balzo in avanti fatto dalle scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal concilio Vaticano II.

Lubomir Žak

COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA,  
*Il cambiamento demografico. Rapporto-proposta sul futuro dell'Italia*,  
Laterza, Bari 2011, 191 p.

Nel 1997, la Chiesa Cattolica in Italia ha dato inizio al Progetto Culturale, finalizzato a far emergere il contenuto culturale della fede cristiana e annunciare il Vangelo nell'odierno contesto sociale. Il presente volume segue *La sfida educativa*, pubblicato nel 2010 con la stessa casa editrice.

Il testo, suddiviso in tre parti, ha uno sviluppo di sicuro interesse relativamente ai numerosi cambiamenti occorsi all'Italia negli ultimi quarant'anni. Nella prima sezione si esamina il *cambiamento demografico* (3-43), in termini necessariamente contenuti, ma non per questo banali, utilmente supportati da grafici e tabelle. Il secondo capitolo è quello più corposo: si riflette *sul cambiamento* (44-134) che detta problematica ha comportato. Nell'ultima parte (135-186), sono proposti *spunti di riflessione teorica e indicazioni di carattere operativo* (135); è quella che, a differenza delle due precedenti, si occupa piuttosto di formulare proposte che non di analizzare la situazione e fornirne i dati.

L'opera contiene un'interessante prefazione del card. Camillo Ruini. In essa, tra l'altro, si legge: «La decisione di pubblicare una serie di Rapporti-proposta riguardanti l'Italia nasce dalla sollecitudine per i grandi problemi umani che emergono nel nostro tempo» (VII); sottolineando, subito sotto che la demografia consente «un approccio quantitativo e dispone di dati affidabili». Ovviamente, la famiglia rappresenta un tema fondamentale, tanto più che, nell'arco di tempo analizzato, ha subito cambiamenti molto rilevanti, tra i quali l'invecchiamento della società e l'immigrazione, con le problematiche ad essa correlate, non ultime le unioni tra persone di etnie diverse. Il volume si chiude con la sollecitazione ad occuparsi, e preoccuparsi, non soltanto dell'ecologia fisica «ma anche dell'ecologia umana» (191).

Termino condividendo quanto scrive Ruini: «Questo Rapporto-proposta, breve ed essenziale rispetto all'ampiezza delle questioni trattate, si segnala pertanto per la sua completezza» (VIII).

*Pier Angelo Iacobelli*

V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*. Nuova edizione aggiornata e integrata a cura di A. Perlasca, EDB, Bologna 2011, 336 p.

Il volume del cardinale V. De Paolis, *I beni temporali della Chiesa*, apparso per la prima volta nel 1995, era e rimane uno dei testi di riferimento per chi desidera approfondire la materia dei beni temporali della Chiesa. La letteratura canonistica sui beni temporali della Chiesa, apparsa tra la prima (1995) e la seconda edizione (2011), fa costante riferimento al testo del De Paolis accogliendone, il più delle volte, le posizioni sostenute.

Anche la seconda edizione si contraddistingue, come già la prima, nel commento sistematico del libro V del Codice di diritto canonico intitolato: *I beni temporali della Chiesa*. Dopo un primo capitolo di natura storica (*I beni temporali nella Scrittura, nella tradizione e nell'insegnamento della Chiesa*), l'Autore entra nel vivo della materia approfondendo il concetto di beni temporali della Chiesa e illustrando i principi fondamentali dell'ordinamento canonico circa l'amministrazione dei beni temporali (cap. II). Il commento dei canoni viene sviluppato nei capp. III-VII, seguendo l'ordine del Codice: *i canoni introduttori, l'acquisto dei beni, l'amministrazione dei beni, i contratti e specialmente l'alienazione, le pie volontà in genere e le pie fondazioni*. Va rilevato che il cap. I (l'*excursus* sui beni temporali nella Scrittura, nella tradizione e nell'insegnamento della Chiesa), che nella prima edizione era riportato come Appendice I, ora è inserito all'inizio del commento sistematico

del libro V e rappresenta un quadro di riferimento fondamentale per tutta la materia dei beni temporali della Chiesa.

La nuova edizione viene presentata con due caratteristiche: “aggiornata” e “integrata”. L’aggiornamento, ci informa il curatore (il Prof. A. Perlasca), riguarda i documenti magisteriali e quelli dei dicasteri romani, nonché gli atti del *coetus* incaricato della revisione della parte del Codice del 1917 relativa ai beni temporali nel frattempo apparsi nella rivista *Communicationes*. Riguarda, inoltre, la bibliografia, rivista e ampliata, arricchita, in particolare, dei numerosi contributi dottrinali pubblicati dal De Paolis in ambito scientifico a partire dal 1995. Le integrazioni, ci informa sempre il curatore, riguardano l’amministrazione dei beni negli istituti di vita consacrata e, più in particolare, negli istituti religiosi (223-227), il sistema amministrativo della Santa Sede (157-159), con riferimento anche all’antica istituzione dell’obolo di S. Pietro (159-161), nonché un approfondimento sui beni culturali, una categoria di beni che, in questi ultimi anni, sta assumendo un rilievo sempre maggiore. Nell’Appendice I si trova il saggio dal titolo: *Alcune note di riflessione sulle opere di carità* (303-314). Il lavoro del curatore impreziosisce l’opera, che continuerà ad essere un punto di riferimento per la letteratura giuridica canonica.

*Agostino Montan*

M. DONATI, *Il sogno di una Chiesa. Gli interventi al Concilio Vaticano II del Cardinale Giacomo Lercaro*. Presentazione di F. Lambiasi. Prefazione di P. Coda, Cittadella, Assisi (PG) 2010, 578 p.

Il Card. Giacomo Lercaro (1891-1976), arcivescovo di Bologna, ebbe un ruolo di rilievo nel concilio Vaticano II, ne fu un aperto animatore e fu presidente del *Consiglio per l’applicazione della costituzione sulla liturgia* (1964-1970). Membro della commissione liturgica, attivo nel gruppo della “Chiesa dei poveri”, con la sua squadra di esperti (tra questi Giuseppe Dossetti) aveva ricoperto il compito di Moderatore del concilio e di membro della Commissione coordinatrice. Il volume di Matteo Donati indaga sull’apporto offerto dal Card. Giacomo Lercaro alla produzione del magistero del Vaticano II. Attraverso un’analisi dei suoi discorsi, attingendo anche a materiale inedito, l’Autore compie una approfondita analisi degli interventi del Card. Giacomo Lercaro pronunciati in concilio durante le quattro sessioni (1962-1965), facendo rivivere al lettore il cammino laborioso compiuto dai padri conciliari per dare attuazione all’“aggiornamento” chiesto da Giovanni XXIII.

L'opera si articola in tre parti. Nella prima parte (55-131) viene presentata la figura del Card. Giacomo Lercaro: contesto storico, vita, pensiero ed attività pastorali antecedenti il concilio Vaticano II. La personalità del Lercaro si rivela, subito, dinamica e aperta agli stimoli ecclesiali e sociali dell'epoca. La parte seconda, la più ampia (133-434) raccoglie gli interventi del Lercaro al concilio. L'ordine è quello dei principali temi confluiti nei documenti conciliari fondamentali: la liturgia, la Chiesa, il ministero episcopale, il ministero sacerdotale, il rapporto della Chiesa con il mondo, le Chiese orientali, i rapporti con il popolo ebraico. La parte terza (435-491) è la più impegnativa e la più originale. L'Autore offre una interpretazione sintetica e prospettica degli interventi di Lercaro al concilio, in particolare come egli abbia colto e declinato il Mistero di Cristo e della Chiesa attraverso la mediazione sacramentale. A giudizio del Donati *mistero di Cristo, Chiesa e mediazione sacramentale* sono gli assi portanti degli interventi del Card. Lercaro al concilio, i principi che innervano la sua concezione teologica. Nei suoi interventi il vescovo di Bologna si sforza di mettere in luce la profonda connessione tra il Cristo, la Chiesa e l'Eucarista. Tale connessione, afferma il Donati, non è solo nell'ordine della causalità, c'è di più: il Cristo agisce nella Chiesa e per mezzo della Chiesa principalmente attraverso la liturgia e attraverso quello che il Lercaro qualifica come "il mistero della povertà" della Chiesa. La Chiesa è chiamata a farsi povera a imitazione di Cristo, che da ricco che era si fece povero (*Fil* 2,4-11). «Questi principi teologici» – scrive il Donati – «possono essere considerati una delle eredità più preziose che Lercaro ci ha lasciato con i suoi interventi nell'assemblea conciliare» (493).

Nell'Appendice (495-547) sono riportati alcuni interventi del cardinal Lercaro durante le quattro sessioni conciliari, in particolare quelli riguardanti la liturgia, la Chiesa e la povertà, il mistero di Cristo nella Chiesa, la collegialità e la riforma della curia romana, la Chiesa cattolica e il popolo ebraico, la Chiesa cattolica e le Chiese orientali, la Chiesa nel mondo, Chiesa e cultura, il servizio ministeriale e la povertà, la Chiesa e la pace.

Il saggio di Matteo Donati costituisce un apporto importante, documentato e disteso su due versanti. Il primo versante è la conoscenza e la comprensione del contributo del Card. Lercaro alla produzione teologica del concilio Vaticano II, il secondo è la proposta, elaborata dallo stesso Donati, di una chiave di lettura dell'evento conciliare. Egli invita a leggere il concilio a partire dai principi teologici che strutturano il pensiero di Lercaro. Proposta interessante, da inquadrare nelle regole universalmente valide dell'ermeneutica teologica.

*Agostino Montan*

A.M. GRANDE, *Aportes argentinos a la Teología pastoral y a la nueva evangelización*, Agape Libros, Buenos Aires 2011, 992 p.

Il volume è la tesi dottorale di un ex-alunno del Pontificio Istituto Pastorale *Redemptor hominis* della Pontificia Università Lateranense. Conseguita la licenza nella nostra Facoltà di Teologia con una ricerca su *La parrocchia come comunità missionaria. Nuove prospettive alla luce dei documenti della Chiesa Latinoamericana* (anno 1966), A. M. Grande coronò i suoi studi presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Cattolica Argentina nel 2010 con il poderoso volume che presentiamo. La ricerca è in continuità con quella di licenza svolta all'Università Lateranense, con attenzione prevalente alla nuova evangelizzazione. Filo conduttore della tesi dottorale è l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975) del Papa Paolo VI e la sua recezione nei documenti dell'episcopato argentino, testi studiati nelle prime due parti del volume, in tre momenti cronologicamente distinti (1974-1982, 1983-1994, 1995-2010). Tra i contributi argentini alla teologia pastorale l'Autore presenta, nella parte terza, l'opera di tre studiosi pastoralisti, molto uniti tra loro per la linea di pensiero, ma anche per le frequenti collaborazioni: Luis Gera (483-590), Gerardo Farrell (591-650), Juan Carlos Scannone (651-731). Originale è la parte quarta del volume. Propone una sistematizzazione dei nuclei tematici teologico-pastorali soggiacenti al vasto materiale esaminato nelle prime tre parti. La trattazione riguarda la comprensione dell'azione pastorale e dei suoi elementi costitutivi. Il capitolo sui nuovi evangelizzatori indica i laici come protagonisti dell'evangelizzazione, tema, questo, molto caro a Giovanni Paolo II. Vasta e tutta argentina, o comunque di lingua spagnola, ad eccezione di una o due opere, la bibliografia utilizzata. L'opera, attraverso percorsi molteplici – magistero e autori – offre una buona sintesi di teologia pastorale orientata alla nuova evangelizzazione.

Agostino Montan

M.M. MAZZIA, *Gli atti amministrativi generali nel Codice di diritto canonico*, LAS, Roma 2010, 214 p.

Il volume ha uno scopo preciso: «cogliere, attraverso un'attenta e minuziosa ricerca, le linee essenziali degli atti amministrativi generali nel diritto canonico e di farne un'esposizione dettagliata» (5). L'obiettivo viene raggiunto studiando innanzitutto, nella parte I, gli atti amministrativi generali come disciplinati nel motu proprio *Cum Iuris Canonici*, del 15 settembre

1917, con il quale Benedetto XV istituiva la Commissione per l'interpretazione autentica del Codice del 1917 e contemporaneamente dettava norme sugli atti amministrativi generali (*nova Decreta Generalia, Instructiones*: cf. *AAS* 9 [1917] 475 e *LE* I, 53, 90). Va segnalato che il Codice del 1917 non trattava degli atti amministrativi generali. L'Autrice studia successivamente i lavori della Commissione incaricata della revisione del Codice abrogato, fino alla stesura definitiva del Titolo III del Libro I del Codice vigente (*Decreti generali e istruzioni*) e alla sua introduzione nella legislazione ecclesiastica. La ricerca storica consente alla Mazzia di mettere in luce come già ai tempi di Benedetto XV e sotto la vigenza del Codice del 1917, il *decreto generale* fosse utilizzato moltissimo dalle Congregazioni della Curia Romana, soprattutto per introdurre nuove leggi. Il fenomeno aveva dato luogo ad abusi a tal punto che si ritenne opportuno regolarne l'uso con norme fortemente restrittive. Anche le *istruzioni*, molto usate per l'applicazione della legge, venivano impiegate, a volte, per innovare in determinate materie, per dare interpretazioni autentiche e, addirittura, per apportare modifiche al Codice. La Commissione incaricata della revisione del Codice ebbe modo di ordinare e organizzare l'intera materia con norme che hanno una importanza fondamentale per tutto il Codice e per la certezza del diritto.

Nella parte II, la più ampia (71-185), l'Autrice compie uno studio sistematico degli atti amministrativi generali come disciplinati nel Codice vigente. Vengono esposti in maniera dettagliata i canoni riguardanti i *decreti generali legislativi* (cann. 29-30; il riferimento all'art. 18 della *Pastor bonus* era d'obbligo: 88-89), i *decreti generali esecutivi* (can. 33), le *istruzioni* (can. 34, §§ 1-3: concetto nuovo nel Codice vigente, ma già presente nella prassi e avvicinabile al concetto civilistico di "circolare"). Un apposito capitolo è dedicato all'esame della *correlazione* che si può stabilire tra gli atti amministrativi – generali e singolari – disciplinati dal Codice (129-144). L'ultimo capitolo presenta in maniera ragionata gli atti amministrativi generali emanati dai dicasteri della Curia Romana e dalla Conferenza Episcopale Italiana, a partire dalla promulgazione del Codice vigente (1983) fino all'anno 2010, anno di pubblicazione del volume. L'ordine è cronologico e i documenti sono distinti in decreti generali legislativi (148-155; 175-179), decreti generali esecutivi (156-161; 179-180), istruzioni (161-175; 180-181). Nei confronti dell'operato del Legislatore l'Autrice giunge alla seguente conclusione: «Abbiamo potuto constatare che nella generalità dei casi ci si è attenuti alle norme del Codice. Riteniamo, comunque, che una maggior attenzione agli aspetti formali non sarebbe da disprezzare, ma al contrario, di fronte alle multiformi espressioni della vita pratica del diritto della Chiesa, risulterebbe di sicuro beneficio alla finalità ultima per la quale il diritto della Chiesa è posto» (184). Il beneficio,

aggiungiamo noi, sarebbe non solo per «la finalità ultima per la quale il diritto esiste nella Chiesa», ma anche immediato, per la certezza delle fonti e per la determinazione del loro valore gerarchico.

Lo studio di Maria Maddalena Mazzia merita attenzione per la linearità della sua impostazione, per la corretta analisi dei canoni, per l'attenzione critica alla dottrina (cf. i titoli dove si riportano i *Commenti degli Autori*). Segnaliamo la dedica del volume: «A Don Pier Giorgio Marcuzzi maestro di diritto, maestro di vita». Anche a noi piace ricordare così il collega don Marcuzzi: studioso serio e di valore, ricco di umanità cordiale e schietta.

*Agostino Montan*

J. PUDUMAI DOSS – M. GRAULICH (edd.), *Iustitiam et iudicium facere. Scritti in onore del Prof. Don Sabino Ardito SDB*, LAS, Roma 2011, 236 p.

Come indicato nel sottotitolo il volume raccoglie scritti pubblicati in onore di p. Sabino Ardito SDB, da parte di professori e amici della Facoltà di Diritto Canonico dell'Università Pontificia Salesiana, dove il noto canonista per circa trent'anni ha svolto l'attività come Professore e come Decano. L'emeritato del Prof. Ardito diviene occasione per esprimere apprezzamento e ringraziamento con una significativa miscellanea.

Dei dieci contributi che compongono il volume, otto riguardano il diritto matrimoniale, uno verte sulla nuova *Lex propria* del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica promulgata in *Acta Apostolicae Sedis* il 1 agosto 2008 e uno indaga sulla responsabilità civile dell'educatore. Resta difficile riassumere una così vasta quantità di contributi nel breve spazio di una presentazione. Ogni tema è a sé ed è liberamente sviluppato da ogni Autore. Riteniamo utile per i nostri lettori riportare di seguito i titoli dei temi, con qualche brevissima annotazione.

I primi due contributi sono generali e storici sul matrimonio e sulla famiglia: P. Paoletti, *Il sacramento del matrimonio nella dottrina del Papa Adriano VI* (15-31); M. Pitterová, *La parità tra i coniugi. Sviluppi del Magistero sulla posizione della donna all'interno della famiglia* (33-48). Nel secondo saggio sono giustamente messe in luce due novità progressivamente emerse nel magistero: l'attenzione all'impegno della donna al di fuori della famiglia e l'introduzione della "problematica maschile" nelle considerazioni sulla famiglia.

Il Prof. L. Sabbarese, autore del terzo contributo, indaga sul significato del can. 1112 sull'assistenza del matrimonio da parte dei laici: *I laici "testi*

qualificati” per assistere al matrimonio. *Aspetti storici, interpretativi e applicativi* (49-65). L’Autore trascura sia le obiezioni storico-teologiche sollevate nei confronti della scelta compiuta dal Legislatore Latino, sia la diversa prassi delle Chiese Orientali.

Muovendo dal diritto dei fedeli ad essere immuni da ogni coercizione nella scelta del loro stato di vita (can 219), il Prof. J. Pudumai Doss studia, nel quarto contributo, il soggetto e l’oggetto di tale diritto esaminandone le applicazioni: *“Immuni da costrizione”. Alcune applicazioni del can. 219* (67-103). Le applicazioni riguardano i vari stati di vita e la conclusione è: ogni scelta di vita deve avvenire solo nella libertà.

Seguono due contributi che delineano due protagonisti della causa di nullità matrimoniale: l’avvocato e il difensore del vincolo: S. Ridella, *Riflessioni circa il rilievo pastorale dell’attività dell’avvocato nelle cause di nullità del matrimonio* (105-122); D. Albornoz Pavišić, *Il silenzio del difensore del vincolo nella fase di discussione della causa. Conseguenze processuali* (123-135). Il mancato intervento del difensore del vincolo non ha rilevanza né sulla sentenza di prima istanza né sulla ammissione della causa, in seconda istanza, all’esame ordinario.

La Prof.ssa M.V. Hernández Rodríguez, nel suo contributo *Il diritto naturale, fondamento delle sentenze di dichiarazione di nullità matrimoniale coram Ardito* (137-164), indaga come il diritto naturale nelle sentenze *coram Ardito* si ponga come fondamento e criterio di giustizia dell’obbligatorietà delle norme positive. La normativa sulle cauzioni richieste in alcuni procedimenti matrimoniali è studiata dal Prof. M. Graulich, nel suo contributo *Le garanzie o “cauzioni” nel contesto del matrimonio misto e dello scioglimento del matrimonio in favorem fidei* (165-188). La concezione positivistica delle norme prevale sulle implicanze dottrinali e pastorali, pressoché assenti. Il penultimo contributo è dell’avvocato C. Gullo e si intitola: *Il giusto processo amministrativo ed il rigetto e limine del ricorso alla c.d. Sectio altera del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (artt. 73-74 NSTSA)* (189-204).

Conclude la raccolta lo studio del Prof. A. Farina, *La responsabilità civile dell’educatore. Un confronto con la responsabilità dei sorveglianti, precettori e genitori* (205-227). Materia delicata, non solo perché il codice civile italiano non fa alcun riferimento alla figura dell’educatore in quanto tale e perciò, per definirla giuridicamente, si ricorre all’analogia, ma soprattutto perché, asserisce l’Autore, urge una normativa che oltre all’educatore faccia riferimento ai nuovi concetti di educazione e di comunità educativa.

Ci associamo alla Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Salesiana di Roma nell’esprimere felicitazioni e auguri, stima e amicizia al

Prof. Sabino Ardito per i suoi settant'anni e per il contributo dato all'«agire con giustizia e diritto» (*Gen* 18,19).

*Agostino Montan*

S. RIDELLA, *La valida alienazione dei beni ecclesiastici. Uno studio a partire dai cann. 1291-1292 CIC*, LAS, Roma 2010, 276 p.

Il volume che presentiamo fa parte delle pubblicazioni della Facoltà di Diritto Canonico dell'Università Pontificia Salesiana. È il n. 4 di una collana che si va sempre più qualificando per il metodo e nei contenuti.

Il presente lavoro è dedicato al tema dell'alienazione dei beni ecclesiastici e il suo scopo principale è quello di «formulare alcune riflessioni a partire dai cann. 1291-1292 del vigente *Codex Iuris Canonici* e dal ruolo che essi svolgono nel diritto patrimoniale canonico» (*Introduzione*, 7). La trattazione è principalmente canonistica ma, data la materia strettamente connessa con la normativa civilistica, la ricerca giunge a toccare aspetti molteplici di carattere sia generale (a quali condizioni è consentita la *canonizzazione* delle leggi civili: can. 22 CIC) sia specifico (confronti con la normativa promulgata per le Chiese d'Oriente e con quella presente nelle fonti civilistiche nei sistemi di *civil law* e di *common law*). Va inoltre specificato che l'attenzione dell'Autore è concentrata essenzialmente su quella parte di beni che risultano appartenenti al patrimonio stabile delle persone giuridiche ecclesiastiche pubbliche.

Il lavoro si presenta articolato su sei capitoli, così strutturati. Nei primi due capitoli vengono studiate le fonti nelle quali affonda le radici la normativa vigente. Dopo un rapido *excursus* sull'evoluzione storica della normativa canonica sull'alienazione, l'Autore studia il Codice del 1917 (cann. 1530-1532) e le fonti apparse successivamente. Per queste ultime, l'esposizione è limitata ad una breve descrizione dei diversi documenti mettendo in luce le peculiarità di ciascuna fonte in relazione alla disposizione codiciale che ha contribuito a creare.

I capitoli terzo e quarto sono dedicati ai cann. 1291-1292 del Codice vigente. Dopo alcune considerazioni generali sull'alienazione e sulla normativa codiciale che la regola, l'Autore esamina dettagliatamente i cann. 1291-1292, presentando un commento che mette in luce i punti più importanti del sistema dei controlli canonici che presiedono all'alienazione. A tale trattazione fanno seguito due paragrafi dedicati alle norme stabilite per la liceità dell'alienazione e alla procedura per ottenere la licenza. A complemento, sono esaminati i cann. 127, 638 § 3, 1377 e 1715 §2 del Codice latino tutti strettamente con-

nessi con i cann. 1291-1292. Da ultimo sono presi in considerazione, sempre in materia di alienazione, la normativa della Conferenza Episcopale Italiana contenuta nell'*Istruzione in materia amministrativa* (art. 51-83: 63-64) e quella del *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, cann. 1034, 1035-1038, 1039-1042.

Il capitolo quinto affronta il tema dei modi dell'alienazione. Approfondite due questioni preliminari – la *canonizzazione della legge civile* e i *contratti in genere* come intesi nell'ambito del *ius romanum*, del diritto civile moderno di tradizione romano-germanica (*civil law*), del *ius canonicum* e del *common law* – l'Autore studia i diversi contratti che integrano *in vari modi* i requisiti dell'alienazione. Le fattispecie negoziali studiate sono: la compravendita, la donazione, l'enfiteusi, la permuta, il *trust*, la società, il *factoring*, il *forfeiting*, il mutuo, la transazione e la *datio in solutum*, i contratti di borsa.

Il sesto e ultimo capitolo prende in esame i casi di alienazione invalida dal punto di vista canonico e la sua rilevanza civile. Sono considerati il processo contenzioso e quello penale, ai quali si aggiunge un accenno ai procedimenti amministrativi canonici. L'Autore esamina poi la rilevanza civile dei controlli canonici nell'ambito dell'ordinamento italiano.

Nelle *Note conclusive* sono sviluppati un rapido confronto tra la disciplina vigente e quella del Codice abrogato (secondo l'Autore «non si riscontrano cambiamenti di rilievo») e una rapida ripresa della questione della possibilità che sia attribuita efficacia civile alle sentenze ecclesiastiche in materia di alienazione di beni ecclesiastici (secondo l'Autore è possibile equiparando la sentenza all'arbitrato civile).

La ricerca di Stefano Ridella è lineare, precisa, prudente nelle conclusioni, sempre documentate e sicure. L'attenzione alla storia e la comparazione tra i diversi sistemi giuridici fanno sì che l'Autore non ricada in quel “positivismo giuridico” che ogni giorno di più riaffiora negli studi canonistici.

*Agostino Montan*

G. SCIACCA, *La giurisdizione nella Basilica Vaticana. Costituzioni e riforme legislative*, LEV, Città del Vaticano 2010, 146 p.

Recenti interventi normativi riguardanti il Vicariato Vaticano (comprende lo Stato della Città del Vaticano, la Basilica di S. Pietro, le Parrocchie di S. Anna e di S. Pietro, l'Arciprete della Basilica Vaticana, il Capitolo dei canonici e altri soggetti) hanno inciso notevolmente sull'intera struttura e sui diversi soggetti che la compongono. In particolare, Giovanni Paolo II con il

Chirografo datato 14 gennaio 1991 (*LE VIII*, n. 5411, col. 12025), ha rivisto la struttura del Vicariato Vaticano affidando la cura spirituale nello Stato della Città del Vaticano all'Arciprete *pro tempore* della Basilica Vaticana, il quale è diventato così anche Vicario Generale per la Città del Vaticano e per le Ville Pontificie di Castel Gandolfo. Con lo stesso Chirografo il Papa sopprimeva l'ufficio di Sacrista della Casa Pontificia attribuendo le sue mansioni al Maestro delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice e trasferiva la giurisdizione sul Palazzo Pontificio Lateranense al Cardinale Vicario Generale per Roma. Stabiliva, inoltre, che la cura pastorale della parrocchia di Sant'Anna in Vaticano doveva rimanere affidata ai Religiosi dell'Ordine di Sant'Agostino. Con *Nota* del 15 dicembre 1992, il Card. Segretario di Stato comunicava al Card. Arciprete di S. Pietro che la Parrocchia di S. Pietro, pur non essendo più unita al Capitolo della Basilica Vaticana, continuava ad essere un ente appartenente a pieno diritto al complesso organismo della Basilica. Veniva fatto obbligo al Capitolo della Basilica di S. Pietro di far avere all'amministrazione parrocchiale della Parrocchia di S. Pietro, tutti i mezzi necessari per lo svolgimento della cura d'anime. In riferimento al Capitolo dei canonici della Basilica di S. Pietro, gli *Statuta* promulgati il 23 maggio 1999, riconducevano lo stesso Capitolo al suo *munus* fondamentale, «assolvere alle funzioni liturgiche più solenni nella chiesa cattedrale» (can. 503).

Il volume che segnaliamo approfondisce il delimitato tema della *giurisdizione* nella Basilica Vaticana. Si articola in due parti. Nella prima parte, Mons. Giuseppe Sciacca, alla data della pubblicazione del volume *Uditore di Rota*, studia l'iter storico-giuridico della giurisdizione nella Basilica Vaticana con grande rigore metodologico in costante dialogo con i documenti legislativi che via via sono stati emanati. Nella seconda parte sono riportati tre documenti fondamentali: 1) la costituzione apostolica *Quoties in Beati Petri*, del 5 febbraio 1938, con la quale il Papa Pio XI promulgava la nuova legislazione della Basilica di San Pietro; 2) i *Capita constitutionum sacrosanctae Basilicae Principis Apostolorum*, del 5 febbraio 1938, sempre del Papa Pio XI, contenenti, in pratica, un *breve compendium* delle varie disposizioni e dei decreti con cui nel corso dei secoli i Pontefici hanno governato non solo il Capitolo, ma anche tutto il clero della Basilica Vaticana; 3) il testo degli *Statuta Capituli Basilicae Patriarchalis Sancti Petri in Vaticano*, emanati da Giovanni Paolo II il 23 maggio 1999, che disciplinano l'attività liturgica dei canonici.

Lo studio di Mons. Sciacca merita attenzione. Tracciato un sintetico *excursus* storico sul clero della Basilica di San Pietro e la sua strutturazione dalle origini fino ai nostri anni, l'Autore approfondisce la *iurisdictio* dell'Arciprete sulla Basilica di San Pietro, definendone la natura e descrivendone le competenze. Si tratta di una giurisdizione vicaria, ordinaria, *privilegiata*, circoscritta

alle questioni spirituali, priva di potestà legislativa e giudiziale, delimitata per quanto riguarda l'ambito esecutivo. Altro punto approfondito sono le funzioni del Capitolo. Secondo Mons. Sciacca nella gestione complessiva della Basilica «il Capitolo gode di una qualche responsabilità operativa, in sinergia con la Fabbrica di San Pietro» (cf. *Pastor Bonus*, art. 192) e pertanto, conclude, deve essere riconosciuta la sua soggettività nei confronti della stessa Basilica Vaticana.

*Agostino Montan*

R. ZAS FRIZ DE COL, *Il presbitero religioso nella Chiesa. Saggio storico-teologico d'interpretazione*, EDB, Bologna 2010, 99 p.

A partire dal concilio Vaticano II il ministero presbiterale ha conosciuto progressivamente una profonda destabilizzazione dovuta da una parte alla nuova concezione del ministero episcopale, dall'altra all'accentuazione della partecipazione dei laici alla missione della Chiesa. Per molti presbiteri ne è derivata una crisi di identità, non ancora del tutto superata. A questa crisi, che ha coinvolto in primo luogo i presbiteri diocesani, non sono rimasti estranei i presbiteri religiosi. Alla figura del presbitero religioso i documenti del magistero hanno prestato pochissima attenzione e negli istituti religiosi il tema è stato inglobato, più o meno esplicitamente, nella trattazione del carisma della vita religiosa. Il volume che presentiamo si colloca all'interno di questa precisa e delimitata problematica: l'identità del presbitero religioso nella Chiesa, la sua differenza con il presbitero diocesano, il rapporto tra il carisma religioso specifico e il sacramento dell'ordine nel grado del presbiterato.

L'Autore è un gesuita, presbitero della Compagnia di Gesù, docente di teologia spirituale nella Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione San Luigi. Il volume raccoglie una serie di articoli già scritti dall'Autore, ma ora ripresi e rivisti con l'intento di offrire una rielaborazione coerente e una formulazione chiara e completa della ricerca sul presbitero religioso sviluppata nel corso degli anni. L'ultimo capitolo contiene un commento del documento della CEI sulla formazione del presbitero diocesano in Italia (2007) visto dal punto di vista del presbitero religioso.

Il contenuto del libro si articola in quattro capitoli. Nel primo si prende atto della letteratura che riguarda il ministero ordinato e la vita consacrata durante il post-concilio Vaticano II; nel secondo si chiarisce lo sviluppo storico della figura del presbitero religioso nella Chiesa; nel terzo, si offre una riflessione teologica sul ministero ordinato e il carisma della vita religiosa,

in rapporto all'attuale teologia del ministero ordinato; nel quarto capitolo si verifica l'apparato critico sviluppato nei capitoli precedenti, analizzando l'ultimo documento della Conferenza Episcopale Italiana sulla formazione del presbitero in Italia.

La letteratura sul tema studiato dal prof. Rossano Zas Friz De Col è scarna. Il nostro Autore nel suo studio raccoglie i dati principali, fino alle posizioni più recenti, quelle del Castellucci e del Card. De Paolis. Le conclusioni rimangono aperte e, per taluni aspetti, problematiche (62-64, 83, 95). Merito del volume del prof. Zas Friz De Col è mostrare l'unità sacramentale del secondo grado del sacramento dell'ordine, rispettando le differenze che derivano dai carismi ecclesiali riconosciuti dalla stessa Chiesa.

*Agostino Montan*



## **LIBRI RICEVUTI**



- G. Allegro, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2010.
- I. Baldermann – C. Westermann – G. Gloege, *Introduzione alle Scritture. Interpretazione e temi teologici*, EDB, Bologna 2011.
- A. Buckenmaier, *Abramo – Padre dei credenti. Una Biografia della fede*, Marietti 1820, Genova-Milano 2011.
- M. Carpinello, *Bernardo d'Aosta. Alle origini di una millenaria tradizione di accoglienza*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010.
- F.A. Castro Perez, *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del concilio Vaticano II*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.
- P. Ciardella – M. Gronchi, *Le differenze*, Paoline, Milano 2011.
- V. Ciarocchi, *Psallite sapienter. Musica, liturgia e catechesi in dialogo per l'animazione liturgico-musicale*, EDAS, Messina 2011.
- M. Codina, *Donde vive la libertad. Una lectura de Romano Guardini*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011.
- M.G. Colucci, *Abitazione di Dio. Conservazione dell'Eucaristia e culto eucaristico extra Missam: percorso storico-giuridico, spetti critici e nuove prospettive*, EDI, Napoli 2011.
- L. Crippa, *Magistero e monastero. Avvio allo studio del recente magistero pontificio sul monachesimo benedettino*, EDI, Napoli 2011.
- A. Dal Pozzolo, *La fede tra estetica, etica ed estatica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.
- A. Diriar, *Ses frontières sont la charité. L'Eglise Corps du Christ et Lumen Gentium*, Lethielleux, Paris 2011.
- A.O. Fernández, *El siervo de Dios Pbro. Luis María Etcheverry Boneo. Infancia y juventud (1917-1943)*, Ediciones Servidoras – Asociación Cristo Sacerdote, Buenos Aires 2011.

- P. Florenskij, *Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*, SE, Milano 2012.
- A.M. Grande, *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la nueva evangelización*, Agape Libros, Buenos Aires 2011.
- G. Guglielmi, *B. J.F. Lonergan. Tra tomismo e filosofie contemporanee. Coscienza, significato e linguaggio*, EDI, Napoli 2011.
- P. Lombard, *Les quatre livres des Sentences. Premier livre*, Cerf, Paris 2012.
- P. Martinelli, *La teologia spirituale oggi. Identità e missione*, EDB, Bologna 2012.
- M. Pellerey, *Il sistema universitario italiano nel contesto europeo*, LAS, Roma 2011.
- G.M. Salvati, *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano. Terza edizione rivista e ampliata*, EDI, Napoli 2011.
- Ch. Schwöbel, *Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- A.A. Scurato Frasson, *Uniti per amare*, EDI, Napoli 2010.
- M. Signore – L. Cucurachi (edd.), *Libertà e laicità*, Cleup, Padova 2011.
- G. Spirito – E. Rimoli, *Figli nel Figlio. San Giuseppe nella spiritualità francescana*, Porziuncola, Assisi (PG) 2012.
- A. Stagnitta, *L'anima e i suoi prodotti. Da Darwin giurassico a Platone celeste*, EDI, Napoli 2011.
- R. Tamani, *Corso di morale fondamentale*, Cittadella, Assisi (PG) 2012.
- N. Valentini, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Paoline, Milano 2012.
- M. Vetö (ed.), *Philosophie, théologie, littérature. Hommage à Xavier Tilliette, SJ, pour ses quatre-vingt-dix ans*, Peeters, Louvain 2011.

## **INDICE**



**Articoli**

- MARINA ALFANO – ROSOLINO BUCCHERI, *Oltre la razionalità scientifica. Contributo al dialogo fra scienza e fede* 245  
 1. Premessa, 245 – 2. Come il realismo scientifico ha scoperto i propri limiti, 247 – 3. Un armonico contrasto a favore del “Terzo”, 257 – 4. Accordo per una “Terza Navigazione”, 262 – Summary, 265
- MARIA BENEDETTA SELENE ZORZI, *Dal turbamento interiore stoico alle tentazioni cristiane: teorie cognitive e neocognitive su emozioni e vizi capitali* 267  
 I Parte. Teoria e terapia stoica dell’agitazione emotiva, 268 – 1. Passioni e filosofia: un binomio disgiuntivo?, 268 – 2. Problematica della terminologia: “emozione”, 271 – 3. Natura delle emozioni, 272 – 4. Struttura dell’emozione, 275 – 5. Definizione di emozione, 276 – 6. Giudizi e reazioni fisiche, 278 – 7. Classificazione dell’emozione, 280 – 8. Le emozioni buone, 281 – 9. Terapia delle emozioni, 282 – 10. Prevenzione, 285 – 11. Gradi della malattia, 286 – 12. Obiezioni, 287 – 13. Emozioni preliminari e neuroscienze, 287 – II Parte. Passaggio ai cristiani, 289 – 1. Origine: dalle emozioni ai pensieri cattivi, 291 – 2. Evagrio Pontico: gli otto spiriti della malvagità, 291 – 3. Da Cassiano a Gregorio Magno: codificazione dei vizi capitali, 297 – 4. Agostino e la disposizione originaria al male, 302 – 5. Tommaso: vizi maschili e femminili?, 306 – III Parte. Una teoria neocognitivista: M. Nussbaum e l’intelligenza delle emozioni, 309 – Summary, 312
- MICHAEL FUSS, *In the infinite ocean of God. Elements for a theology of religions in the Encyclical Dominum et vivificantem* 313  
 1. The theological situation of religions, 316 – 2. Religions in the heart of *Dominum et Vivificantem*, 321 – 2.1. New Advent and New Age, 323 – 3. The Holy Spirit at the “heart” of religions, 326 – 3.1. The Trinitarian dimension, 326 – 3.2. The mystical core of a theology of religions, 327 – 3.3. Sin against the Spirit, 329 – Convergence, 334 – Summary, 338

- JAE-SUK LEE, *Sapienza nel Confucianesimo* 339  
 1. Sapienza è conoscenza del “Decreto del Cielo”, 341 – 2. La Sapienza incontra l’amore nella natura umana e nell’ecosistema cosmico, 344 – 2.1. Sapienza, 344 – 2.2. *Ren* (amore ossia carità), 348 – 3. La sapienza nella politica, 354 – Summary, 361
- ANGELA MARIA LUPO, *L’uomo biblico dinanzi al mistero del nascondimento di Dio* 363  
 Premessa, 363 – 1. Il mistero del nascondimento di Dio, 364 – 2. «Veramente tu sei un Dio che si nasconde» (*Is* 45,15), 366 – 3. «Il tuo volto, Signore, io cerco» (*Sal* 27), 368 – 3.1. «Quando vedrò il volto di Dio?» (*Sal* 42-43), 369 – 4. Dio nasconde il suo volto, 372 – 4.1. Appello a Dio nei Salmi, 373 – 4.1.1. «Perché nascondi il tuo volto?» (*Sal* 44; 88), 374 – 4.1.2. «Fino a quando?» (*Sal* 13), 376 – 4.1.3. «Perché ci hai dimenticato?», 377 – 4.2 Il motivo del nascondimento nei libri profetici, 380 – 5. Nascondimento e silenzio di Dio, 382 – 5.1. Una voce di silenzio sottile (*IRe* 19,9-18), 383 – 5.2. Denuncia e condanna del peccato, 385 – 6. Nascondimento e lontananza di Dio, 388 – 7. Ester, il libro del Dio nascosto, 389 – Conclusione, 390 – Summary, 391
- RICCARDO FERRI, *Eucharist as sacramentum caritatis and witness to love according to Thomas Aquinas* 393  
 1. *Sacramentum caritatis* and Christ’s passion, 395 – 2. *Sacramentum caritatis* and transubstantiation, 398 – 3. *Sacramentum caritatis*, Christian charity and martyrdom, 400 – Conclusion, 404 – Summary, 404
- ALEJANDRO BERTOLINI, *Aportes para una ontología trinitaria de la intersubjetividad: la síntesis de E. Stein* 407  
 Introducción, 407 – 1. Individuación, Trinidad y relación, 409 – 1.1. La forma vacía: a la base de la singularidad, 410 – 1.2. La intimidad trina: matriz arquetípica de la individuación y de la intersubjetividad, 413 – 2. La reciprocidad ontológica: el corazón del *Ego sum*, 419 – 2.1. La metafísica del Éxodo en clave dialogal, 419 – 2.2. La relación introyectada en la sustancia, 422 – 2.3. Declinar la realidad trinitariamente, 425 – 3. Analogía psicológica en clave intersubjetiva, 428 – 3.1. De-

construcción y nuevo montaje: el amor como principio rector, 429 – 3.2. La confirmación que genera o constata el cambio: la antropología diferencial, 437 – 3.3. El Amor individuante, o la Comunidad que personaliza, 440 – Conclusión, 445 – Summary, 446

## Recensioni

449

L. BIANCHI, *Monasteri icona del mondo celeste. La teologia spirituale di Gregorio Palamas*. Prefazione di I. Spiteris, (Roberto Nardin), 451 – PH. CAPELLE-DUMONT, *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger* (Antonio Sabetta), 455 – D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*. Presentazione di Sua Em.za il Card. Joseph Ratzinger, a cura di G. Sciacca (Agostino Montan), 460 – P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*. Traduzione di P. Modesto, riveduta da R. Zupan e curata da N. Valentini; P.A. FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Traducción y edición de F.J. López Sáez (Lubomir Žak), 462 – P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*. Traduzione di C. Zonghetti, a cura di N. Valentini; P.A. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*. Traduzione e cura di A. Maccioni (revisione di G. Perugini) (Lubomir Žak), 467 – P. SCHIAVONE, *Il discernimento. Teoria e prassi*. Prefazione del card. S. De Giorgi. Presentazione di J.A. Gonzalez (Eva Carlota Rava), 474.

## Segnalazioni

481

M. CARPINELLO, *Bernardo d'Aosta. Alle origini di una millenaria tradizione di accoglienza* (Roberto Nardin), 483 – P. CIARDELLA - A. MONTAN (edd.), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche, prospettive* (Lubomir Žak), 484 – COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il cambiamento demografico. Rapporto-proposta sul futuro dell'Italia* (Pier Angelo Iacobelli), 485 – V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*. Nuova

edizione aggiornata e integrata a cura di A. Perlasca (Agostino Montan), 486 – M. DONATI, *Il sogno di una Chiesa. Gli interventi al Concilio Vaticano II del Cardinale Giacomo Lercaro*. Presentazione di F. Lambiasi. Prefazione di P. Coda (Agostino Montan), 487 – A.M. GRANDE, *Aportes argentinos a la Teología pastoral y a la nueva evangelización* (Agostino Montan), 489 – M.M. MAZZIA, *Gli atti amministrativi generali nel Codice di diritto canonico* (Agostino Montan), 489 – J. PUDUMAI DOSS - M. GRAULICH (edd.), *Iustitiam et iudicium facere. Scritti in onore del Prof. Don Sabino Ardito SDB* (Agostino Montan), 491 – S. RIDELLA, *La valida alienazione dei beni ecclesiastici. Uno studio a partire dai cann. 1291-1292 CIC* (Agostino Montan), 493 – G. SCIACCA, *La giurisdizione nella Basilica Vaticana. Costituzioni e riforme legislative* (Agostino Montan), 494 – R. ZAS FRIZ DE COL, *Il presbitero religioso nella Chiesa. Saggio storico-teologico d'interpretazione* (Agostino Montan), 496.

<b>Libri ricevuti</b>	499
<b>Indice</b>	503