



2013 | LXXIX | 2

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

G. RAVASI, Educazione e comunicazione

K. KOCH, Unità: illusione o promessa?

G.L. MÜLLER, Den Glauben denken

A. AMATO, Professare la fede

E. DE GAÁL, Divine Wisdom and Theology

L.M. DE PALMA, *La Pie postulatio voluntatis* di Pasquale II

A. ARKO, Between Literal and Allegorical Exegesis

R. TREMBLAY, Écologie et identité filiale

E. DAL COVOLO, A proposito di una pubblicazione recente

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
ANGELO LAMERI
GIUSEPPE LORIZIO
LUIGI MICHELE DE PALMA
ANTONIO PITTA
GIOVANNI TANGORRA
LUBOMIR ŽAK

Comitato di redazione

LUBOMIR ŽAK [DIRETTORE]
ROBERTO NARDIN [SEGRETARIO]
ANTONIO SABETTA [SEGRETARIO]
PHILIPPE CHENAUX
ROBERT DODARO
RICCARDO FERRI
ANTONIO PITTA

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

Quote 2013:

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.

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:

Le paiement de la tarif peut être effectué par les moyens suivantes:

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

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

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

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

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

international bank transfer (ref. IBAN)

avec virement bancaire international (ref. IBAN)

consignación bancaria internacional (ref. IBAN)

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT BPPIITRRXXX

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

ISBN ePUB 978-88-465-0919-2

ISBN PDF 978-88-465-0920-8

© COPYRIGHT 2013 – ISBN 978-88-465-0911-6

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

SOMMARIO

NICOLA CIOLA, <i>Bibbia e cultura</i>	377
Articoli	
GIANFRANCO RAVASI, <i>Educazione e comunicazione. Come crescere nella fede in Università</i>	383
KURT KOCH, <i>Unità: illusione o promessa? Aspetti ecumenici nell'anno della fede</i>	401
GERHARD LUDWIG MÜLLER, <i>Den Glauben denken</i>	419
ANGELO AMATO, <i>Professare la fede</i>	427
EMERY DE GAÁL, <i>Theology as lived Christian Discipleship: Joseph Ratzinger's contribution to a Vatican II understanding of the loci theologici</i>	435
LUIGI MICHELE DE PALMA, <i>La Pie postulatio voluntatis di Pasquale II in favore dell'ospedale di san Giovanni di Gerusalemme (1113)</i>	469
ALENKA ARKO, <i>Between literal and allegorical exegesis: the Cappadocian Fathers on Hexaemeron</i>	485
RÉAL TREMBLAY, <i>Écologie et identité filiale</i>	503
ENRICO DAL COVOLO, <i>Ilario di Poitiers: La Trinità. Nota a proposito di una pubblicazione recente</i>	515
Recensioni	525
Libri ricevuti	565
Indice	571

BIBBIA E CULTURA*

Nicola Ciola**

L'atto che in questo momento compiamo appartiene al genere degli atti formali della vita accademica di una Università. Ma oggi la *Laudatio* per il Cardinale Gianfranco Ravasi va ben al di là di una pura convenzionalità: sia per l'eccellenza, anzi l'eminenza della persona, già Professore di Sacra Scrittura alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, poi Prefetto della Biblioteca Ambrosiana di Milano e ora Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, sia poi soprattutto per l'abbondanza e ancor più per la qualità della sua varia produzione bibliografica, tenuto conto anche dell'impatto che i suoi interventi hanno sulla Chiesa e più in generale sulla società.

Volendo ravvisare i peculiari centri d'interesse che connotano la vita del Neo-Dottore, se ne possono trovare essenzialmente due, essi si individuano nel suo doppio interesse: per la Bibbia e per la cultura.

1. A parte gli studi specifici compiuti da giovane al Pontificio Istituto Biblico, egli ha scritto tre volumi di commento ai Salmi, che sono la cosa migliore prodotta in Italia sull'argomento, e che dal 1985 al 2008 ha conosciuto ben 10 edizioni. Ad esso si aggiungono i saporosi commenti al libro di Giobbe, al Cantico dei Cantici e a Qohelet, per non dire di altre innumerevoli sue presenze sia in collaborazioni varie, sia pure in rubriche su diversi periodici, che riguardano anche pagine e tematiche proprie del Nuovo Testamento o, più in generale, dell'intera Bibbia.

Si vede bene che il Nostro festeggiato ha fundamentalmente dedicato la sua vita alla Parola di Dio. E si può applicare a lui ciò che si legge nella *Mishnà*, là dove si riporta la sentenza di un rabbino che a proposito di questa

* *Laudatio* per il conferimento del Dottorato "*honoris causa*" in Teologia al Cardinale Gianfranco Ravasi da parte della Facoltà di S. Teologia della Pontificia Università Lateranense.

** Professore Ordinario di *Cristologia* e Decano, Facoltà di S. Teologia, PUL.

Parola si esprimeva così: «Girala e rigirala, poiché in essa c'è tutto. Contemplala, invecchiati e consumati in essa. Da essa non ti allontanare mai, poiché non c'è per te porzione migliore» (*Pirqé Abôt* 5,25).

Da un punto di vista cristiano potremmo integrare questa dichiarazione, citando un grande Dottore della Chiesa quale è san Gerolamo, patrono per antonomasia degli studiosi della Parola, che a proposito dei libri sacri così scrive in una sua lettera a Paolino di Nola: «Vivere in mezzo a questi libri, meditarli, non conoscere e non desiderare altro: non ti sembra che sia come abitare il Regno Celeste già qui su questa terra?» (*Epistola* 53,10).

Ebbene, l'impressione che si ricava dagli scritti di Ravasi è che davvero egli abbia fatto delle Scritture la delizia delle sue ricerche, scoprendo in esse quel miele della Sapienza, di cui si legge tanto in *Proverbi* 24,13-14, e che ritroviamo in *Ezechiele* a proposito del rotolo offerto dal Signore al profeta: «Io lo mangiai: fu per la mia bocca dolce come il miele» (3,3), come del resto si leggerà pure nell'Apocalisse a proposito del veggente Giovanni (cf. 10,9).

2. Ma c'è un secondo centro d'interesse che caratterizza la personalità del Card. Gianfranco Ravasi, ed è il collegamento da lui costantemente operato tra la Bibbia e la cultura contemporanea. Per riagganciarci ancora a Israele, che è la matrice storica del cristianesimo, troviamo nella tradizione rabbinica, a commento del testo di *Geremia* 23,29 che paragona la parola del Signore a un martello che frantuma la roccia, questo eloquente commento: «Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure ogni parola che usciva dalla bocca della Potenza si divideva in settanta lingue» (Talmùd Babilonese, *Shabbat* 88b; cf. *Sanhedrin* 34a). Il numero 70 è quello delle nazioni della terra secondo la tavola dei popoli elencati in *Genesi* 10, e allora è come dire che la Parola si fraziona indirizzandosi a tutti gli uomini. Ebbene, preoccupazione costante del Card. Ravasi è stata ed è quella della *comunicazione*. Egli si è trovato, come si dice, a “bucare lo schermo”, vale a dire a far passare il messaggio biblico-evangelico dalla sfera degli addetti ai lavori a quella della grande *audience* di lettori o ascoltatori di vario genere.

Secondo la celebre dichiarazione del critico letterario canadese Northrop Frye (1912-1991) nel suo saggio *Il grande codice* (Einaudi, Torino 1986; orig. ingl. 1982), diventato molto caro a Ravasi, «le Sacre Scritture sono l'universo entro cui la letteratura e l'arte occidentale hanno operato fino al XVIII secolo e stanno ancora in larga misura operando». E si rimane certo nella linea delle preferenze di Ravasi se si ricorda che persino un filosofo laico come Friedrich Wilhelm Nietzsche riconosceva in *Aurora* che «per noi il patriarca Abramo è più di ogni altra persona della storia greca o tedesca. Tra ciò che sentiamo alla lettura dei Salmi e ciò che proviamo leggendo Pindaro o Petrarca c'è la stessa

differenza esistente tra la patria e la terra straniera». Del resto, anche per Marc Chagall la Bibbia era l'alfabeto di colori a cui ha attinto tutta l'arte occidentale. Secolo dopo secolo, la fortuna artistica delle Sacre Scritture è stata così smisurata che oggi sono molti di più quelli che hanno appreso la storia sacra dalla pittura, dalla scultura, dall'architettura, di quelli che ne hanno letto il testo. La Bibbia è il libro più venduto al mondo. Ma che l'abbiano letta per intero sono pochi. Paul Claudel, poeta francese convertito, diceva che «i cattolici mostrano un così grande rispetto per la Bibbia che se ne stanno il più lontano possibile».

Da parte sua, il Card. Ravasi ha compreso benissimo e ha reso onore al principio enunciato dalla Costituzione conciliare *Dei verbum*, secondo cui Dio ha parlato *per homines more hominum* (§ 12). E proprio a motivo di questa sua inculturazione, è giocoforza prendere atto che la Parola rivelata, come direbbe Aristotele dell'essere, *pollakôs léghetai* (*Metaph.* 4,2,1003a), cioè si esprime in molti modi, o, come direbbe Wittgenstein, fa parte di molti «giochi linguistici» (*Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999). Quindi indagare la Parola rivelata, situarla nelle culture in cui si è espressa, e scoprirne tutti i significati reconditi, è un lavoro indispensabile e fecondo, che aiuta a mettere in rilievo e a comprendere maggiormente il dato della relazione che unisce Dio all'uomo e che nell'ebreo Gesù di Nazaret, Cristo e Signore, ha conosciuto la sua espressione più singolare. Questa metodologia ha avuto un avallo solenne da parte del papa Giovanni Paolo II, che nel 1993, celebrando il centenario dell'enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII, così si esprimeva: «La Chiesa di Cristo prende sul serio il realismo dell'Incarnazione ed è per questa ragione che essa attribuisce una grande importanza allo studio "storico-critico" della Bibbia». È pur vero che la Parola rivelata, se da una parte si immerge nella storia, dall'altra la trascende e anzi, come direbbe san Gregorio Magno, *crescit cum legente* a motivo degli apporti ermeneutici della fede che, come scrive Benedetto XVI, rappresentano un evidente «valore aggiunto» (*Gesù di Nazaret*, I, 16).

E proprio questa fiducia che la Parola possa toccare ogni creatura e crescere nella comunicazione della fede, ha fatto dire a papa Benedetto XVI che «la Chiesa anche oggi dovrebbe aprire una sorta di "cortile dei gentili" dove gli uomini possano in qualche modo agganciarsi a Dio [...]. Al dialogo delle religioni deve oggi aggiungersi soprattutto il dialogo con coloro per i quali la religione è una cosa estranea, ai quali Dio è sconosciuto e che, tuttavia, non vorrebbero semplicemente rimanere senza Dio, ma avvicinarlo almeno come Sconosciuto» (*Insegnamenti di Benedetto XVI*, V/II, [2009], LEV, Città del Vaticano 2009, 782).

Il Card. Ravasi ha raccolto questa intuizione del Pontefice e se n'è fatto non certo un mero esecutore, e con il suo bagaglio di biblista e comunicatore

ne è divenuto un intelligente e creativo promotore. E proprio per avere sempre svolto e continuare a svolgere questo prezioso ministero di interpretazione e diffusione, tutta la comunità ecclesiale deve essergli grata. E lo siamo noi oggi in modo particolare, non solo come Facoltà di Teologia con il conferimento del Dottorato *honoris causa*, ma è tutta la comunità accademica della Pontificia Università Lateranense a riconoscendogli ufficialmente questo merito indubitabile.

ARTICOLI

EDUCAZIONE E COMUNICAZIONE*

Come crescere nella fede in Università

Gianfranco Ravasi**

Sono figure distanti più di due millenni, sono tra loro diversissime, eppure le loro voci coincidono su un punto. Da un lato, Platone che nella *Repubblica* dichiara: «L'impronta iniziale che uno riceve dall'educazione (*paideia*) segna anche tutta la sua condotta successiva» (IV, 425b). D'altro lato, nell'autobiografico *I miei ricordi* (1867) Massimo D'Azeglio afferma che «tutti siamo d'una stoffa nella quale la prima piega non scompare mai più». Questa rileva-zione, per certi versi scontata, assegna un rilievo oggettivo alla prima forma-zione, quell'*incipit* pedagogico che si consuma nella famiglia, nella comunità ecclesiale, nella scuola, in particolare nell'Università. Consapevole di questo primato, la cultura greca classica ha riservato uno spazio capitale alla *pai-deia*, come è stato dimostrato dal famoso saggio intitolato appunto *Paideia* che Werner Jaeger pubblicò nel 1934 (tr. italiana 1936).

Né apocalittici radicali né integrati totali

Nella classicità si confrontavano essenzialmente due modelli. Quello di Isocrate (436-338 a.C.) puntava soprattutto sull'eloquenza della comu-nicazione, quindi sul metodo, sulla retorica così che il discepolo diventasse maestro nel comunicare sapientemente e reggere la vita familiare e politica. Platone (427-347 a.C.), soprattutto nel libro VII della *Repubblica*, sosteneva maggiormente l'importanza del contenuto e quindi della definizione di un *corpus* educativo generale, di una fondazione e formazione integrale, di una

* *Lectio Magistralis* del Cardinal Gianfranco Ravasi in occasione del *Dies Academicus* e del conferi-mento della *laurea honoris causa* in Sacra Teologia. Pontificia Università Lateranense, 9 novembre 2012.

** Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa e della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra.

“filosofia” nel senso etimologico del termine, capace di individuare e di discernere il bene e il male, il vero e il falso. Questa divaricazione di modelli può e dev’essere superata, ed è, comunque, stata costantemente sotto l’attenzione della riflessione pedagogica.

Educazione e comunicazione si devono, quindi, intrecciare, altrimenti si assiste a una degenerazione di cui siamo spesso testimoni ai nostri giorni ove alla bulimia delle tecniche “informatiche” corrisponde un’anoressia di contenuti formativi. È quello che già faceva notare nei suoi *Saggi Montaigne*: «De vrai, le soin e la dépense de nos pères ne visent qu’à nous meubler la tête de science; du jugement et de la vertu, peu de nouvelles» (I,25), ossia la preoccupazione principale e l’investimento degli educatori mira solo ad arredare la testa di conoscenze; si ignorano tranquillamente la capacità di giudizio e la virtù. Per questo, concludeva il filosofo, è necessaria «plutôt la tête bien faite que bien pleine», modellare il pensare più che colmare il cervello di dati e di modi espressivi. È il «travailler à bien penser», l’impegnarsi a pensare bene, con rigore e sostanza, che Pascal nei suoi *Pensieri* considerava come «il principio della morale» (n. 347 ed. Brunschvicg).

Il contrappunto armonico tra contenuto e comunicazione, la loro coesistenza e l’incrocio necessario non è solo postulato dall’ormai abusato (fino allo stereotipo) assioma di McLuhan secondo il quale (anche) il mezzo è (il) messaggio per cui, come egli ironizzava in uno dei saggi della *Sposa meccanica* (1951), «i modelli di eloquenza non sono più oggi i classici ma le agenzie pubblicitarie» che riescono a plasmare talmente il messaggio che «la moderna Cappuccetto Rosso non avrebbe nulla in contrario a lasciarsi oggi mangiare dal lupo». Ma si è andati anche oltre. Infatti il segno più rilevante del mutamento in corso riguardo agli equilibri tra contenuto e comunicazione – mutamento che il sociologo americano John Perry Barlow ha comparato alla scoperta del fuoco – è nel fatto che ora la comunicazione non è più un *medium* simile a una protesi che aumenta la funzionalità dei nostri sensi permettendoci di vedere o di sentire più lontano, ma è divenuto un “ambiente” totale, globale, collettivo, un’atmosfera che non si può non respirare, neanche da parte di chi si illude snobisticamente di sottrarvisi.

Si delinea, così, nell’odierna comunicazione non più un’“estensione di noi stessi”, come intendeva McLuhan (*The Extension of Man* era il sottotitolo del suo saggio *Understanding Media* del 1964) ma il trapasso a una nuova “condizione umana”, a un inedito modello antropologico i cui tratti sono comandati da questa realtà onnicomprensiva. Anche Galileo col telescopio credeva solo di “estendere” le capacità visive, ma alla fine creò una rivoluzione non solo cosmologica ma anche epistemologica e antropologica per la quale l’uomo non era più il centro dell’universo (la “rivoluzione copernicana”). Siamo,

quindi, immersi in un “creato” differente rispetto al “creato” primordiale. In esso ci sono già molti nuovi cittadini a titolo pieno, quelli che a partire dal 2001 con Mark Prensky sono chiamati *digital natives*, rispetto a quelli della precedente generazione che al massimo possono aspirare ad essere “migranti digitali”, incapaci – come accade appunto agli immigrati – di perdere l’antico accento. Rimane, comunque, sempre più difficile adottare il rigetto apocalittico, ma bisogna anche essere sensibili e criticamente sorvegliati così da non diventare integrati totali, per usare l’ormai famosa antitesi del testo *Apocalittici ed integrati* di Umberto Eco (1964).

Agli apocalittici, ad esempio, appartiene un po’ Karl Popper con la sua stentorea battaglia contro lo strapotere televisivo, i cui asserti sono per altro adattabili e aggiornabili anche all’impero informatico-virtuale: spirito critico in sonno, democrazia trasformata in telecrazia, perversione del senso etico, estetico e veritativo. Collocati come siamo in simili coordinate culturali, l’educatore deve *educere* e sceverare grano e zizzania, senza però cadere nella tentazione dello strappo radicale apocalittico appunto, fondamentalista e isolazionista. “Insegnare” è offrire dei “segni” indicatori di percorsi da imboccare e di sentieri da evitare. È ciò che vorremmo ora fare in modo molto semplificato ed emblematico attraverso una trilogia di componenti negative, prima di lasciare spazio a un convinto appello a non sottrarsi, bensì ad entrare in quell’orizzonte, tenendo ben stretto il nucleo duro del messaggio genuino della fede cristiana ma modulandolo sulle nuove lunghezze d’onda, che si sviluppano attorno alle parabole, sì, ma mediatiche. Iniziamo, dunque, con tre segnali di pericolo. Anche san Paolo, che fu l’artefice di una nuova coniugazione del Credo cristiano secondo i canoni della comunicazione greco-romana, non esitava a criticare aspramente «quei molti che fanno mercato della parola di Dio» adulterandola (2Cor 2,17).

Tre vizi della comunicazione

Una prima riserva riguarda la moltiplicazione sconfinata dei dati offerti. Essa può indurre a un relativismo agnostico, a una sorta di anarchia intellettuale e morale, a una flessione dello spirito critico e della capacità di vaglio selettivo. Entrano, così, in crisi le grandi agenzie di comunicazione del passato come la Chiesa, la scuola e lo Stato. Risultano sconvolte le gerarchie dei valori, si disperdono le costellazioni delle verità ridotte a un giuoco di opinioni variabili nell’immenso paniere delle informazioni. Si attua in modo inatteso quel principio che il filosofo Thomas Hobbes aveva formulato nel suo celebre *Leviathan* (1651): «Auctoritas non veritas facit legem», è l’au-

torità potente e dominante che determina le idee, il pensiero, le scelte, il comportamento, e non la verità in sé, oggettiva. La nuova autorità è appunto quella dell'opinione pubblica prevalente, che ottiene più spazio e ha più efficacia all'interno di quella massa enorme di dati offerti dalla comunicazione informatica.

Una seconda nota critica punta alla degenerazione sottesa a una componente di per sé positiva (d'altronde spesso i vizi sono virtù degenerate, come accade ad esempio alla nutrizione che può essere degradata a peccato di gola o alla sessualità deviata nella lussuria). Sotto l'apparente "democratizzazione" della comunicazione, sotto la *deregulation* imposta dalla globalizzazione informatica, che sembrerebbe essere principio di pluralismo, sotto la stessa molteplicità contenutistica precedentemente segnalata, si cela in realtà un'operazione di omologazione e di controllo. Non per nulla le gestioni delle reti sono sempre più affidate alle mani di magnati o di "mega-corporations" che riescono sottilmente e sapientemente a orientare, a sagomare, a plasmare a proprio uso (e ad uso del loro mercato e dei loro interessi) contenuti e dati creando, quindi, nuovi modelli di comportamento e di pensiero. Si assiste, così, a quella che è stata chiamata un po' rudemente "una lobotomia sociale" che asporta alcuni valori consolidati per sostituirne altri spesso artificiosi e alternativi. Curiosamente già lo storico francese Alexis de Tocqueville nella sua opera *La democrazia in America* (1835-1840) aveva previsto per il futuro della società americana un sistema nel quale «il cittadino esce un momento dalla dipendenza per eleggere il padrone e subito vi rientra». Profilo che, per certi versi, s'adatta all'attuale società informatica.

Un'ultima osservazione critica riguarda l'accelerazione e la moltiplicazione dei contatti ma anche la loro riduzione alla "virtualità". Si piomba, così, in una comunicazione "fredda" e solitaria che esplose in forme di esasperazione e di perversione. Si ha, da un lato, l'intimità svenduta della "chat line" o, per stare nell'ambito televisivo, quella di programmi del genere *Il grande fratello*; si ha la violazione della coscienza soggettiva, dell'interiorità, della sfera personale. D'altro lato, si ottiene come risultato una più forte solitudine, un'incomprensione di fondo, una serie di equivoci, una fragilità nella propria identità, una perdita di dignità. È stato osservato dal citato Barlow che non appena i computer si sono moltiplicati e le antenne paraboliche sono fiorite sui tetti delle case, la gente si è chiusa nelle case e ha abbassato le serrande. Paradossalmente, l'effetto dello spostarsi verso la realtà virtuale e verso mondi mediatici è stato quello della separazione gli uni dagli altri e della morte del dialogo vivo e diretto nel "villaggio".

Il realismo della critica e l'ottimismo dell'impegno

Di fronte a questo orizzonte così problematico, forte può essere la tentazione dello scoraggiamento e dell'atteggiamento rassegnato o dimissionario, nella convinzione dell'inarrestabilità di un simile processo destinato a creare un nuovo standard umano. Non è raro il caso di chi si rinchiude nel suo piccolo mondo antico, accontentandosi di seguire le regole del passato, deprecando le degenerazioni dell'era presente. A livello ecclesiale non mancano fenomeni di rigetto e di ricorso ai tradizionali canali di comunicazione, collaudati per una società agricola o paleoindustriale o proto-urbana. Tuttavia, il filosofo e sociologo francese Edgar Morin – pur osservando che i nuovi mezzi sorti per distinguere la realtà dalla manipolazione e la verità dalla menzogna, come la fotografia, il cinema e la televisione, sono stati usati in molti casi proprio per favorire l'illusione, la manipolazione e la menzogna – ha dimostrato con molti altri studiosi di questi fenomeni come la nuova comunicazione possa, in ultima analisi, generare una realtà più ricca e complessa e persino più feconda anche umanamente.

Il realismo della conoscenza e della critica non giustifica, allora, il pessimismo dell'impegno. E questo vale maggiormente per il credente e per il pastore. Le sfide sono forti, rischiose e pericolose ma proprio per questo esigono fiducia e coraggio, nella consapevolezza che il cuore della fede è nella Rivelazione, ossia nella comunicazione divina che spezza il silenzio ineffabile della trascendenza e si apre all'umanità. È un dialogo che – nel cristianesimo – vede in azione il Figlio stesso di Dio, dopo la voce dei profeti e dei sapienti di Israele: «Dio nessuno mai l'ha visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18). Una comunicazione che prosegue oralmente attraverso gli apostoli e che diventa scritta fin dai primi secoli.

È significativo notare che è proprio il magistero della Chiesa nella sua espressione più alta ad avere costantemente invitato la comunità cristiana a non adottare un isolazionismo protettivo ma a entrare in questo che è «il primo areopago moderno», come aveva fatto Paolo ad Atene (At 17,22-32). È noto che questa frase appartiene all'enciclica *Redemptoris missio* del 1990. In essa Giovanni Paolo II riconosceva che ormai è in corso una “nuova cultura”: essa nasce, «prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi messaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici». Il Papa, anzi, era convinto che questa cultura

«sta unificando l'umanità rendendola – come si suol dire – “un villaggio globale”. I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali. Le nuove ge-

nerazioni soprattutto crescono in modo condizionato da essi [...]. È, allora, necessario integrare il messaggio cristiano in questa “nuova cultura” creata dalla comunicazione moderna»¹.

Inoltre se risaliamo allo stesso Concilio Vaticano II, di cui celebriamo il cinquantenario del suo avvio, ritroviamo già l'appello a riconoscere che gli strumenti della comunicazione sociale «contribuiscono mirabilmente a sollevare e ad arricchire lo spirito e a diffondere e a consolidare il Regno di Dio» (*Inter mirifica*, 2). Paolo VI nella esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* del 1975, segnalando le esitazioni che avevano causato una «rottura tra Vangelo e cultura» (n. 20), un iato dai risvolti molteplici non solo comunicativi ma anche artistici, musicali, sociali e culturali in senso generale, non esitava ad ammonire che «la Chiesa si sentirebbe colpevole di fronte al Signore se non adoperasse questi potenti mezzi» (n. 45). È sorprendente notare come il linguaggio tecnico dei computer si sia curiosamente avvicinato a quello teologico mutuandone alcuni termini come, ad esempio, “icona”, *save*, *convert*, *justify*, vocaboli che appartengono alla stessa Sacra Scrittura, apparentemente così remota cronologicamente e ideologicamente.

È in questa linea che si è giunti al punto di parlare persino – in analogia alla “cybercultura” (Pierre Lévy) – di una “cyberteologia” della quale si hanno già vere e proprie analisi sistematiche, come quella proposta nel 2006 dall'americana Susan George (*Religion and Technology in the 21st Century*) il cui sottotitolo è emblematico, *Faith in the e-World*. La fede si insedia, quindi, nel mondo *cyber* (prefisso disceso dal termine “cibernetica”, la cui matrice greca evoca un “governo” della realtà, dell'azione e del pensiero) con una serie di contenuti significativi, anche se non sempre impeccabili. Cyberteologia è, però, anche la riflessione teologica e pastorale sulla stessa comunicazione nei tempi di internet e sulle modalità con cui innestarvi l'annuncio evangelico. Alla base, quindi, c'è la convinzione che la rete sia un “dominio” dotato di grandi potenzialità spirituali: è in questa luce che il gesuita Antonio Spadaro, attuale direttore della *Civiltà Cattolica*, ha creato un sito specifico intitolato appunto www.cyberteologia.it, pubblicando anche il saggio specifico *Cyberteologia* (2012). Non sono pochi gli ecclesiastici che esercitano sistematicamente in rete una particolare (ma non esclusiva) forma del loro ministero ed è significativo che in molte Università Pontificie o cattoliche – come accade nella Pontificia Università Lateranense – siano in attività facoltà o istituti dedicati esplicitamente alla formazione di operatori ecclesiali nell'ambito della comunicazione sociale.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, (07-12-1990), 37 in *EV* 20/625.

Tre paradigmi comunicativi biblici

Essendo la nostra essenzialmente una prospettiva teologico-pastorale, è interessante fondare sul testo di riferimento della fede cristiana, cioè sulle Scritture, l'impegno di comunicare secondo criteri di attualizzazione. La struttura radicale della fede biblica è, infatti, affidata alla comunicazione. L'*incipit* stesso della creazione è basato su una parola divina: «Dio disse: Sia la Luce! E la luce fu» (*Gen* 1,3). La stessa storia della salvezza è scandita dalla comunicazione che Dio fa di se stesso presentandosi con un "Io" personale e un Verbo dinamico di essenza e di azione, "Sono" (*Es* 3,14). Le dieci parole del Sinai sono l'emblema di una continua rivelazione della volontà e del progetto divino: «Dio vi parlò in mezzo al fuoco: voce di parole (*qôl debarîm*) voi ascoltavate, immagine alcuna non vedevate, solo una voce (*qôl*)» (*Dt* 4,12). La Torah, come suggerisce la radice *jrh* che ne è la matrice, suppone un "insegnamento" e quindi una comunicazione, che è educazione di un popolo, tant'è vero che uno dei titoli più comuni applicati dalla tradizione giudaica a Mosè è *morenû*, "il nostro maestro".

Lo stesso Nuovo Testamento si apre idealmente con una Parola incarnata e vivente: «In principio era il Verbo [...]. E il Verbo divenne carne» (*Gv* 1,14). Come vedremo, Cristo ha comunicato attraverso la sua parola soprattutto parabolica, e con le sue opere, i miracoli, che erano altrettante parabole in azione. La missione della Chiesa ruota attorno al ministero della parola, la cui efficacia è scandita dalle opere e dal sacramento: «Andate e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli [...], insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (*Mt* 28,19-20). La necessità cogente dell'annuncio brilla nel "sillogismo" paolino: «Come invocheranno colui nel quale non hanno creduto? Come crederanno in colui del quale non hanno sentito parlare? Come ne sentiranno parlare senza qualcuno che lo annunci? E come lo annunceranno, se non sono stati inviati? Come sta scritto: Quanto sono belli i piedi di coloro che recano un lieto annuncio di bene!» (*Rm* 10,14-15). Non per nulla si ricorrerà per la predicazione cristiana e per la sua cristallizzazione letteraria al termine "evangelizzare/evangelo". Un vocabolo squisitamente comunicativo. E nei Sinottici Cristo è definito per 34 volte *ho didaskalos*, il Maestro per eccellenza, che però «parla come il Padre mi ha insegnato» (*Gv* 8,28).

Analizzare la comunicazione così come è delineata e attuata nella Bibbia risulta, dunque, quasi impossibile perché vorrebbe dire ricostruirne e inseguirne l'intera trama, nella consapevolezza poi che la rivelazione, l'insegnamento e la formazione si svolgono non solo sul registro verbale (orale o scritto) ma anche su quello affettivo e dinamico, essendo la comunicazione un atto simbolico. Lo insegna già la stessa accezione di *dabar* che è semanticamente sia "parola" sia "atto". Vorremmo, allora, indicare in forma meramente

esemplificativa e tematica soltanto alcuni modelli di comunicazione biblica. Ne elencheremo una trilogia.

Scegliamo innanzitutto il *paradigma "tradizionale"*, caratteristico di ogni trasmissione di sapere perché l'umanità non è mai in stato di nudità o di *tabula rasa* quando procede nel conoscere, ma – per usare la famosa metafora di Bernardo di Chartres o di Giovanni di Salisbury – si è sempre nani su spalle di giganti, ed è per questo che si riesce a vedere più lontano di loro. La tradizione è capitale per la fede d'Israele, come ribadisce formalmente il Salmo 78 (vv. 3-8) per il quale «ciò che abbiamo udito e conosciuto e i nostri padri ci hanno raccontato non lo terremo nascosto ai nostri figli». Si ha, dunque, una catena generazionale di comunicazione della fede, decisiva per una religione storica, i cui eventi sono una presenza salvifica che diventa "memoriale" efficace nel futuro. È ciò che si evince dal racconto pasquale di Esodo 12 (vv. 14.17.26-27) e dalla successiva *haggadah* giudaica. Lo stesso approccio vale per gli eventi esodici e sinaitici in genere ove il monito a non dimenticare gli atti divini ("dimenticare" è il verbo dell'apostasia così come "ricordare" è quello della fede) si trasforma in tradizione, ossia in trasmissione: «li insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli» (*Dt* 4,9; si veda *Dt* 6,20-21 ove è quasi sceneggiata questa educazione alla fede da parte del genitore).

Questo modello si allargherà nella letteratura sapienziale a una formazione di indole più generale attraverso lo schema padre/maestro e figlio/discepolo: «Ascolta, figlio mio, l'istruzione di tuo padre e non disprezzare l'insegnamento di tua madre. [...] Anch'io sono stato un figlio per mio padre, tenero e caro agli occhi di mia madre» (*Pr* 1,8; 4,3). Una trasmissione che concerne soprattutto i valori umani fondamentali come la saggezza e l'intelligenza (*Pr* 4,7) e il loro uso corretto (3,5.7), la concretezza dell'agire, in particolare nella gestione familiare (31,10-31) e nella politica (*Sap* 6,1-21), la formazione scientifica (*Sap* 7,17-20; *Sir* 38,1-15), tecnica e intellettuale (*Sir* 38,24-34; 39,1-11) e così via. Il modulo "tradizionale" si presenta anche nell'annuncio della fede cristiana, come è evidente in Paolo, il quale parte proprio dall'esperienza personale.

È il passo suggestivo della Prima Lettera ai Corinzi nel quale egli rievoca la sua formazione catechetica attorno al Credo cristiano delle origini, allorché egli dichiara di innestarsi nella catena della tradizione: «Vi proclamo il Vangelo che vi ho annunciato [...] mantenendolo come ve l'ho annunciato. [...] Vi ho infatti trasmesso quello che anch'io ho ricevuto» e segue il contenuto della professione di fede, sostanza anche del *kérygma*: «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e fu sepolto; è risorto il terzo giorno secondo le Scritture e apparve [...]» (1*Cor* 15,1-5). Questa *parádosis* ha come segno distintivo la fedeltà alla *parathéke*, al "deposito" della fede che è appunto l'og-

getto stesso della comunicazione generazionale (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14). Non è rara, infatti, nell'Apostolo la polemica contro la degenerazione a cui può essere sottoposta nella sua trasmissione l'autenticità del *kérygma*, come accadeva tra i Galati, alcuni dei quali «turbano e vogliono sovvertire il Vangelo di Cristo» e Paolo giunge sino al paradosso: «Se anche noi stessi, oppure un angelo dal cielo vi annunciasse un Vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anátema!» (Gal 1,7-8).

Lo stesso Apostolo rimane, comunque, l'artefice di un altro *modello* fondamentale, quello dell'*attualizzazione*. Esso è già in azione nell'Antico Testamento allorché la Parola di Dio adotta i canoni espressivi che si adattano alle differenti coordinate storiche nelle quali è coinvolto Israele con l'evolversi della sua vicenda storica. Assistiamo, così, all'acquisizione progressiva di componenti della civiltà nomadica (per la Pasqua), di quella fenicio-cananea (la simbolica nuziale), delle culture mesopotamiche (la cosmologia), del patrimonio egizio (esodo, "monoteismo", sapienza), della letteratura hittita (l'alleanza secondo i trattati vassallatici), della civiltà persiana (l'oltrevita nella risurrezione) ed ellenistica (l'escatologia). Naturalmente non si tratta di asunzioni automatiche ma di stimoli o temi che vengono rielaborati alla luce dello jahivismo, della trascendenza e della storia della salvezza.

Alla radice dell'attualizzazione nel formulare la propria fede si ha sia la storicità della religione biblica sia l'Incarnazione. È per questo che il processo continua nel Nuovo Testamento ove la cultura giudaica palestinese e della Diaspora è il contesto vitale di Gesù e della prima comunità; ma ad essa succede il confronto con la civiltà greco-romana che offre molteplici contributi di indole teorica ed etica. Paolo è, al riguardo, decisivo sia a livello linguistico sia a livello ermeneutico. Egli, infatti, dà il via al primo sistematico piano di inculturazione del cristianesimo, ricorrendo a una comunicazione e a un'attività missionaria pronta a usufruire delle risorse offerte dalla cultura "laica" del tempo, dalle tecniche oratorie per giungere fino all'uso delle strade, che l'impero romano aveva stabilito come una vera e propria rete non solo commerciale e politica ma anche "informatica", e per approdare agli ambiti di confronto insiti alla *pólis*, con la sua *parresía*, cioè la libera diffusione del pensiero.

Come affermava Giovanni Paolo II rivolgendosi nel 1979 alla Pontificia Commissione Biblica, «la Parola divina si è fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture, che da Abramo al Veggente dell'Apocalisse hanno offerto al mistero adorabile dell'amore salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile alle varie generazioni, malgrado la molteplice diversità delle loro situazioni storiche». Anzi, nel 1980, rivolgendosi all'episcopato del Kenya, il Papa puntualizzava un profilo dell'inculturazione la quale «è realmente un riflesso dell'Incarnazione del Verbo, quando una cul-

tura, trasformata e rigenerata dal Vangelo, produce dalla sua propria tradizione espressioni originali di vita, di celebrazione, di pensiero». L'inculturazione, che è l'aspetto più evidente dell'attualizzazione del messaggio cristiano nella molteplicità degli orizzonti culturali, deve ora confrontarsi col fenomeno dell'interculturalità, il modello dinamico e anche dialettico che si sta sostituendo a quello statico e conflittuale della pura e semplice multiculturalità.

Nella nostra esemplificazione introduciamo un terzo *paradigma* che potremmo definire *simbolico*. Esso ha una sua declinazione molto originale nella comunicazione di Cristo attraverso le parabole, ma è un canone frequente anche in altri ambiti biblici, soprattutto in quello profetico. Questo approccio ha un particolare valore nella cultura contemporanea che, rispetto alla parola, privilegia l'immagine e la narrazione. L'efficacia straordinaria di Gesù comunicatore e maestro è nettamente attestata e riconosciuta negli stessi Vangeli. Egli, infatti, «insegnava come uno che ha autorità e non come i loro scribi» (Mt 7,29), al punto tale che le guardie inviate per arrestarlo ritornano dalle autorità giudaiche confessando: «Mai un uomo ha parlato così!» (Gv 7,44-46). La sua parola non può essere incatenata, è performativa e testimoniale: «Voi mi chiamate il Maestro e il Signore, e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i piedi a voi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri» (Gv 13,13-14).

Non per nulla Giovanni adotterà, come si diceva, la categoria del *Lógos* per definirlo, così che lo stesso esistere di Cristo diventasse simbolo espressivo, sulla scia di quanto era avvenuto nei profeti che, come Osea col suo matrimonio, Geremia col suo celibato, Ezechiele con la sua corporeità, si trasformavano in segno, parola, parabola vivente. Siamo, così, di fronte a un annuncio globale che in Cristo ha come complemento l'opera delle sue mani, i miracoli, che sono *dýnamis*, cioè atto rivelatore potente, e *seméion*, segno di salvezza e rivelazione del mistero trascendente e profondo di chi li compie. Dicevamo che la modalità prediletta dal Gesù storico è la parabola la quale è, in ultima analisi, un simbolo narrato. La vasta gamma di questo genere adottato da Cristo (da 35 a 72 e oltre secondo le diverse classificazioni) rivela l'anima stessa dell'Incarnazione, proprio nella linea della struttura stessa del simbolo, che comprende un'interazione tra la realtà esperienziale e la trascendenza: la creatura si apre a un Oltre e a un Altro che la eccedono.

Per questo la parola di Gesù è incisiva, attingendo all'orizzonte contingente sociale, animale, vegetale dell'uditorio, ma aprendolo e quasi torcendolo verso l'eterno e l'infinito del Regno di Dio. Come ha suggerito un esegeta e vescovo ora scomparso, Vittorio Fusco, «le parabole vanno viste come la frontiera mobile su cui l'evangelo, senza mai cessare di essere dono inaudito, messaggio che viene da Dio e non dagli uomini, si rivela però ve-

ramente rivolto agli uomini, capace di farsi carico dei loro interrogativi e di assumere tutto quanto ancora resta in loro di capacità di camminare verso la verità». L'efficacia umana e divina del predicatore Gesù, che privilegiava la narrazione parabolica (invito implicito a ritornare alle risorse di questo genere nella comunicazione ecclesiale attuale), non elide però la libertà umana. Non per nulla è proprio attorno all'uso delle parabole come sconcertante via di incomprendimento e di rifiuto che si sviluppa un'interessante analisi redazionale evangelica basata sulla missione profetica di Isaia applicata a quella di Gesù (si vedano *Mt* 13,10-17; *Mc* 4,10-12; *Lc* 8,9-10; cf. *Is* 6,9-10).

Naturalmente la comunicazione di Gesù si allarga in una raggiera di altri generi come il *lóghion*, il discorso, la parenesi, la controversia. La sua è una pedagogia dialogica che rivela un'armonica di moduli, forme espressive, tonalità sempre fermamente ancorate ai temi fondanti dell'annuncio. Un annuncio che ha il suo suggello nell'evento pasquale il quale assegna una nuova configurazione e gradazione alle parole dette da Cristo, tant'è vero che per la loro piena comprensione diventa necessaria – come suggerisce Giovanni – la “memoria” rigenerativa: «Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù» (*Gv* 2,22). Entra, così, in azione lo Spirito santo “ermeneuta”: «Il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto. [...] Lo Spirito della verità vi guiderà alla verità tutta intera» (*Gv* 14,26; 16,13).

La comunicazione della fede si rivela, allora, come un connubio tra mistero divino e tecnica umana. Il profeta, l'uomo della Parola per eccellenza, riflette tutta la sua capacità comunicativa secondo la sua identità personale, lo stile, i contesti storici, ma ha sempre ferma la convinzione che il suo è un messaggio che lo supera perché è “oracolo del Signore” per cui egli parla “in nome di” (*pro-*) Dio. Anche san Paolo è consapevole che, pur con tutta l'attrezzatura oratoria, letteraria, espressiva adottata, alla fine la predicazione è una «testimonianza di Cristo» (*1Cor* 1,6), ossia un *martýrion* che Cristo dà di se stesso (genitivo soggettivo) attraverso la voce del ministro della Parola. Come ricordano spesso gli Atti degli apostoli, è la Parola stessa che «si diffonde» disseminandosi per terreni sempre nuovi (6,7; 12,24; 19,20). Cristo è, dunque, al tempo stesso il soggetto e l'oggetto della comunicazione della fede.

Tre percorsi di comunicazione

Per concludere ritorniamo a quella categoria della cultura greca da cui siamo partiti, la *paideia*. Essa cerca di tenere intrecciati tra loro messaggio e

comunicazione ed è da questa unione che nasce l'educazione della persona. Per questo, *paideia* è in pratica la cultura, l'*humanitas* latina. Ebbene, se il concetto, come si è visto, fa parte dell'annuncio cristiano – che è un comunicare in modo limpido, attualizzato, incisivo il “deposito” della fede così da far fluire insieme *parádosis* e *parathéke* – il termine in senso stretto è raro nel Nuovo Testamento. Ricorre, infatti, solo sei volte. Ad assorbire quattro occorrenze è la Lettera agli Ebrei in un unico brano parentetico (12,4-11) che si sviluppa attorno a una citazione del libro dei Proverbi (3,11-12). Il tema è un *tópos* della letteratura sapienziale ed esalta la funzione catartica della correzione divina, attraverso un processo pedagogico condotto dalla figura del padre il cui esito non è la punizione fine a se stessa bensì «un frutto di pace e di giustizia», perché «Dio lo fa per il nostro bene, allo scopo di farci partecipi della sua santità».

In questa stessa traiettoria educativa e correttiva si muove anche il quinto testo nel quale occhieggia il termine *paideia*. Nel codice o tavola dei doveri domestici del c. 6 della Lettera agli Efesini si allega una nota di umanità nell'educazione dei figli: «voi, padri, non esasperate i vostri figli, ma fateli crescere nella *paideia* [che è, quindi, educazione etica e disciplina] e nell'insegnamento del Signore» (6,4). Proprio nella linea della *nouthesia*, l'“insegnamento”, la formazione della mente e quindi delle scelte del cristiano si colloca l'ultima e la più rilevante occorrenza neotestamentaria della *paideia*. Siamo, infatti, all'interno di uno dei passi fondamentali per una teologia della S. Scrittura (genitivo oggettivo), cioè per una definizione della qualità e della funzione della Bibbia. Qui vediamo illuminarsi la triade che ha retto il nostro discorso: fede, comunicazione, educazione. Cerchiamo di analizzare l'asserto paolino:

«Tutta la Scrittura è *theópneustos* [ispirata da Dio].

È pure utile

- per la *didaskalia* [l'insegnamento]
- per l'*elegmós* [la persuasione, la convinzione]
- per l'*epanórtosis* [il raddrizzare, la correzione]
- per la *paideia* nella giustizia» (2Tim 3,16).

Lo spettro delle applicazioni intellettuali, esistenziali e morali della Parola di Dio è ben calibrato secondo l'arco intero dell'educazione e formazione dell'uomo e del credente perfetto. L'aspetto informativo (la *didaskalia*) che è alla radice della *fides quae* si incrocia con la persuasione (*elegmós*) che genera l'adesione alla Parola (l'*elegmós*), in pratica la *fides qua*. Ne deriva l'impegno morale nel suo profilo negativo di lotta al peccato e al male, abbandonando le deviazioni, cioè le perversioni nelle scelte etiche (l'*epanórtosis*). Ma l'apice

è appunto la *paideia*, categoria positiva che genera l'uomo giusto, l'autentico credente. Per raggiungere questa meta che la Scrittura "ispirata da Dio" mostra e invita a dimostrare nella testimonianza di vita è necessaria una comunicazione incisiva e decisiva.

È ciò che l'Apostolo consiglia al discepolo Timoteo, quasi come in un testamento, ed è quello che lui stesso ha compiuto durante la sua predicazione e missione. Questo impegno ricade anche su di noi che ci troviamo inseriti in un nuovo quadro socio-culturale. Tentiamo, a suggello della nostra riflessione essenziale, di suggerire alcune piste di attenzione per rendere l'evangelizzazione più trasparente ed efficace così che la Parola di Dio "si dissemini", come era accaduto nell'opera kerygmatica della Chiesa degli Atti degli apostoli. Indicheremo solo tre percorsi.

Il primo è quello dell'*identità* da custodire, senza cadute in facili concordismi o sincretismi, depotenziando la fede cristiana del suo carattere di "scandalo" (1Cor 1,23), di paradosso, persino di apparente "inattualità" proprio a causa della sua validità permanente e oggettiva che non s'adatta a mode, anche a costo di creare contrasto e rigetto, come insegna l'esperienza paolina dell'Areopago (At 17,32). A questo proposito è rilevante proprio l'esperienza di quel grande comunicatore che è stato l'Apostolo, consapevole a più riprese delle deviazioni dottrinali che si ramificavano nelle sue comunità «turbando e sovvertendo» (Gal 1,7), «provocando divisioni e ostacoli contro l'insegnamento appreso» (Rm 16,17), «incantando gli stolti» cristiani della Galazia (Gal 3,1).

Il fascino della stravaganza e dell'eccesso attirava già allora, tant'è vero che san Paolo polemizza con alcune comunità cristiane nelle quali «ci si circonda di maestri secondo i propri capricci, rifiutando di dare ascolto alla verità per perdersi dietro alle favole» (2Tim 4,3-4). Anzi, la forza "performativa" della comunicazione – soprattutto nei confronti delle persone più indifese – è rappresentata senza reticenze nel suo versante negativo all'interno della stessa lettera indirizzata da san Paolo al collaboratore Timoteo: «Vi sono alcuni che entrano nelle case e circuiscono certe donnette cariche di peccati e in balia di passioni di ogni genere, sempre pronte a imparare, ma che non riescono mai a giungere alla conoscenza della verità» (3,6-7).

In quel contesto di comunicazione viziata, già allora non si esitava ad adottare la pura e semplice falsificazione a livello di massa: nella comunità cristiana di Tessalonica circolavano persino – dice l'Apostolo – «alcune lettere fatte passare come nostre», tali da «confondere la mente e allarmare» (2Ts 2,2), tant'è vero che Paolo si vedrà costretto ad apporre ai suoi scritti – dettati, com'era prassi, a uno scriba – una specie di autenticazione: «Il saluto è di mia mano, di Paolo. Questo è il segno autografo di ogni mia lettera; io scrivo così»

(2Ts 3,17); «vedete con che grossi caratteri vi scrivo di mia mano» (Gal 6,11). L'“adulterazione” del messaggio secondo forme ingannevoli era una vera e propria piaga che attecchiva in varie Chiese delle origini (2Cor 4,2). Il monito è, perciò, costante: «Fate attenzione che nessuno faccia di voi sua preda con la filosofia e con vuoti raggiri. [...] Nessuno vi inganni con parole vuote» (Col 2,8; Ef 5,6). La comunicazione malata, le incomprensioni e le degenerazioni dell'autentica dottrina sono, quindi, un dato permanente e fin scontato non solo nel confronto con l'esterno, ma anche all'interno stesso della Chiesa.

Una seconda osservazione riguarda, in contrappunto, la capacità di comunicare quel messaggio autentico e identitario della fede cristiana. Nel suo primo dialogo col filosofo Jean Guittou, Giovanni Battista Montini annotava: «Bisogna essere antichi e moderni, parlare secondo la tradizione ma anche conformemente alla nostra sensibilità. Cosa serve dire quello che è vero, se gli uomini del nostro tempo non ci capiscono?». Ecco, allora, l'esigenza di possedere una conoscenza rigorosa delle tecniche comunicative, abbandonando l'approssimazione, l'improvvisazione e la faciloneria. La nuova comunicazione si è ormai dotata di una sua grammatica, di una sintassi e di una stilistica che non possono essere ignorate. Si delinea, così, la necessità di un linguaggio che, senza perdere la sua matrice, si modelli secondo nuovi percorsi retorici e oratori.

È proprio questo il “punctum dolens” nell'attuale comunicazione esterna ecclesiale. Anzi, lo è già a livello intra-ecclesiale. Basti pensare allo scarto talora eccessivo tra il linguaggio dei documenti pastorali e la comprensione dei fedeli. Oppure si pensi alla spinosa questione dell'omelia, che un famoso critico e osservatore attento dei fenomeni culturali come Carlo Bo definiva “tormento dei fedeli” e non certo nel senso della capacità di inquietare le coscienze... Certo, sappiamo quanto sia arduo coinvolgere il pubblico eterogeneo delle assemblee liturgiche domenicali, e per di più abituato ai ritmi scattanti dell'odierna comunicazione. Dopo tutto anche san Paolo, parlando troppo a lungo, riuscì ad addormentare e a far cadere dal terzo piano il ragazzo Eutico a Troade (At 20,7-12), mentre secoli dopo, nel Settecento, il celebre autore dei *Viaggi di Gulliver*, Jonathan Swift, che fu anche parroco anglicano, scriveva un saggio ironico sul come far addormentare i fedeli durante un sermone pomeridiano.

La questione del linguaggio è capitale soprattutto nell'“areopago” della nuova comunicazione. Qui il divario tra la parola e lo stile ecclesiale – talora segnato da retorica, enfasi, stile mellifluo, tonalità ieratica – e quelli adottati comunemente nel linguaggio contemporaneo segna uno stacco o uno scarto (o un *gap*) così marcato da trasformarsi in una vera e propria frattura che decade in incomprensione. Il linguaggio è una delle sfide fondamentali sulla quale

la Chiesa deve ancora molto operare, studiare ed esercitarsi, senza lasciarsi tentare dall'autarchia intellettuale o dal vittimismo denunciando solo e sempre le incomprensioni altrui. «Spesso siamo così “interni” che parliamo la lingua degli “interni”, al punto tale che coloro che sono esterni alla Chiesa non capiscono quasi nulla di quello di cui stiamo parlando» (Crispian Hollis).

Un primo segno del rispetto e dell'amore per l'altro – e la vera comunicazione è un atto di comunione e, quindi, di carità – è la capacità di trasparenza, evitando la prevaricazione dell'oscurità esoterica e oracolare che è arroganza e disprezzo nei confronti dell'altro. Già Quintiliano (I sec. d.C.), il maestro della retorica classica, nel suo *De institutione oratoria*, limpidamente osservava: «Prima est eloquentiae virtus perspicuitas», la prima dote dell'eloquenza è la chiarezza, la comprensibilità. È, questo, uno dei limiti più frequenti dell'annuncio cristiano nell'“areopago” della società moderna: il ricorso all'“ecclesialese”, l'appello al gergo, l'incapacità di esprimersi in modo semplice, evitando tecnicismi (kérygma, escatologia, kénosis, koinonía, diaconia, mistagogia, pericope, pneumatico...) ma anche enfasi o rigidità stilistiche ne sono la testimonianza più evidente.

La chiarezza e la semplicità sono paradossalmente più impegnative del linguaggio sofisticato ed esoterico. Anche se questo filosofo non ha sempre praticato tale principio, è vero quello che affermava Ludwig Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus*: «Tutto quello che si può dire, si può dire chiaramente». Già secoli prima, nelle sue *Prediche volgari*, san Bernardino da Siena ammoniva che «colui che parla chiaro, ha chiaro l'animo suo». Sappiamo, poi, che la comunicazione informatica ha prodotto un'estenuazione dell'uso delle subordinate: il minimalismo del Twitter coi suoi 140 caratteri ne è una prova evidente. Il pensiero certamente si semplifica, ma diventa più incisivo. Certo, non si dovrà mai abbandonare l'approfondimento ove impera appunto la subordinata, ossia l'articolazione del pensiero, ma bisognerà anche essere in grado di comunicare il kerygma con la stessa essenzialità di Cristo che nel suo primo intervento pubblico è ricorso a una sorta di tweet essenziale: «Il tempo è compiuto, il regno di Dio si è fatto vicino. Convertitevi e credete al Vangelo», in greco 8 parole in tutto, senza gli articoli e le congiunzioni che comunque porterebbero a 15 termini per un totale di 78 caratteri (*Mc* 1,15)!

Ecco, allora la dote dell'incisività che esorcizza la noiosità verbosa, antico vizio dell'eloquenza sacra che Voltaire con malizia comparava alla spada di Carlo Magno: è lunga e piatta. Montesquieu, il famoso filosofo e letterato francese del '700, nelle sue *Lettere persiane* accusava: «Quel che manca loro in profondità, gli oratori lo compensano in lunghezza». Ma già tra i detti e gli apoftegmi dei padri del deserto, che sono un modello di comunicazione icastica, ce n'è uno sferzante di abbà Sisoès dedicato ai teologi della scuola di

Alessandria d'Egitto: «Se Dio avesse incaricato i teologi di scrivere il Decalogo, invece di dieci comandamenti, ne avremmo avuti mille!». Ed è curioso notare che Cristo riduce i 613 precetti elaborati dalla tradizione rabbinica a due soltanto, che sono poi il solo comando dell'amore (Mt 22,34-40). Come si è visto, Gesù è un modello di incisività nella comunicazione attraverso il suo ricorso all'efficacia dei simboli delle sue parabole. È così che si attua, in senso positivo e non alienante l'opera di "sedurre" l'ascoltatore, ossia di *secum ducere*, di condurlo con noi stessi su percorsi nuovi e più alti.

Un terzo e ultimo percorso comunicativo è quello dell'*ascolto* attento, sorgente primaria per un "dialogo" che sia veramente tale, cioè l'incontro (*diá-*) di due *logoi*, di due concezioni serie anche se differenti e fin divergenti. Non per nulla nella Bibbia l'"ascoltare" è il verbo della fede e significa confronto, con Dio, con se stessi e col prossimo (vedi il celebre *Shema* di Dt 6,4ss). Ma c'è di più. L'ascoltare dovrebbe precedere il parlare. La preparazione, l'apprendistato, l'esercizio sono le condizioni prerequisite per ogni attività professionale. Così, prima di accedere agli schermi televisivi, prima di elaborare un articolo, prima di allestire un sito o comporre un messaggio, è necessario avere un'attrezzatura culturale, è importante capire i meccanismi della comunicazione, è indispensabile "ascoltare" nel senso pieno del termine. Questa legge deve valere, nella comunicazione, anche in un altro senso. Dietrich Bonhoeffer affermava che «l'inizio dell'amore per il prossimo sta nell'imparare ad ascoltare le sue ragioni». Purtroppo, nei dibattiti televisivi o in quelli pubblici e persino nel Twitter e nel blog che di loro natura presuppongono un dialogo in rete, questa norma è del tutto disattesa e dà origine solo a confusione, a sovrapposizione di voci, a violenze verbali.

La polemica può essere anche il sale del confronto, ma guai – soprattutto per l'uomo di Chiesa o il cristiano – ad eccedere. Il noto romanziere cattolico scozzese Bruce Marshall, morto nel 1979, aveva coniato queste tre formule per il dialogo tra persone caratterizzate da diversità culturali o religiose:

*«Ascoltare quello che dice l'altro.
Ascoltare tutto quello che dice l'altro.
Ascoltare prima quello che dice l'altro».*

L'umile fiera delle proprie convinzioni non deve mai trasformarsi in prevaricazione ma in confronto sereno, nel rispetto e nell'ascolto delle altrui convinzioni per poterle poi eventualmente discutere. La paura nei confronti dei *new media*, infatti, può generare atteggiamenti antitetici di timidezza e reticenza oppure di arroganza e permalosità. Entrambe sono negazione del vero ascolto dell'altro.

«Si fece silenzio...»

Questo ascolto vero suppone anche una componente che ai nostri giorni è sempre più rara, fino a risultare persino controcorrente. Così, dopo aver trattato tanto di parole, di informazione, di comunicazione, faremmo entrare in scena l'antidoto, cioè il silenzio. In uno dei suoi *Shorts* il poeta inglese Wystan H. Auden, morto nel 1973, confessava: «Bisognosi anzitutto / di silenzio e di calore, / produciamo / freddo e chiasso brutali». Nietzsche osservava che «è difficile vivere con gli uomini perché è assai difficile farli stare in silenzio». Il vaniloquio filtrato dai cellulari, il flusso incessante delle notizie, il “chattare” senza tregua e senza contenuti veri, ma spesso solo in una marea di fatuità e vacuità, il fiume limaccioso delle volgarità o quello fangoso delle falsità fanno venire talvolta il desiderio che, per questa società della comunicazione di massa superinflazionata, si compia quanto si annuncia nel libro dell'*Apocalisse*: «Si fece silenzio nel cielo per circa mezz'ora» (8,1). È come se nell'etere risuonasse un poderoso: “Zitti!”, così da bloccare ogni sproloquio per almeno mezz'ora.

La parola autentica e incisiva, in verità, nasce dal silenzio, ossia dalla riflessione e dall'interiorità, e per il fedele dalla preghiera e dalla meditazione. In mezzo al brusio incessante della comunicazione informatica, alla chiacchiera e all'immaginario televisivo e giornalistico, al rumore assordante della pubblicità, il cristiano (ma non solo) deve sempre saper ritagliare uno spazio di silenzio “bianco” che sia – come accade a questo colore che è la sintesi dello spettro cromatico – la somma di parole profonde, e che non è mero silenzio “nero”, cioè assenza di suono. Il Dio dell'Horeb si svela a Elia non nelle folgori, nel vento tempestoso e nel terremoto bensì in una *qol demamah daqqah*, in «una voce di silenzio sottile» (1Re 19,12). Anche la sapienza greca pitagorica ammoniva che «il sapiente non rompe il silenzio se non per dire qualcosa di più importante del silenzio». È solo per questa via che sboccia la parola sapiente e sensata. Solo così si compie la scelta di campo sottesa a un famoso detto rabbinico: «Lo stupido dice quello che sa; il sapiente sa quello che dice».

Card. Gianfranco Ravasi
cultura@cultura.va
Pontificio Consiglio della Cultura
00120 Città del Vaticano

Summary

Today's world with its emerging new channels and forms of communication represents a fundamental challenge for the Church and theology. The Author invites the reader to resist the temptation to timidity or denial in the face of these new circumstances (at times determined by the defects associated with communication today) and, through an examination of certain biblical examples of communication, he stresses the importance of a commitment to communicate more effectively in today's world. Finally, he suggests a number of emphases intended to make evangelization more clear and effective. Among these he lists 1) preserving Christian identity while avoiding facile understandings or syncretisms that weaken the paradox and scandal of the Christian faith; 2) communicating the authentic, identity-conveying message of the Christian faith; and 3) listening attentively to the other which is the primary source of dialogue, understood as the encounter between two *logoi*.

UNITÀ: ILLUSIONE O PROMESSA?*

Aspetti ecumenici nell'anno della fede

*Kurt Koch***

1. La ricerca dell'unità nell'epoca postmoderna

Chi è stato vicino ad una persona amata nel tempo in cui essa si avvicina alla morte sa sicuramente che chi sta per morire non si occupa di cose di poco conto, ma parla di ciò che gli sta più profondamente a cuore e di ciò che vuole assolutamente lasciare ai posteri. E noi serbiamo fedelmente nella nostra memoria, mantenendole vive, le ultime parole pronunciate prima di morire da una persona a noi cara e vicina. A loro attribuiamo una particolare importanza. In esse infatti si concentra un po' tutta la storia di una vita come in un ultimo testamento. Analogamente, e dunque con speciale attenzione, recepiamo la preghiera di commiato pronunciata da Gesù alla vigilia della sua passione, affinché i suoi discepoli “siano una cosa sola”. In questa preghiera, l'essere sacerdote di Cristo e l'unità dei discepoli sono così strettamente legati che l'unità stessa acquisisce un valore particolare. Essa ci appare come la grande promessa fatta dal Maestro che, dunque, non può essere minimamente vista come un'illusione.

Eppure, come tale, essa viene percepita dall'odierno spirito del tempo, ampiamente pluralistico e relativistico. L'idea fondamentale della mentalità postmoderna si manifesta nella convinzione di non potere e di non dovere indagare col pensiero oltre il puro dato di una realtà multiforme se non si vuole essere sospettati di derive totalitarie; si è cioè convinti che la pluralità sia l'unico modo in cui la totalità del reale ci si mostra, se mai si possa affermare che ciò accada¹. Questo rifiuto di principio di ogni pensiero di unità è

* Conferenza svolta per la Cattedra *La Teologia del Popolo di Dio* della Pontificia Università Lateranense, il 10 dicembre 2012.

** Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.

¹ Cf. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie, Weinheim 1987.

caratteristico dell'epoca postmoderna, che non è soltanto «l'accettazione e la tolleranza della pluralità», ma «un'opzione fondamentale per il pluralismo»². Si tratta di una mentalità che opera oggi anche all'interno del cristianesimo, in quelle correnti favorevoli ad un varietà di fedi religiose da intendersi non solo come molteplicità di religioni, ma anche come varietà di rivelazioni divine; in quest'ottica lo stesso Gesù Cristo è da considerarsi come uno dei molti redentori e annunciatori di una tra le tante rivelazione³. Inoltre l'odierna situazione ecumenica vede come altrettanto plausibile un pluralismo ecclesiologicalo che, in quanto tale, guarda con sospetto ogni ricerca di unità, tollerata al massimo entro i confini di un generico riconoscimento della varietà, in cui si considera già realizzata una diversità riconciliata.

L'ecumenismo cristiano potrà far fronte a questa sfida basilare soltanto se non si conformerà al paradigma postmoderno, ma terrà sveglia anche oggi, con amorevole tenacia, la questione dell'unità, senza la quale la fede cristiana tradirebbe se stessa. Il fatto che l'unità sia e debba rimanere una categoria fondamentale emerge con chiarezza soprattutto nella preghiera sacerdotale di Gesù, proprio per questo cruciale per la nostra tematica; in essa il Signore allarga lo sguardo oltre la comunità dei discepoli di allora per abbracciare anche quelli futuri, come sottolineano esplicitamente le parole conservateci dall'evangelista Giovanni: «Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me» (Gv 17,20). In questa preghiera viene già inclusa la Chiesa futura come «comunità di coloro che per la loro parola crederanno»⁴ in Cristo e anch'essa si pone nella prospettiva dell'unità invocata da Gesù.

2. *Le dimensioni dell'unità alla luce della fede*

La preghiera sacerdotale abbraccia anche il nostro presente offrendoci così la possibilità di individuare quali siano e debbano essere le dimensioni più profonde dell'impegno ecumenico alla luce della fede. Se davvero l'unità dei discepoli vi emerge come aspirazione principale, l'ecumenismo cristiano altro non potrà essere che l'unirsi dei credenti a questa preghiera, assumendo come proprio ciò che stava a cuore al Maestro. Se il termine ecumenismo non si

² W. KASPER, *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*, in *Id.*, *Theologie und Kirche*, Band 2, Matthias Grünewald, Mainz 1999, 249-264, qui 253.

³ Cf. K. KOCH, *Glaubensüberzeugung und Toleranz. Interreligiöser Dialog in christlicher Sicht*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92 (2008) 196-210.

⁴ J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso di Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV-Rizzoli, Città del Vaticano-Milano 2011, 109.

concreta semplicemente in un qualcosa di filantropico e interrelazionale, allora esso trova il suo fondamento e la sua motivazione in Cristo e nel suo peculiare rapporto con il Padre, di cui la stessa esistenza di Gesù rappresenta il perfetto compimento; e dunque la preghiera sacerdotale si fa sublime atto espressivo della chiamata e della concreta possibilità data a ciascuno di essere inserito nel dinamismo d'amore che all'interno della Trinità, lega il Figlio ed il Padre⁵.

Partendo da questa definizione fondamentale dell'impegno ecumenico, dovremo tentare, alla luce del testo a noi ben noto e pur sempre inesauribile di Giovanni 17, di menzionare le dimensioni e le prospettive basilari dell'ecumenismo e, con ciò, di verificare la nostra responsabilità ecumenica nella ricerca di quell'unità della fede che ci è promessa come dono e affidata come compito.

a) La dimensione spirituale dell'ecumenismo

La preghiera di Gesù "che tutti siano una sola cosa" mostra innanzitutto che Gesù non comanda l'unità ai suoi discepoli, né la esige, ma prega per essa. Questa constatazione ha anche oggi un'importanza fondamentale relativamente alla responsabilità ecumenica. La preghiera per l'unità dei cristiani è e rimane il segno distintivo determinante di ogni sforzo in tal senso. Quest'orientamento spirituale ha trovato molto presto la sua espressione visibile nella Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani, celebrata ogni anno nel mese di gennaio, evento all'origine del movimento ecumenico. L'idea di un ottavario di preghiera in tal senso, promossa da Paul Wattson, un anglicano americano che poi passò alla Chiesa cattolica, e da Spencer Jones, appartenente alla Chiesa episcopaliana, fu accolta da Benedetto XV e introdotta in tutta la Chiesa cattolica. In seguito, fu sviluppata dall'Abbé Paul Couturier, appassionato pioniere dell'ecumenismo spirituale; essa fu dunque, fin dall'inizio, un'idea a carattere ecumenico. Non si tratta certamente di un inizio che ci possiamo lasciare alle spalle: esso continua a camminare con noi anche oggi e deve accompagnare ogni sforzo ecumenico. In questo senso, il Concilio Vaticano II ha definito l'ecumenismo spirituale «anima di tutto il movimento ecumenico»⁶.

Con tale devozione noi cristiani esprimiamo la nostra convinzione di fede sul carattere di dono gratuito dell'unità: essa non dipende dal nostro fare, né per i modi né per i tempi di realizzazione, come ha osservato il Papa emerito Benedetto XVI con le seguenti parole: «Il richiamo perseverante alla pre-

⁵ Cf. W. KASPER, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, 204.

⁶ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*, (21-11-1964), 8, in *EV* 1/ 525.

ghiera per la piena comunione tra i seguaci del Signore manifesta l'orientamento più autentico e più profondo dell'intera ricerca ecumenica, perché l'unità, prima di tutto, è dono di Dio»⁷. La preghiera per l'unità ci ricorda che anche nell'ecumenismo dobbiamo prima di tutto far posto all'opera misteriosa dello Spirito Santo, fidandoci di lui almeno tanto quanto ci fidiamo dei nostri stessi sforzi. L'ecumenismo cristiano si realizza soltanto nella presenza dello Spirito. Infatti, come Egli è il Noi vivente tra il Padre ed il Figlio nella vita intratrinitaria, è anche il Noi creatore tra il Dio Trino e la vita dei cristiani ed il Noi liberante tra i cristiani e le Chiese cristiane, affinché anche le relazioni ecumeniche possano essere sempre più permeate dallo Spirito.

Certamente la fede cristiana ci dice che lo Spirito Santo non agisce senza di noi, ma con noi e attraverso di noi. Tuttavia, contro ogni attivismo e pragmatismo ecumenico oggi riscontrabile, deve essere ribadita l'importanza dell'ecumenismo spirituale. Uno sguardo alla storia del movimento ecumenico può, in questo senso, essere illuminante⁸: dalla prima Conferenza Mondiale sulla Missione tenutasi nel 1910 ad Edimburgo sono scaturiti, nel periodo successivo, due ulteriori movimenti che continuano tuttora ad accompagnare il processo ecumenico; da un lato, il "movimento per un cristianesimo pratico" recante il nome di "Life and Work", che si è prefisso come obiettivo quello di promuovere un'intensa collaborazione tra le Chiese, facendo fronte alle sfide della società; dall'altro, il "movimento per la fede e la costituzione ecclesiale" sotto il nome di "Faith and Order", che mira al superamento dei problemi della dottrina della fede e delle costituzioni teologicamente importanti delle Chiese, spesso fonte di divisione e che ostacolano la collaborazione pratica. Come, da allora, l'ecumenismo ha camminato su due gambe, così, su due gambe, esso dovrà proseguire il suo cammino anche nel presente e nel futuro: da un lato, l'ecumenismo spirituale-teologico dovrà continuamente dar prova di sé davanti alle sfide secolari del tempo; dall'altro, l'ecumenismo orientato all'etica sociale e alla società secolare avrà bisogno dell'ecumenismo spirituale-teologico se vorrà conservare la propria identità cristiana.

Esso potrà progredire soltanto se ritorniamo alle sue radici spirituali, se sviluppiamo e sosteniamo un rinnovato ecumenismo spirituale⁹. Il Pontificio

⁷ BENEDETTO XVI, *Progressi e difficoltà nel cammino ecumenico. Catechesi dell'udienza generale del 20 gennaio 2010*, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, VI/1 (2010), LEV, Città del Vaticano 2011, 95-100.

⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Entwicklung und (Zwischen-)Ergebnisse der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen*, in H. FRIES u. a., *Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs*, Patmos, Düsseldorf 1983, 17-20.

⁹ Cf. K. KOCH, *Rediscovering the soul of the whole ecumenical movement (UR 8). Necessity and perspectives of an ecumenical spirituality*, in THE PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY (ed.), *Information Service* 115 (2004) 31-39.

Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani si è dedicato a questo tema in maniera intensiva negli anni passati ed ha pubblicato i risultati del suo lavoro in *L'ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*¹⁰. Certamente, non possiamo affermare che quest'iniziativa abbia avuto sufficiente risonanza pratica nella vita quotidiana delle Chiese. Dobbiamo pertanto riflettere nel nostro Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani su come incoraggiare una nuova iniziativa per promuovere la riscoperta e la rivitalizzazione delle radici spirituali di ogni sforzo ecumenico nella vita ecclesiale. Anche oggi, infatti, l'ecumenismo credibile sta o cade con l'approfondimento della propria forza spirituale, e potrà crescere nella misura in cui sarà radicato nella propria profondità spirituale.

Il lavoro ecumenico a favore dell'unità dei cristiani è soprattutto un lavoro spirituale, ed è proprio la dimensione spirituale che ne costituisce il cuore, proteggendolo ed evitando che cada nella rassegnazione, ma pure assume la sfida di proseguire il cammino che la Chiesa ha iniziato cinquant'anni fa e che sicuramente raggiungerà il suo obiettivo. Lo Spirito Santo ci indicherà la direzione e ci donerà molto più di quanto osiamo sperare e forse sognare. Sta a noi però continuare a partecipare a quest'opera in quella presenza dello Spirito, che è per noi, come precedentemente affermato, un compito, ma innanzitutto un dono.

b) La dimensione concreta dell'ecumenismo

Il primato e la centralità dell'ecumenismo spirituale verrebbero fraintesi se da essi si traesse la conclusione che l'unità dei cristiani e della Chiesa sia una realtà meramente spirituale e dunque invisibile. Ciò contraddice il secondo orientamento contenuto nella preghiera sacerdotale di Gesù. Egli prega infatti per l'unità dei discepoli in modo molto specifico: «perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me» (Gv 17,22-23). Gesù individua il più profondo fondamento dell'unità tra i suoi nell'unità trinitaria di amore tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella vita divina. Il Dio Trino, che è in sé comunione vivente nell'originaria unità relazionale dell'amore, è il modello cristallino dell'unità dei cristiani e della Chiesa. Alla luce di questo mistero, la Chiesa si presenta come lo spazio della salvezza che il Dio Trino ci ha offerto, secondo quanto sottolineato dal Concilio Vaticano II, come «un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»¹¹. L'unità ecclesiale ed ecumenica ha in ultima analisi il suo fondamento nella comunione trinitaria

¹⁰ W. KASPER, *L'ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*, Città Nuova, Roma 2006.

¹¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Lumen gentium*, (21-11-1964), 4 in *EV* 1/ 288.

e la Chiesa, è essa stessa icona della Trinità, ma tutto ciò a patto che non si tratti di un'unità meramente invisibile, ma che piuttosto voglia trovare una forma visibile nel nostro mondo.

Di questo tema si occupa in maniera approfondita Benedetto XVI interpretando la preghiera sacerdotale di Gesù nel suo secondo volume su Gesù di Nazareth, dove si confronta esplicitamente con Rudolf Bultmann. L'esegeta protestante ritiene "invisibile" la vera unità dei discepoli, soprattutto secondo il Vangelo di Giovanni, poiché essa "non è affatto un fenomeno mondano". Il Papa emerito concorda pienamente con la seconda parte di questa doppia affermazione, mentre rimette completamente in discussione la prima. Per giungere ad una solida comprensione dell'unità ecumenica alla luce della fede, è opportuno riflettere ulteriormente su questa duplice risposta.

Il fatto che l'unità dei discepoli – e dunque anche l'unità della Chiesa futura –, per la quale Gesù prega, non sia e non possa essere "un fenomeno mondano" è fatto ovvio per il Papa, come egli osserva chiaramente: «l'unità non viene dal mondo; non è possibile trarla dalle forze proprie del mondo. Le stesse forze del mondo conducono alla divisione: noi lo vediamo. Nella misura in cui nella Chiesa, nella cristianità, è all'opera il mondo, si finisce nelle divisioni. L'unità può venire solamente dal Padre mediante il Figlio»¹². Tanto Benedetto XVI concorda con l'esegeta protestante sul fatto che l'unità dei discepoli non possa venire dal mondo, quanto egli ne contesta la conclusione, ovvero l'affermazione che essa sia, di conseguenza, invisibile. Anche se non è un fenomeno mondano, lo Spirito Santo opera pur sempre nel mondo. L'unità dei discepoli deve dunque essere di una qualità tale da permettere al mondo di riconoscerla e di giungere alla fede tramite essa, come sottolinea esplicitamente il Papa emerito: «Ciò che non proviene dal mondo può e deve essere qualcosa che sia efficace nel e per il mondo e sia anche percepibile da esso. La preghiera di Gesù per l'unità ha di mira proprio questo, che mediante l'unità dei discepoli la verità della sua missione si renda visibile agli uomini»¹³. Benedetto XVI si spinge fino ad affermare che attraverso l'unità dei discepoli che non proviene dal mondo ed è anche umanamente inspiegabile, ma è visibile nel mondo «viene legittimato Gesù stesso [...]». Diventa evidente che Egli è veramente il "Figlio"»¹⁴.

Con l'enfasi posta sulla visibilità dell'unità dei discepoli e dunque della Chiesa ci troviamo nel mezzo dello scontro ecumenico attuale. In esso, il pro-

¹² J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, 111-112. Cf. K. KOCH, *Christliche Ökumene im Licht des Betens Jesu. „Jesus von Nazareth“ und die ökumenische Sendung*, in H.-J. Tück (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Matthias Grünewald, Mainz 2011, 19-36.

¹³ *Ivi*, 112.

¹⁴ *Ivi*, 112.

blema principale consiste nel fatto che, nel corso degli ultimi decenni, l'obiettivo del movimento ecumenico non solo è andato man mano offuscandosi ma, soprattutto, da parte di non poche Chiese e Comunità ecclesiali nate dalla Riforma, è stato progressivamente abbandonato l'obiettivo originario dell'unità visibile nella fede comune, nei sacramenti e nei ministeri ecclesiali, a favore del postulato di un mutuo riconoscimento delle diverse Comunità ecclesiali come Chiese e dunque come parti dell'unica Chiesa di Gesù Cristo¹⁵. Con ciò, è vero, non si afferma la sostanziale invisibilità dell'unità della Chiesa; ma l'unità visibile della Chiesa risulta essere una mera somma delle varie realtà ecclesiali, tale da richiamare, per analogia, l'immagine di tante case monofamiliari, in cui le famiglie conducano una vita indipendente, invitandosi a pranzo di tanto in tanto. Non si comprende come questa immagine possa conciliarsi con l'immagine biblica della Chiesa quale Corpo indiviso di Cristo e con la stessa preghiera di Gesù affinché i discepoli siano una cosa sola: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (Gv 17,21).

A quest'accentuazione della visibilità dell'unità ecumenica della Chiesa orientata verso la preghiera sacerdotale di Gesù è strettamente legata, in una prospettiva ecumenica, anche la definizione più specifica del rapporto tra battesimo ed eucaristia. Da un lato, il Decreto del Concilio Vaticano II sull'Ecumenismo individua nel battesimo il fondamento dell'appartenenza di tutti i cristiani alla Chiesa: «Coloro infatti che credono in Cristo ed hanno ricevuto validamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica» (*Unitatis redintegratio*, 3). «Il battesimo quindi costituisce il vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati» (*ivi*, 22). Dall'altro lato, però, il Decreto sottolinea distintamente che il battesimo “è soltanto l'inizio e l'esordio”, poiché, di per sé, “tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo” ed è pertanto ordinato «all'integra professione della fede, all'integrale incorporazione nell'istituzione della salvezza, quale Cristo l'ha voluta, e infine alla piena inserzione nella comunità eucaristica» (*ivi*, 22).

Alla luce di queste riflessioni comprendiamo più da vicino dove si colloca l'ecumenismo oggi, ovvero tra la comunione fondamentale nel battesimo ed il mutuo riconoscimento del battesimo, da un lato, e la non ancora possibile piena comunione nell'eucaristia, dall'altro. A motivo di questo posizionamento, tutti i cristiani e tutte le Chiese sono chiamati a prendere sul serio il battesimo e, su tale fondamento, a maturare nell'avvicinamento ecumenico, affinché giunga il momento in cui potremo sederci insieme all'unica mensa del Signore.

¹⁵ Cf. K. KOCH, *Ökumene auf dem Weg. Situationsvergewisserung der ökumenischen Bewegung heute*, in *Catholica* 65 (2011) 1-26.

c) La dimensione trinitaria dell'ecumenismo

La forte enfasi posta sull'unità ecumenica della Chiesa, e più precisamente sulla sua visibilità storica, potrebbe facilmente generare l'impressione che nell'ecumenismo cattolico non ci sia assolutamente posto per la diversità. Eppure, è esattamente il contrario: il motivo per cui l'ecumenismo cristiano lascia ampio spazio alla diversità risiede nel fatto che il modello originario dell'unità ecumenica è la Trinità. Eccoci giunti al terzo orientamento della preghiera sacerdotale, che individua proprio nell'unità d'amore trinitaria il fondamento dell'unità della Chiesa. Se riflettiamo più da vicino su questo mistero della fede, vediamo che nella vita trinitaria di Dio esistono due dimensioni, entrambe originarie: in primo luogo spazio vitale per l'altro e dunque per la diversità. Il Padre infatti è altro dal Figlio ed il Figlio, a sua volta, è altro dallo Spirito Santo. Nella Trinità divina c'è una meravigliosa *diversità* delle Persone. Ma in Dio c'è anche una stupenda *unità* di vita divina. Per quanto il Padre sia altro dal Figlio ed il Figlio sia altro dallo Spirito Santo, le tre Persone divine vivono come partner del dialogo celeste condividendo la stessa essenza: il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio. Il Dio trino è in sé comunione vivente nell'unità relazionale originaria dell'amore.

Se consideriamo alla luce dell'amore trinitario di Dio il cammino di fede dell'ecumenismo, ritorna alla mente quanto ha osservato con sensibile perspicacia il Papa emerito Benedetto XVI: «L'amore vero non annulla le legittime differenze, ma le armonizza in una superiore unità, che non viene imposta *dall'esterno*, ma che *dall'interno* dà forma, per così dire, all'insieme»¹⁶. In questo senso, l'unità ecumenica della Chiesa che deve essere ricomposta, può consistere soltanto in un'unità di Chiese che rimangono Chiese e al contempo diventano un'unica Chiesa. O, detto in maniera più precisa: il vero obiettivo dell'ecumenismo deve essere quello di «trasformare il plurale di Chiese confessionali separate le une dalle altre nel plurale di Chiese locali, che, nella loro varietà di forme, sono realmente un'unica Chiesa»¹⁷.

Se lasciamo risuonare in noi questa formula in tutta la sua apertura ecumenica, iniziamo anche a comprendere perché Benedetto XVI nelle divisioni storiche della Chiesa non solo vede all'opera i peccati umani, ma, nel misterioso senso dell'affermazione paolina relativa alla "necessità" delle divisioni (1Cor 11,19), percepisce anche una dimensione «che corrisponde ad un

¹⁶ BENEDETTO XVI, Omelia durante i secondi vesperi della festa della conversione di San Paolo Apostolo, 25 gennaio 2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, II/1 (2006), LEV, Città del Vaticano 2007, 106-110, qui 107.

¹⁷ J. RATZINGER, *Luther und die Einheit der Kirchen*, in Id., *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Johannes, Einsiedeln 1987, 97-127, qui 114.

disegno divino»¹⁸. Rifacendosi alla proposta del teologo protestante Oscar Cullmann di intendere l'unità come unità attraverso la diversità e la pluralità, il Papa emerito ha invitato a trovare innanzitutto "l'unità *attraverso* la diversità". Questo significa più precisamente «accogliere nelle divisioni ciò che è fruttuoso, decontaminarle e prendere dalla diversità ciò che è positivo, naturalmente nella speranza che la divisione alla fine cessi di essere divisione e rimanga soltanto "polarità" senza contraddizione». Poiché in questo senso i cristiani «possono essere una cosa sola anche se separati»¹⁹, al centro di tutto sta il fatto che l'unità dei discepoli, e quindi anche della Chiesa futura, si radica profondamente nella fede in Dio e nel Figlio che Lui ci ha mandato. Questa fede è più di una semplice parola o idea; essa è l'entrare con la propria esistenza nella comunione con Gesù Cristo e, attraverso lui, con il Padre: «È il vero fondamento della comunità dei discepoli, la base per l'unità della Chiesa»²⁰. Questa fede è, certamente, invisibile, ma, poiché i singoli credenti si legano a Cristo, essa si fa carne ed unisce i singoli fedeli in un unico vero e proprio Corpo.

d) La dimensione escatologica dell'ecumenismo

Quanto la fede in Cristo sia il fondamento dell'unità ecumenica era già stato illustrato dal Papa emerito in una pubblicazione precedente attraverso il *Breve racconto dell'Anticristo* di Solov'ëv dove si racconta che, da un lato, al momento del giudizio finale davanti a Dio, si svelerà che nelle comunità di Pietro, di Paolo e di Giovanni, vivono seguaci dell'Anticristo, che fanno causa comune con lui, accanto però ai veri cristiani, che rimangono fedeli al Signore fino all'ora della sua venuta; inoltre, davanti al Cristo della parusia, i cristiani divisi nelle comunità di Pietro, di Paolo e di Giovanni si riconosceranno come fratelli. Con questo racconto, Solov'ëv, non intende assolutamente rinviare l'unità dei discepoli di Cristo alla fine dei giorni o rimandarla nell'escatologia. Per Benedetto XVI, la dimensione escatologica non è altro che la "vera realtà", che renderà un giorno chiaro ciò che da sempre segna la nostra vita: "Ciò che sarà manifesto alla luce del Cristo della parusia svela la verità del nostro tempo, la verità di ogni tempo". La separazione definitiva tra i seguaci dell'Anticristo ed i fedeli discepoli di Cristo avverrà, certo, soltanto nel giorno del raccolto. Ma poiché la vita eterna è la vera vita, i cristiani fin da ora do-

¹⁸ J. RATZINGER, *Zum Fortgang der Ökumene*, in *Id.*, *Kirche, Ökumene und Politik*, 128-134, qui 131.

¹⁹ *Ivi*, 132.

²⁰ J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, 113.

vrebbero andare incontro gli uni agli altri “con quello sguardo escatologico” che vede inscindibilmente uniti Pietro, Paolo e Giovanni. Per il Papa emerito, dunque, l’ecumenismo cristiano non significa altro che «vivere fin da adesso nella luce escatologica, nella luce del Cristo della parusia»²¹.

Egli, intendendo l’ecumenismo alla luce del suo compimento, ci incoraggia a comprendere il carattere provvisorio delle nostre azioni e a non cadere nella tentazione di voler fare ciò che soltanto il Cristo della parusia può realizzare. Visto sotto questa luce, l’ecumenismo dice, in modo semplice ma efficace, che il camminare insieme verso il Cristo della parusia, è già cammino verso la nostra unità, fin d’ora espressione anche se separati, di quell’“essere una cosa sola” che è dato dalla fede comune in Cristo, unica garanzia di un futuro fruttuoso.

Qui risiede anche il vero motivo per cui Benedetto XVI concepisce l’ecumenismo come cristologicamente fondato e, di conseguenza, ravvisa l’istituzione della Chiesa e della sua unità nella preghiera sacerdotale di Gesù. Egli chiede: «Che altro, infatti, è la Chiesa se non la comunità dei discepoli che, mediante la fede in Gesù Cristo come inviato del Padre, riceve la sua unità ed è coinvolta nella missione di Gesù di salvare il mondo conducendolo alla conoscenza di Dio»²²? Poiché l’essere-un-noi nella comunità dei discepoli fa parte in maniera costitutiva dell’essere-cristiani, la questione ecumenica si pone automaticamente come il banco di prova della fede cristologica. Come la preghiera sacerdotale di Gesù non è “soltanto parola” ma “atto”, poiché egli “si offre” per la vita del mondo e come in essa l’evento crudele della croce diventa “parola”, «festa di riconciliazione tra Dio e il mondo»²³, così anche oggi l’ecumenismo ha un prezzo e, senza “sacrificio”, non è credibile. Unità ecumenica e sacrificio sono strettamente uniti nel senso di una “virtuosa funzionalità” del sacrificio stesso al servizio della riconciliazione e della ricomposizione dell’unità infranta.

La magistrale interpretazione del Papa emerito della preghiera sacerdotale di Gesù va dunque letta come una sintesi della sua opera ecumenica, che tale è proprio in quanto cristocentrica. E nel porre Cristo al centro di tutto il suo annuncio, Benedetto XVI si rivela un grande ecumenista dei nostri tempi. In questo stesso spirito, egli è anche riuscito a trovare il tempo, all’interno dell’estenuante lavoro del suo ministero petrino, per scrivere il suo libro su Gesù di Nazareth, che può essere inteso come la professione

²¹ J. RATZINGER, *Zur Lage der Ökumene*, in *Id.*, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Sankt-Ulrich, Augsburg 2002, 220-234, qui 233-234.

²² J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, 117-118.

²³ *Ibidem*.

di fede cristologica del successore di Pietro e come un grande dono che il Papa emerito ha fatto non solo alla nostra Chiesa ma a tutto l'ecumenismo, come ha giustamente sottolineato il pastore Gottfried Locher, Presidente della Federazione delle Chiese Protestanti della Svizzera: «Benedetto XVI presenta un libro che ha in sé il potenziale di condurre l'ecumenismo ad una maggiore unità, richiamando alla memoria la persona nella cui sequela si pongono tutti coloro che si dicono cristiani»²⁴. Il Papa emerito dà così la bella testimonianza del fatto che fa ecumenismo non soltanto colui che ha continuamente sulla bocca tale parola, ma in primo luogo colui che, anche senza usarne il termine, scende nella profondità della fede cristologica e in essa trova la sorgente comune dell'unità della Chiesa. Radicando nella professione di fede cristologica il compito ecumenico della ricerca dell'unità visibile dei discepoli di Cristo, si rende davvero tale impegno partecipazione alla preghiera sacerdotale di Gesù.

e) La dimensione missionaria dell'ecumenismo

Questa visione orientata verso la cristologia e la parusia, pone la responsabilità fondamentale dei cristiani, che può essere assunta in maniera credibile soltanto nella comunione ecumenica, nell'impegno di testimonianza per rendere visibile agli uomini il volto del Dio vivente reso visibile in Gesù Cristo, nel quale Dio stesso si è voluto rivelare. Solo così è possibile comprendere il vero senso della preghiera sacerdotale di Gesù per l'unità dei discepoli: «*perché* ... il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (Gv 17,23). Questa preposizione finale esprime in maniera inequivocabile che l'unità dei discepoli di Gesù non è un fine in sé, ma è al servizio alla credibilità della missione di Gesù e della sua Chiesa nel mondo.

L'obiettivo della ricerca ecumenica dell'unità era stato indicato già cento anni fa, durante la prima Conferenza Mondiale sulla Missione tenutasi ad Edimburgo nel 1910. Allora era ben chiaro lo scandalo derivante dal farsi concorrenza in materia di missione tra le varie Chiese e Comunità ecclesiali, minando la credibilità dell'annuncio evangelico soprattutto nei continenti più lontani, dove, insieme al Vangelo di Cristo, erano state esportate anche le divisioni della Chiesa. Certo è che solo una composizione delle fratture, o quanto meno un sincero sforzo in tal senso permette di offrire una testimonianza cre-

²⁴ G.W. LOCHER, *So ändern sich die Zeiten. Das „Jesus-Buch“ in reformierter Lesart*, in Th. SÖDING (Hg.), *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches*, Herder, Freiburg i. Br. 2007, 53-67, qui 53.

dibile dell'opera salvifica di Gesù Cristo nel mondo; ad Edimburgo il vescovo anglicano missionario Charles Brent invitò a compiere intensi sforzi per il superamento di quelle differenze relative alla dottrina e all'ordinamento delle Chiese. Da Edimburgo in poi, la responsabilità ecumenica e l'impegno missionario sono visti come indissociabili; ecumenismo ed evangelizzazione si presentano come gemelli che si chiamano e si appoggiano a vicenda.

Le radici storiche di tale legame sono però ancora più antiche. Soprattutto l'ecumenista protestante Wolfhart Pannenberg ha sottolineato che la secolarizzazione moderna, e più precisamente il processo di svuotamento della fede cristiana della sua missione di promozione della pace sociale nel senso della fondazione, del mantenimento e del rinnovamento delle regole di vita sociale, va intesa come una conseguenza non voluta e impreveduta, ma pur sempre tragica, della divisione della Chiesa in occidente nel XVI secolo. Infatti, l'emancipazione della cultura moderna dalle diatribe delle Chiese e delle Comunità ecclesiali in lotta tra loro innanzitutto e dal cristianesimo in generale, è da considerarsi come il risultato e la conclusione per esaurimento della divisione della Chiesa e delle sanguinose guerre confessionali ad essa legate nel XVI e XVII secolo, tra cui in particolare la Guerra dei Trent'anni. Come tragico effetto di tali guerre infatti, il cristianesimo, dal punto di vista della sua forma storica, divenne identificabile soltanto nelle diverse confessioni in lotta fino allo spargimento del sangue; questa costellazione storica ha avuto come inevitabile conseguenza l'alto prezzo che la pace religiosa è costata, eliminando dal gioco le differenze confessionali ed in ultima analisi il cristianesimo stesso per poter dare una nuova base alla pace sociale. L'eliminazione delle questioni confessionali controverse nel processo di rifondazione della coabitazione sociale è diventata in ultima analisi la legittimizzazione storica della diffusione della neutralità religiosa degli stati moderni, come ha diagnosticato giustamente Wolfhart Pannenberg:

«Là dove la secolarizzazione dell'epoca moderna ha assunto la forma di un allontanamento dal cristianesimo, ciò non è avvenuto come evento esterno alle Chiese voluto dal destino, ma come conseguenza dei suoi stessi peccati contro l'unità, come conseguenza della divisione della Chiesa del XVI secolo e delle inconcludenti guerre di religione del XVI e XVII secolo, che agli abitanti dei territori con confessioni miste non hanno lasciato altra scelta che ricostruire la propria convivenza su una base comune incontaminata dai conflitti confessionali»²⁵.

²⁵ W. PANNENBERG, *Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel*, in *Id.*, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, 200-210, qui 201. Cf. Anche *Id.*, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Freiburg i. Br. 1988.

Come cristiani, non dobbiamo cancellare dalla nostra memoria storica il fatto che la definizione moderna di fede come questione privata del singolo individuo ed il suo allontanamento dalla sfera pubblica sono dovuti tragicamente al cristianesimo stesso; essi rappresentano dunque, come osserva il teologo cattolico Johann B. Metz, «una privatizzazione per così dire “fatta in casa” del cristianesimo»²⁶. Quanto appena detto implica che il ripristino della missione pubblica potrà avvenire soltanto se si supereranno le divisioni ereditate dal passato ritrovando l’unità. Con ciò diventa assolutamente evidente quella che è oggi la posta in gioco nell’ecumenismo, non solo per la credibilità delle singole Chiese, ma anche e soprattutto per l’autenticità del cristianesimo nel suo insieme, nelle nostre società moderne. Infatti, se la privatizzazione moderna della religione è dovuta fundamentalmente al cristianesimo stesso, allora il processo ecumenico di superamento della divisione della Chiesa non può non avere conseguenze sul rapporto che la cultura secolare moderna ha con la religione in generale e con il cristianesimo in particolare. I motivi che, da un punto di vista storico, hanno spinto la cultura moderna ad allontanarsi dalla religione e dalla Chiesa cristiana non potranno più essere fatti valere davanti ad un cristianesimo che avrà superato le divisioni²⁷.

Dunque solo superando le storiche divisioni esso sarà in grado «di far valere in maniera credibile la verità della religione davanti al secolarismo»²⁸ e ciò pubblicamente, nelle società di oggi. Tale rivendicazione di un ruolo pubblico scaturisce dal Vangelo stesso, poiché al centro del Vangelo vi è il messaggio di Dio che non è proprietà privata delle Chiese ma riguarda tutti gli uomini. Pertanto, il ritorno delle Chiese al proprio mandato missionario costituisce un’urgente priorità dell’ecumenismo odierno²⁹. Il fatto che queste due istanze, missione ed ecumenismo, sono inscindibilmente legate risulta evidente anche dalla seguente constatazione: da un lato, là dove lo slancio missionario rischia di affievolirsi, anche l’iniziale ricerca appassionata del ripristino dell’unità dei cristiani si smorza e, dall’altro, là dove ci si abitua al perdurare dello scandalo della divisione della Chiesa o addirittura non lo si

²⁶ J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Matthias Grünewald, Mainz 1977, 31.

²⁷ Cf. K. KOCH, *Hat das Christentum noch Zukunft? Zur Präsenz der Kirche in den säkularisierten Gesellschaften Europas*, in *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 32 (2003) 116-136; Id., *Brauchen wir ein öffentliches Christentum?*, in M. DELGADO - A. JÖDICKE - G. VERGAUWEN (Hrsg.), *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven*, Kohlhammer, Stuttgart 2009, 99-118.

²⁸ W. PANNENBERG, *Die zukünftige Rolle von „Glauben und Kirchenverfassung“ in einer säkularisierten Welt*, in Id., *Beiträge zur Systematischen Theologie. 3. Kirche und Ökumene*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 234-244, qui 243.

²⁹ Cf. K. KOCH, *Mission oder De-Mission der Kirche? Herausforderungen an eine notwendige Neuevangelisierung*, in G. AUGUSTIN - K. KRÄMER (Hrsg.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung*, Herder, Freiburg i. Br. 2011, 41-79.

percepisce più come tale, non vengono neppure più compiuti sforzi missionari particolari. In senso positivo, questo significa che la rivitalizzazione della dimensione missionaria del cristianesimo può aver successo soltanto se si mira all'obiettivo originario del movimento ecumenico, ovvero al ristabilimento dell'unità visibile dei cristiani. La testimonianza cristiana deve avere infatti nel mondo attuale una nota musicale ecumenica, affinché la sua melodia non sia cacofonica ma sinfonica.

È stato dunque un bel segno ecumenico il fatto che proprio nell'anno del Centenario della Conferenza Mondiale sulla Missione, Benedetto XVI abbia istituito il nuovo Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, poiché tutte le Chiese che vivono nei territori cristiani tradizionali hanno bisogno urgentemente di un rinnovato slancio missionario, come "espressione di una nuova generosa apertura al dono della grazia". Di fatti, alla radice di ogni evangelizzazione non vi è "un progetto umano di espansione", ma, al contrario, il desiderio di «condividere l'inestimabile dono che Dio ha voluto farci, partecipandoci la sua stessa vita»³⁰. La nuova evangelizzazione consiste fundamentalmente nell'avvicinare gli uomini al mistero di Dio e nell'immetterli in una relazione personale con Lui, nella convinzione che non dona abbastanza all'uomo colui che non gli dona Dio. Al centro di ogni rinnovata spinta evangelizzatrice deve esserci dunque la questione di Dio, di cui dobbiamo rispondere ecumenicamente³¹. In essa il Papa emerito vede addirittura la più grande sfida per l'ecumenismo odierno, come ha sottolineato in occasione di un incontro ecumenico durante il suo viaggio in Germania nel 2011: «Il nostro primo servizio ecumenico in questo tempo deve essere di testimoniare insieme la presenza del Dio vivente e con ciò dare al mondo la risposta di cui ha bisogno»³². Anche oggi il movimento ecumenico deve porsi concretamente al servizio del lavoro missionario e della nuova evangelizzazione.

f) La dimensione martiriologica dell'ecumenismo

Nel contesto del grande progetto della nuova evangelizzazione, l'ecumenismo cristiano può e deve ricordare con gratitudine che i testimoni più

³⁰ BENEDETTO XVI, Motu proprio *Ubicumque et semper* (21-09-2010), in *EV* 26 / 2200.

³¹ Cf. W. KASPER, *Ökumenisch von Gott sprechen?*, in I.U. DALFERTH u. a. (Hrsg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 291-302.

³² BENEDETTO XVI, Celebrazione ecumenica nella Chiesa dell'ex-convento degli Agostiniani a Erfurt, 23 settembre 2011.

credibili della fede e gli esegeti più convincenti del Vangelo sono i martiri, che hanno dato la propria vita per la fede³³. Essi possono fornirci oggi un utile orientamento per la responsabilità ecumenica, tanto più che il cristianesimo, alla fine del secondo millennio e all'inizio del terzo, è tornato ad essere una Chiesa di martiri³⁴, dal momento che sono cristiani l'80% di coloro che oggi vengono perseguitati a causa della fede.

Questo bilancio sconvolgente rappresenta una grande sfida che chiama ad una reale solidarietà ed al tempo stesso autorizza a parlare di un "ecumenismo dei martiri": i saldi testimoni della fede in tutte le Chiese e comunità ecclesiali hanno mostrato che Dio stesso mantiene tra i battezzati la comunione ad un livello più profondo, tramite una fede testimoniata con il sacrificio supremo della vita. Mentre noi, cristiani e Chiese, viviamo su questa terra ancora in una comunione imperfetta, i martiri nella gloria celeste si trovano fin da ora in una comunione piena e perfetta. Essi sono dunque, come ha sottolineato Papa Giovanni Paolo II «la prova più significativa che ogni elemento di divisione può essere trasceso e superato nel dono totale di sé alla causa del Vangelo» (*Ut unum sint*, 1).

L'ecumenismo dei martiri in tempi non remoti ha dato prova di sé soprattutto nei campi di concentramento nazisti e comunisti, in cui uomini coraggiosi appartenenti a diverse confessioni cristiane, si sono incontrati e riconosciuti come «una cosa sola contro un sistema nazista e comunista ingiusto, empio, disumano e totalitario»³⁵. Questo forma di ecumenismo ha confermato allora e continua tuttora a confermare la convinzione del padre della Chiesa Tertulliano per cui il sangue dei martiri è seme della Chiesa. Anche oggi, come cristiani, dobbiamo vivere nella speranza che il sangue dei perseguitati del nostro tempo diventi un giorno seme di unità piena del Corpo di Cristo. L'ecumenismo dei martiri costituisce dunque il nucleo più profondo della responsabilità ecumenica, da assumere alla luce della fede. Uno sguardo alla storia d'altro canto, ci conferma che i più convincenti riformatori e rinnovatori della Chiesa sono stati sempre i santi guidati dalla luce del Vangelo; e anche oggi essi sono i veri protagonisti nella ricerca ecumenica della verità della fede e nella testimonianza di questa fede.

³³ Cf. H. MOLL, *Martyrium und Wahrheit. Zeugen Christi im 20. Jahrhundert*, Gustav-Siewerth-Akad., Weilheim-Bierbrunn 2009; P.-W. SCHEELE, *Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums*, Echter, Würzburg 2008.

³⁴ Cf. R. BACKES, „Sie werden euch hassen“. *Christenverfolgung heute*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2005; R. GUITTON, *Cristianofobia. La nuova persecuzione*, Lindau, Torino 2010; KIRCHE IN NOT (Hrsg.), *Religionsfreiheit weltweit. Bericht 2008*, Königstein 2008.

³⁵ W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, Queriniana, Brescia 2012, 484.

3. L'unità della Chiesa al servizio dell'unità dell'umanità

Se l'ecumenismo intraprenderà questo cammino, non solo sarà più fruttuoso, ma prenderà anche maggiore consapevolezza del proprio ruolo, ovvero del fatto che di non potersi limitare alla pura speculazione intellettuale, per tendere invece ad offrire uno spazio di comunione per un nuovo stile di vita, così da radicarsi nell'esistenza degli uomini e nella Chiesa. «Il Vangelo crea vita, crea comunità di vita; una conversione puramente individuale non ha consistenza»³⁶. Il prerequisito essenziale per una proclamazione credibile dell'annuncio cristiano nell'Anno della Fede è dunque l'autoevangelizzazione della Chiesa e dell'ecumenismo cristiano. Solo una Chiesa unita può annunciare il Vangelo dell'unità e porsi al servizio dell'unità dell'umanità in maniera credibile. Radunare l'umanità nell'amore di Dio che tutto abbraccia costituisce di fatti il nocciolo della missione cristiana come testimonianza dell'amore di Dio, che si è manifestato in Cristo. La missione della Chiesa è dunque essa stessa un segno di unità: «Come il peccato allontana gli uomini gli uni dagli altri, così l'unica fede li riunisce in un uomo nuovo»³⁷.

A questo punto dobbiamo ritornare allo stretto legame che unisce missione ed ecumenismo, su cui il Concilio Vaticano II ha posto un particolare accento. Ciò è dovuto al fatto che il Concilio vede nella missione della Chiesa un movimento escatologico, nel quale la Chiesa stessa accoglie in sé i grandi patrimoni delle culture dei popoli, li purifica, li arricchisce e si lascia da loro arricchire. Poiché per sua natura la Chiesa è missionaria, il Concilio ha interpretato anche la Chiesa come un movimento escatologico, più precisamente come popolo di Dio, nel suo pellegrinaggio terreno tra il "già" e il "non ancora". In questa dinamica escatologica della Chiesa il Concilio ha integrato anche il movimento ecumenico, come scambio reciproco di doni tra le Chiese divise in un vicendevole arricchimento, affinché la Chiesa stessa possa ri-acquistare la sua pienezza della sua cattolicità. In questa prospettiva escatologica, il movimento ecumenico ed il movimento missionario sono legati inscindibilmente.

Missione ed ecumenismo sono le due forme della dinamica escatologica della Chiesa, per le quali è di centrale importanza, come nella preghiera sacer-

³⁶ J. RATZINGER, *La nuova evangelizzazione*, in A. RUSSO - G. COFFELE (edd.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Studium, Roma 2001, 505-516, qui 511.

³⁷ J. RATZINGER, *Considerationes quoad fundamentum theologicum missionis ecclesiae - Überlegungen zur theologischen Grundlage der Sendung (Mission) der Kirche*, in R. VORDERHOLZER - CH. SCHALLER - F.-X. HEIBL (Hrsg.), *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI*, Band 4, Schnell & Steiner, Regensburg 2011, 15-22, qui 16.

dotale di Gesù, quella “gloria” che il Figlio ci dona con la sua presenza resa attuale dallo Spirito Santo. Soltanto se al centro di tutti gli sforzi missionari ed ecumenici lasceremo irradiarsi questa gloria di Dio, ci potrà essere una reale partecipazione alla preghiera sacerdotale di Gesù; e questo avverrà non solo al culmine del tempo, ma anche nella vera profondità della fede. E soltanto così potremo essere all’altezza del compito che ci spetta nell’Anno della Fede e che consiste nel riscoprire la bellezza della fede e nel far partecipare altri uomini a quel dono che la Chiesa ha ricevuto da Dio.

Card. Kurt Koch
office@christianunity.va
Pontificio Consiglio per la promozione dell’Unità dei Cristiani
00120 Città del Vaticano

Summary

Accepting as presupposition that the unity of the disciples is the principal theme of the “priestly prayer” of Jesus (in Jn 17), the Author proposes an interpretation of this important prayer as identifying and explaining the basic dimensions of ecumenism. In particular he focuses on the following dimensions: spiritual, concrete historical (concerning visible unity), trinitarian, eschatological, missionary and martyrological. At the same time he argues that this prayer makes it clear that the ecumenism of Christians will be fruitful only if the latter arrive at a greater awareness that it cannot be limited to words alone, but should also bring about a concrete communion of life which points to a new, *ecclesial* style of life. Given past and present difficulties, the Year of Faith appears to invite the Church to its self-evangelization, so that it is able to witness authentically to the Gospel of unity and to place itself at the service of the unity of humankind in a more credible manner.

DEN GLAUBEN DENKEN

*Gerhard Ludwig Müller**

1. Personale Relation

Gegenstand der Theologie ist der von der Kirche bezeugte Glaube an die Selbstoffenbarung Gottes in Person und Geschichte Jesu von Nazareth. Diese Selbstmitteilung Gottes hat das Ziel, «dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur» (*Dei Verbum*, 2).

Der Glaube ist ein Akt der personalen Relation des Menschen zu Gott, der sich zwar in Ursprung und Vollzug von der bloßen Einsichtnahme in einen bestimmten Sachverhalt, wie er von der wissenschaftlichen Vernunft angezielt wird, unterscheidet, dem es aber gleichwohl möglich ist, durch die Hilfe wissenschaftlicher Methoden reflektiert zu werden, und der in seinem umfassenden Bezug zur Wirklichkeit – insbesondere zur Heilsfrage des Menschen – aufgezeigt werden kann. Glaube und Vernunft schließen sich nicht aus. Sie sind zwei Pole einer aufeinander bezogenen Realität, die den Menschen befähigen, Umwelt als Schöpfung, den Menschen als Geschöpf, sich selbst und sein Wesen zu erforschen und zu erkennen.

2. Der Glaube – Ursprung und Ziel des Menschen

In unserem Glaubensbekenntnis liegt bereits der Keim für eine an der menschlichen Vernunft orientierte Begegnung mit Gott. Vernunft bzw. Vernünftigkeit sind keine Begriffe, die mit dem Glauben nicht vereinbar wären, auch wenn dies immer wieder der Vorwurf ist, den pluralistische oder relativistische Thesen der Moderne vorbringen. Der Glaube ist keine subjektive

* Präfekt der Glaubenskongregation, Vatikan.

oder sogar rein psychologische Einbildung, sondern ein konkreter, objektiver Bestandteil der menschlichen Lebenswirklichkeit. Als Wesen des Verstandes ist der Mensch so konzipiert, dass er Gott nicht vor der Vernunft versteckt. ER hat ihn geschaffen, ER ist der alles umgreifende LOGOS, der uns überhaupt erst zur Erfahrung und Erkenntnis führen kann. Der Mensch denkt sich selbst und die Welt und damit ihren alles entspringen lassenden transzendenten Grund. Er gebraucht seine Vernunft. Wie kann sich Vernunft ohne Bezug auf Gott überhaupt selbst denken? Gerade weil sich der Glaube nicht als Ausdruck einer irrationalen Erfahrung jenseits der Vernunft oder als spontane, esoterisch anmutende Ekstase oder sogar als spekulative Weltinterpretation versteht. Er erhebt vielmehr den Anspruch, definitiv den Ursprung und das Ziel des Menschen aufzuweisen im Horizont der personalen Relation zwischen Gott und Mensch, die mit dem Eintritt der Offenbarung Gottes im Geschehen der Inkarnation personal und konkret geschichtlich greifbar wurde in der Person Jesus von Nazareth, und dessen Heilswerk der Erlösung in der Kirche durch die Sakramente und durch die Verkündigung weitergetragen wird. Der Glaube kommt vom Hören des Wortes Jesu (*fides ex auditu*) und vollzieht sich als persönliche Zustimmung des Einzelnen zum Anspruch Gottes: «So gründet der Glaube in der Botschaft, die Botschaft im Wort Christi» (*Röm 10,17*).

3. *Universalität des Anspruchs*

Gerade wegen des universalen Anspruchs der Aussage, dass im Namen (d. h. in der Person) Jesu Gott das Heil für alle Menschen anbietet (vgl. *Apg 4,12; Joh 14,6; 1Tim 2,4 f.*), erweist sich eine Vergewisserung über die „Zuverlässigkeit der Lehre“ und der geschichtlichen Grundlage des Evangeliums Christi (vgl. *Lk 1,1-4*) als unentbehrlich. Durch den universalen Missionsauftrag (vgl. *Mt 28,19*) ist es der Kirche nicht erlaubt, sich wie eine religiöse Gruppe auf den eigenen Bereich zurückzuziehen. Die Kirche steht als „Sakrament des Heils der Welt in Jesus Christus“ (vgl. *Lumen gentium*, 1) in einem dynamischen Bezug zur Welt, zur gesamten Menschheit und zu deren Geschichte. Eine vernunftgemäße Glaubensrede und eine argumentative Vermittlung des Evangeliums ist untrennbar vom dialogischen Charakter des Wortes Gottes: «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der euch nach dem Grund der Hoffnung fragt, die in euch ist» (*1Petr 3,15*).

Das Grundproblem besteht also darin zu klären, wie eine Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, wie ein vernunftgemäßer Glaube an Gottes Wort entstehen kann, eine Unmittelbarkeit, die aber an die menschliche Vermittlung des Gotteswortes im Menschenwort (*1Thess 2,13*) gebunden bleibt, ohne

dass der Mensch umgekehrt in seiner Rede von Gott nur mit sich selbst und seinen Ideen über Gott zu tun hat. Hier setzt der Projektionsverdacht an, der Theologie als die selbstentfremdende Aussage des Menschen über sich selbst im fingierten Medium Gottes und seiner Offenbarung meinte entlarven zu können. Ganz grundsätzlich stellt sich also das Problem, wie überhaupt „Vernunft“ definiert werden kann und welcher geschichtlich auftretende philosophische oder einzelwissenschaftliche Typus von Vernunft der Referenzpunkt im Bezugssystem „Glaube – Vernunft“ sein kann.

Um den Glauben zu denken, braucht die Welt eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber nicht taub ist. Keine Vernunft, die sich den Gesetzmäßigkeiten reiner naturwissenschaftlicher Methoden verschrieben hat, wird sich der Gottesfrage uneingeschränkt widmen können.

Vielmehr ist es der göttliche LOGOS, der in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen hat, welcher die wahre Grundlage bildet: So kommt es zu dem Glauben, den die Vernunft zu verstehen lehrt, und zu der Vernunft, die zum Glauben findet, und nicht zuletzt zu der Freiheit, die dem Gewissen gemäß handelt.

4. Die Korrelation von Glaube und Vernunft

Im Vorwort zur Neuausgabe seines Klassikers *Einführung in das Christentum* aus dem Jahr 2000¹ erläutert der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, im Abstand von fast 40 Jahren und mit einem neuen Blick auf sein eigenes Werk: «Logos heißt Vernunft, Sinn, aber auch Wort»². Und in der Beschäftigung mit dem Prolog des Johannesevangeliums identifiziert er den Logos derart mit Gott, dass auch die Konsequenzen für das Verständnis von Welt und Mensch deutlich hervortreten: «Der Gott, der Logos ist, verbürgt uns die Vernünftigkeit der Welt, die Vernünftigkeit unseres Seins»³.

So ist der Mensch als Geschöpf Gottes, des Logos, der Vernunft auch ein Wesen des Hörens auf Gott, des Gott Antwortens, des Dialogs mit Gott – aber eben auch eines Dialogs mit den Menschen aller Kulturen, die mit redlichen Herzen und fragender Vernunft nach der Erkenntnis Gottes ringen.

In diesem Zusammenhang der Überlegungen zum „Denken des Glaubens“ gehört auch die Relecture der berühmten „Regensburger Vorlesung“, die

¹ Vgl. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay*, Kösel, München 2005⁵.

² *Ebd.*, 23.

³ *Ebd.*, 23.

Papst Benedikt XVI. während seines Pastoralbesuches im September 2006 an der Universität Regensburg gehalten hat. «Nicht mit dem Logos zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider»⁴ – dieser programmatische Satz beschreibt die Korrelation von Glaube und Vernunft. Auf beeindruckende Weise wird dieses gegenseitige Lernen von Glaube und Vernunft bereits in jenem denkwürdigen Gespräch erläutert, das Joseph Ratzinger mit dem deutschen Philosophen Jürgen Habermas 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern geführt hat⁵. Da die westliche Rationalität aus ihrer geschichtlichen Vergewisserung heraus und aufgrund der sich dahinter verbergenden Denkprozessen nicht von der ganzen Menschheit nachvollziehbar ist und daher nicht uneingeschränkt – grenzenlos – operieren kann, fordert Ratzinger gegenseitige Lernbereitschaft. Der Glaube muss von der Vernunft, und die Vernunft vom Glauben lernen: Denn in der Religion können gefährliche Pathologien auftreten, die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft als Korrektiv anzunehmen. Wenn gilt «nicht mit dem Logos zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider», dann bedarf die Religion der Vernunft als ordnendes und gegebenenfalls reinigendes Prinzip. Die Vernunft ist nicht erst additiv der Religion zur Seite gestellt, sondern ihr Ursprung liegt im Logos, *ist Gott*. Die Theologie als Wissenschaft unterliegt aber einer eindeutigen Hermeneutik. Wenn sie nicht nur Religionswissenschaft sein will, so setzt sie den Glauben an Gott voraus. Theologie ist immer unter dem Vorzeichen der Existenz Gottes zu gestalten und im Raum der Kirche zu vollziehen⁶.

5. Vernunft und Vermittlung des Glaubens in der Kirche

Die Kirche vollzieht den Auftrag Jesu, das Evangelium in die Welt hinein zu verkünden. Dabei darf nie vergessen werden, dass die Theologie eine Teilfunktion der Kirche ist, und deshalb immer auch kirchlich sein muss, d. h. der Kirche überantwortet und stets in einem dienenden Charakter auf sie verweisend.

Die besondere Beziehung der wissenschaftlichen Theologie zur Kirche kann sich nicht auf äußere Loyalität beschränken. Zum Wesen der Theologie

⁴ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006. Predigten Ansprachen und Grußworte*, Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn 2006, 72-84; hier: 77.

⁵ Vgl. J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisation. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg 2004.

⁶ Vgl. dazu die Ausführungen von G.L. MÜLLER, *Die hermeneutische Grundfrage der Theologie: Ist der Mensch Hörer einer möglichen Wortoffenbarung Gottes?*, in DERS., *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Pustet, Regensburg 2005, 13-22.

gehört vielmehr, dass sie in die kirchliche Gestalt und Vermittlung des Glaubens die spezifisch theologische Fragestellung einbringt, wobei sie umgekehrt immer schon die von der Kirche bezeugten Glaubensartikel als ihre Prinzipien voraussetzt. Dies unterscheidet die Theologie im Formalobjekt von der Religionswissenschaft. Die Freiheit der Theologie besteht darum nicht in einer Dispensierung von dem ihr vorgegebenen Gegenstand und von der diesem angemessenen Methode. Dies käme einer Selbsterstörung der Theologie gleich. Die Freiheit der Theologie besteht darin, dass sie sich – ihrer eigenen Natur gemäß – im Zusammenhang mit dem kirchlichen Leben als vertiefende und immer auch als kritische Instanz versteht sowie – im anthropologischen Interesse aller Wissenschaften – einen wesentlichen Beitrag liefert zur humanen Gestaltung des Lebens. *Den Glauben denken* heißt auch, ihn für die Nicht-Glaubenden aufzubereiten und als Lebensentscheidung anzubieten. Dies geschieht im Raum der Kirche, weil sie die Heilsinstrumente in den Sakramenten von Christus selbst zur Verfügung gestellt bekommen hat. Als Leib Christi ist sie «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (*Lumen gentium* 1).

6. *Den Glauben denken in der Einheit der Disziplinen*

Die Auslegung von Bekenntnis und Praxis braucht die Einheit aller Disziplinen der Theologie. Ein unverbundenen Nebeneinander würde zum einen das spezifische Profil der einzelnen Teildisziplinen in ihrem Bezug auf den Gesamtauftrag der Theologie verringern und zum anderen dem Formalobjekt nicht gerecht werden, dem die wissenschaftliche Kompetenz und Arbeit gewidmet ist. Versteht man unter „Theologie“ prinzipiell die wissenschaftliche Bemühung um die vernunftgemäße Erhellung des Glaubens, seiner geschichtlichen Realisierung und seines kirchlichen wie gesellschaftlichen Anspruchs der Mitgestaltung, so bedarf es einer umfassenden Kenntnis der fundamentaltheologischen und dogmenhistorischen wie systematischen Zusammenhänge auf der Basis der biblisch-historischen Fächer als bleibenden Verweis auf die positiven Glaubensaussagen im Wort Gottes. Besonders der Hinweis auf die Heilige Schrift findet sich in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei Verbum*: «Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament. In ihm gewinnt sie sichere Kraft und verjüngt sich ständig, wenn sie alle im Geheimnis Christi beschlossene Wahrheit im Lichte des Glaubens durchforscht. Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und, weil inspiriert, sind sie wahrhaft Wort Gottes: Deshalb sei das

Studium des heiligen Buches gleichsam *die Seele der heiligen Theologie*» (*Dei Verbum*, 24).

Genährt aus dem Studium der Schrift werden die historische Vergewisserung und das umfassende inhaltlich-systematische Arbeiten auf den gegenwärtigen Vollzug kirchlichen Lebens verwiesen, auf die *Martyria*, *Leiturgia* und *Diakonia* als wesentliche theologische Erkenntnisquellen⁷. Für das Axiom den „Glauben denken“ ist das Verwoben-Sein der Einzeldisziplinen im Gesamt aller Traktate ebenso unabdingbar wie das In- und Miteinander einer ständigen Verbindung mit der Praxis kirchlicher Lebenswirklichkeit. Im inneren Austausch zwischen diesen Dimensionen erlernen wir den Glauben zu denken *und* zu leben.

7. Schluss

Schließen möchte ich mit einem Zitat unseres ehemaligen Heiligen Vaters, der, wie kaum ein anderer Theologe der Gegenwart, die Verbindung von Glaube - Vernunft - Wahrheit - Bekenntnis - Denken seit Beginn seines wissenschaftlichen Arbeitens, seines Nachdenkens über den Glauben, in den Mittelpunkt gestellt hat. Ein Wort aus der nichtgehaltenen Rede an der Sapienza-Universität fasst vieles von dem, was hier nur angedeutet werden konnte, zusammen mit einer Selbstbeschreibung des Papstes im Bezug auf seine Verantwortung für die Vernunft, die Wahrheit und den Glauben, wenn es dort heißt:

«Über seinen Hirtendienst in der Kirche hinaus und vom inneren Wesen dieses Hirtendienstes her ist es seine Aufgabe, die Sensibilität für die Wahrheit wach zu halten; die Vernunft immer neu einzuladen, sich auf die Suche nach dem Wahren, nach dem Guten, nach Gott zu machen und auf diesem Weg die hilfreichen Lichter wahrzunehmen, die in der Geschichte des christlichen Glaubens aufgegangen sind und dabei dann Jesus Christus wahrzunehmen als Licht, das die Geschichte erhellt und den Weg in die Zukunft zu finden hilft»⁸.

Gerhard Ludwig Müller
cdf@cfaith.va
Congregazione per la Dottrina della Fede
00120 Città del Vaticano

⁷ Vgl. G.L. MÜLLER, *Exegese V. Exegese und systematische Theologie*, in *LThK*³ 3 (1995) 1101-1103.

⁸ BENEDIKT XVI, *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, Rom-Vatikan 2008, 21f. (dt. auf der Homepage des Heiligen Stuhls). Die Vorlesung an der Römischen Universität „La Sapienza“ war für den 17. Januar 2008 vorgesehen. Sie wurde aber kurzfristig am 15. Januar 2008 abgesagt.

Summary

Christian faith is oriented to a personal encounter between man and God which includes, even requires, the use of reason. Thanks to reason, man can be defined not only as a religious being, but also as one who, firstly, reflects on himself and the world in relation to that transcendent foundation which drives every thing, and, secondly, as one who is even able to reflect on his own faith. This is possible when reason is able to contemplate the divine *Logos* which assumed a human face in Jesus Christ. Theology, as the concretizing of thought concerning the existence of God that is exercised in the realm of the Church, plays an important role in guiding the reflectability of faith.

PROFESSARE LA FEDE*

Angelo Amato**

1. Professare la fede è uno dei tre percorsi presenti nel volume che stiamo presentando¹. Per Mauro Cozzoli, il curatore dell'opera, professare la fede implica un duplice impegno, dal momento che la professione implica un impegno di proclamazione e di annuncio².

Forse conviene dare un rapido sguardo alla tradizione linguistica e contenutistica del termine tecnico *professare*, *omologhéo*. Nella grecoità classica *omologhéo* e il sostantivo *omologia* stanno a significare *dire la medesima cosa, concordare in una dichiarazione comune*. Nei dialoghi socratico-platonici, l'*omologia* spesso si trova contrapposta alla *doxa*. Se la *doxa* è l'espressione di una opinione acritica, l'*omologia*, invece, esprime un accordo su un determinato fatto, che include un'azione e un impegno.

Al di là di queste accezioni filosofiche, nell'uso corrente *omologhéo* indicava una ammissione e una dichiarazione aperta e sincera. In ambito giuridico l'*omologia* esprimeva, ad esempio, una dichiarazione veritiera su un fatto o una persona, rilasciata davanti al giudice, mentre in ambito religioso l'*omologia* manifestava la confessione delle mancanze.

Nel linguaggio biblico l'*omologia* si carica di ulteriori significati. Nell'Antico Testamento, ad esempio, l'*omologia* appartiene al contesto culturale liturgico e si esprime sia come confessione dei peccati sia come lode a Dio.

Nel Nuovo Testamento *omologhein* significa *asserire solennemente, confermare, ammettere, attestare*, e, di conseguenza, anche deporre in tribunale,

* Relazione tenuta il 20 febbraio 2013 presso la Pontificia Università Lateranense nell'ambito della presentazione del volume M. COZZOLI (ed.), *Pensare, professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta fidei"*, LUP, Città del Vaticano 2012, con cui la Facoltà di S. Teologia ha voluto offrire il proprio contributo per l'Anno della Fede.

** Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi.

¹ Cf. M. COZZOLI (ed.), *Pensare, professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica "Porta fidei"*, LUP, Città del Vaticano 2012, 6.

² *Ibidem*.

testimoniare. Per lo più nei testi neotestamentari l'oggetto della professione è Nostro Signore Gesù Cristo, il quale espressamente dice: «Chiunque mi riconoscerà (*omologhisi*) davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà (*omologhisei*) davanti agli angeli di Dio» (Lc 12,8). In questa proclamazione è espresso il rapporto concreto dell'uomo con Gesù in una forma vincolante ed efficace, così che la confessione del discepolo su questa terra viene ad assumere un'importanza vitale per la salvezza.

Nel quarto vangelo, il rifiuto di confessare pubblicamente Cristo nel momento della prova equivale a un rinnegamento. Infatti, la professione pubblica di Cristo equivale a un pegno di salvezza e a una lode a Dio, mentre con il rinnegamento si rischia la salvezza e si cerca solo l'onore degli uomini.

Nella *Lettera ai Romani* Paolo sottolinea la stretta relazione tra omologia e fede salvifica: «Se con la tua bocca proclamerai (*ean omologhisi*): "Gesù è il Signore", e con il tuo cuore crederai che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede (*omologheitai*) per avere la salvezza» (Rm 10,9).

E nella sua prima lettera san Giovanni afferma: «Ogni spirito che riconosce (*omologhei*) Gesù Cristo venuto nella carne, è da Dio» (1Gv 4,2).

Si tratta qui di solenni proclamazioni di fede in Cristo, che hanno una duplice funzione, antiereticale e liturgico-culturale. Otto Michel fa notare che queste proposizioni kerygmatiche non sono affatto da intendersi in senso intellettualistico: soltanto chi confessa che Gesù è il figlio di Dio è veramente in comunione con Dio. L'omologia serve a identificare i veri credenti e a distinguerli dai falsi. Nel linguaggio neotestamentario c'è stretta relazione tra confessare (*omologhein*) e testimoniare (*martyrein*: cf. 1Tm 6,12.13; Gv 1,19-20).

Come si vede, la professione di fede ha una sua innegabile concentrazione cristologico-trinitaria, a ragione rilevata dagli apporti soprattutto di Antonio Pitta, Pierluigi Sguazzardo, Riccardo Ferri, Romano Penna.

In conclusione, si può affermare che, nella tradizione protocristiana, l'antico *kerygma* e la primitiva *didaché* sono considerati e descritti soprattutto come una *omologia* e una *martiria*. Ciò mostra come l'omologia, come invocazione di salvezza in Cristo, abbia una triplice componente (l'annuncio, la giustificazione dottrinale e la testimonianza), senza perdere, però, il primitivo significato etimologico di *dire la medesima cosa*, di *concordare in una dichiarazione comune*.

2. Professare la fede per un cristiano significa, quindi, riconoscere e confermare la propria identità battesimale insieme agli altri credenti; crescere e maturare in questa identità; testimoniare questa identità nei confronti degli altri; e, infine, se possibile, manifestarla nella proclamazione *ad gentes*.

La professione di fede costituisce un elemento identitario del cristiano. Già il kerygma prepaolino aveva fissato in alcuni essenziali eventi cristologici il nucleo della comune professione di fede: morte di Cristo, sua sepoltura, sua risurrezione e, infine, sue apparizioni (1Cor 15,1-3). Partendo da questo mini-catechismo gli apostoli hanno evangelizzato i popoli del mondo antico.

Fermi nella professione di fede nella Santissima Trinità, in Cristo redentore e nella Chiesa, suo sacramento di salvezza, i primi cristiani l'hanno testimoniata con eroismo davanti ai persecutori e l'hanno difesa anche con gli scritti. I martiri sono coloro che hanno professato la fede, nonostante indicibili supplizi e disumani tormenti.

Oltre al martirio, i simboli di fede ortodossa, usati nella celebrazione sia del battesimo sia dell'eucaristia (come, ad esempio, il Credo niceno-costantinopolitano), hanno assicurato anch'essi una comune e retta professione di fede in campo catechistico e liturgico.

Oltre ai martiri e ai simboli si hanno gli ascetti e i religiosi, che sin dall'antichità hanno professato esistenzialmente la loro fede, concentrando la loro vita unicamente su Dio Trinità.

Ai martiri, ai simboli, agli asceti si affiancano coloro che giustificano la loro professione di fede di fronte una cultura avversa e prevenuta nei confronti del Vangelo. Si tratta degli scrittori, tra i quali gli apologisti, che hanno lasciato opere straordinarie in difesa della loro identità cristiana.

Credo che la loro testimonianza possa essere paradigmatica anche per il nostro tempo, dal momento che la fede ha sempre bisogno di essere adeguatamente riespressa, rimotivata ed esplicitata di fronte alle incomprensioni e alle vere e proprie falsificazioni di un certo contesto culturale odierno.

Ci possono essere d'esempio le due apologie di Giustino, la *Legatio pro christianis* di Atenagora e l'anonima *Lettera a Diogneto*. In questi scritti si dimostra che i cristiani non sono affatto sleali verso lo Stato e che non meritano per niente la persecuzione e la morte.

Nel terzo secolo, dal canto suo, Tertulliano nella sua *Apologia* rivendica la libertà religiosa, ribellandosi alle calunnie e alle gratuite offese anticristiane. Clemente Alessandrino, nel suo *Protrepticus*, non si esime dall'esortare alla conversione, mostrando come il cristianesimo sia la vera filosofia, oggi diremmo la vera via dell'umana saggezza. Sempre ad Alessandria, Origene nel suo *Contra Celsum*, risponde alle accuse del pagano Celso, ribattendo punto per punto alle sue critiche feroci quanto immotivate.

L'avvocato Marco Minucio Felice, anch'egli di origine africana, convertito al cristianesimo, ci ha lasciato l'opera intitolata *Octavius*, che è un dialogo a tre tra lo stesso Minucio, il cristiano Ottavio, ex-pagano convertito e ora fervente cristiano, giunto a Roma dall'Africa per affari e per visitare il suo

amico Minucio, e il pagano Cecilio³. Si tratta di tre amici che, trovandosi a Ostia per le ferie autunnali, danno vita a una accesa disputa sul paganesimo e sul cristianesimo. Ottavio difende i cristiani e il cristianesimo dalle accuse, dai pregiudizi e dalle calunne lanciate contro di loro dal pagano Cecilio. Elogia, poi, il cristianesimo e la Chiesa, spiegando sommariamente qualche aspetto della dottrina e, infine, proponendo la nuova fede ai pagani e ai non credenti per la loro conversione.

Qui abbiamo, ad esempio, alcune caratteristiche del tema *professare la fede*, che non è solo affermazione, celebrazione e testimonianza della propria identità, ma anche giustificazione di fronte ai pregiudizi e alle accuse della cultura dominante e proposta di conversione alla vera fede. Minucio Felice con il suo *Ottavio* difende la propria fede e, in più, coopera alla conversione dell'interlocutore pagano, Cecilio.

Tralasciando i nomi di Arnobio, Lattanzio, Agostino, cito solo l'antiocheno Teodoreto di Cirro che, nella sua summa *Graecorum affectionum curatio*, presenta gli argomenti standard contro il paganesimo, mostrando le concordanze tra filosofia greca e rivelazione biblica.

A partire dal secolo VII il contesto socio-culturale cambia notevolmente con l'irruzione dell'Islam e quindi abbiamo Giovanni Damasceno e il suo discepolo Abu Qurrach, che scrissero dialoghi contenenti dibattiti religiosi tra cristiani e musulmani. Un'opera priva di spunti polemici l'abbiamo con Abelardo, che compose un *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*. Anche Tommaso d'Aquino con la sua *Summa contra gentiles*, propone una difesa della verità della fede cristiana contro gli errori dei non credenti.

Un'opera fondamentale di difesa dell'identità cristiana, in un ancora differente contesto culturale determinato dall'eresia protestante, è quella dell'umanista spagnolo Juan Luis Vives, nel suo libro postumo intitolato *Sulla verità della fede cristiana* (1543). È interessante, nella sezione conclusiva dell'opera, l'esistenza di un dialogo tra cristiani, ebrei e musulmani.

Nei secoli successivi sono numerosissime le opere a difesa e a motivazione della fede cattolica contro il sempre più accentuato razionalismo iconoclastico e anticristiano.

All'inizio dell'Ottocento, fece scalpore *Il genio del cristianesimo, ossia le bellezze della religione cristiana*, pubblicata a Parigi nel 1802, da François-René de Chateaubriand. Il contesto storico era dato dalla distruzione delle testimonianze cristiane, dalle sue rovine e dalla desolazione lasciate dalla rivoluzione francese. Nella prima parte dedicata alla dottrina, egli presenta i

³ Si veda la recente edizione a cura di Mario Spinelli: MINUCIO FELICE, *Octavius*, Città Nuova, Roma 2012. Le notizie sono attinte all'ampia introduzione dello Spinelli.

fondamenti della fede e della morale cristiana, da lui definita il codice più perfetto della giustizia naturale. Nelle altre parti dell'opera, Chateaubriand parla della poetica del cristianesimo, con il riferimento principale alla *Divina Commedia* di Dante, delle belle arti e della letteratura e infine del culto cattolico. La conclusione è che il cristianesimo ha rigenerato l'umanità, facendole compiere straordinari progressi sulla via della perfezione materiale e morale⁴.

Altrettanto famosa fu l'opera *Le serate di Pietroburgo o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza* (1821, opera postuma) del diplomatico savoiardo conte Joseph de Maistre, che è un'ampia meditazione sui temi fondamentali del cristianesimo, sul ruolo della Provvidenza nella storia, sulla comunione dei santi e dei peccatori, sul peccato originale, sulla funzione della preghiera.

Non possiamo trascurare l'importante opera del convertito John Henry Newman con la sua *Grammatica dell'assenso*, la cui conclusione è che il cristianesimo è l'unica religione del mondo, che riesce a rispondere alle aspirazioni, ai bisogni, ai primi bagliori della fede e della devozione naturali.

Altri sommi autori in questa linea sono, tra gli altri, Réginald Garrigou Lagrange, Léonce di Grandmaison, Karl Adam, Thomas Merton con la sua opera *La montagna dalle sette balze* (1948), Jacques Maritain, Etienne Gilson, per un certo verso anche Pierre Teilhard de Chardin, nonostante la sua grave incomprendimento del peccato, Karl Rahner con il suo *Corso fondamentale sulla fede* (1976), Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger con la sua *Introduzione al cristianesimo* (1969), che è una illustrazione della nostra professione di fede⁵. In tutte queste opere c'è l'applicazione alla fede della *recta ratio*, in una reciproca assistenza di verità.

3. Come conclusione, vorrei segnalare l'articolo di Giuseppe Lorzio il cui titolo è propizio per concludere queste nostre considerazioni: *Per una rinnovata professione di fede: riscoprire e pensare la fede oggi*⁶. Si tratta di tentare di innestare il Vangelo nella cultura contemporanea. Il nostro autore tratta questa tematica articolandola in tre punti: la fede che emoziona, ossia la bellezza della fede; la fede che pensa ossia la verità della fede; la fede che decide, ossia la libertà della fede⁷. Come si vede, l'esposizione si inserisce in

⁴ Cf. G. GIRGENTI nella sua *Presentazione* all'opera *Il Genio del Cristianesimo* di F.-R. DE CHATEAUBRIAND, Bompiani, Milano 2008, XIV.

⁵ Per questo excursus sull'apologetica, abbiamo usufruito dell'articolo di A. Dulles, *Apologetica: storia*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 60-69.

⁶ G. LORZIO, *Per una rinnovata professione di fede: riscoprire e pensare la fede oggi*, in M. COZZOLI (ed.), *Pensare, professare vivere la fede*, 149-168.

⁷ *Ivi*, 150.

un clima di apologetica della fede cristiana. A proposito della bellezza, egli afferma, ad esempio, che la bellezza cattura ed emoziona. Non si tratta di una scorciatoia estetizzante, per evitare la stretta via che salva.

Non si può negare, però, che o si contempla l'esistenza mediante il prisma della bellezza o la si vive in una opaca brutalità. Questo approccio emozionale alla fede non è fuga dalla fatica della conoscenza e dell'agire, ma un avvicinamento teologico e umano onnicomprensivo, che si concretizza nell'accostare il nostro cuore al Cuore di Cristo, per coglierne i palpiti, gli entusiasmi, le gioie. Anche nel cuore umano c'è quella scintilla divina che porta alla conoscenza, all'amore e di conseguenza alla professione e all'azione. Il michelangiolesco Giudizio Universale della Cappella Sistina annuncia ancora oggi i dati principali della nostra fede, mostrando come l'arte possa essere non solo contemplazione di bellezza terrena (colori, forme, prospettive), ma anche proclamazione e annuncio di salvezza eterna.

Per questo la Chiesa nel corso dei secoli si è fatta portatrice di arte in tutte le sue espressioni: «Credere è bello, e tuttavia non possiamo affermare che l'esperienza di fede possa esaurirsi in quella della bellezza, piuttosto la include e la inverte. Oltre che col "bello", infatti, il credere ha a che fare col "bene" e col "vero" e tali dimensioni propriamente trascendentali dell'umano non possono essere contrapposte ma vanno pensate nella loro reciproca e vitale correlazione»⁸.

La bellezza della fede non è un ornamento dell'esistenza, ma un aspetto ineliminabile del suo fascino spirituale.

Professare la fede è, in conclusione, un lemma che racchiude molteplici aspetti. Ne abbiamo evidenziato alcuni, ma nel volume in esame ci sono altri ricchissimi spunti. L'opera merita quindi la nostra lettura, unita alla gratitudine per gli esperti autori.

Card. Angelo Amato
vati335@csaints.va
Congregazione delle Cause dei Santi
00120 Città del Vaticano

Summary

While presenting the commentary on *Porta fidei*, edited by the Theology Faculty of the Lateran University, the Author first reviews the biblical significance of the affinity (between the OT and NT), highlighting how this af-

⁸ *Ivi*, 156-157.

finito was understood in the earliest Christian tradition as invoking salvation in Christ while at the same time “saying the same things”. He then focuses on the act of professing the faith, which, as the key element in Christian identity, signifies recognizing, confirming, growing and witnessing one’s own baptismal identity among the faithful. He concludes by pointing to the need to bring the Gospel into contemporary culture.

THEOLOGY AS LIVED CHRISTIAN DISCIPLESHIP: JOSEPH RATZINGER'S CONTRIBUTION TO A VATICAN II UNDERSTANDING OF THE *LOCI THEOLOGICI*

*Emery de Gaál**

«... daring the folly of truth with a merry heart without cheapening truth,
appears to me the task at hand»¹.

Amid a proliferation of images and an inflation of words in fragmented postmodernity the Christian imagination has lost much of its vividness and *a fortiori* its credibility for large segments of society. Ratzinger speaks of a *historia calamitatum* with theology on an ignominious retreat in face of popular ideologies and currents such as relativism, secularism, evolutionism, consumerism, and eclectic pluralism, and seemingly incapable of preserving her own identity and mission².

A reflection on the nature, mission, sources and scope of theology is an ongoing theme among contemporary theologians³. Recently Melchior Cano's

* Professor of *Dogmatic Theology*, University of St. Mary of the Lake, Mundelein, Illinois.

¹ J. RATZINGER, *Der Weltendienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et Spes"*, in *Communio* 4 (1975) 439-453, at 453: «die Narrheit des Wahren heiteren Herzens ohne Abstriche zu wagen, scheint mir die Aufgabe für heute und morgen».

² In the discussion with K. HUMMEL, *Was Theologen nicht mehr sagen sollten. Überlegungen eines Naturwissenschaftlers*, in *Theologische Quartalschrift*, 149 (1969) 336-349, at 343.

³ Cf. P. CODA, *Theo-logia. La Parola di Dio nelle Parole dell'Uomo*, LUP, Roma 2002; E. FARLEY, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Fortress, Philadelphia 1983²; P. HÜNERMANN, *Neue „Loci Theologici“: ein Beitrag zur methodischen Erneuerung der Theologie*, in *Cristianesimo nella Storia* 24 (2003) 1-21; B. KÖRNER, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Ulrich Moser, Graz 1994; G. LORIZIO - S. MURATORE (eds.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998; E. SALMAN, *Liturgie und Kunst als "loci theologici", zur "Poetischen Theologie" von Alex Stock*, in *Ecclesia Orans* 19 (2002) 419-433; A. SCOLA, *Chiesa e metodo teologico in M. Cano*, in Id., *Avenimento e tradizione. Questioni di ecclesiologia*, Jaca Book, Milano 1987 57-92; M. SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in W. BAIER I.A. (eds.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (Festschrift for J. Ratzinger), EOS, St. Ottilien 1987, 37-65; M. SECKLER, *Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos*, in *Path* 5 (2006) 17-43; T. SÖDING, *Die Seele der Theologie*, in *Communio* 35 (2006) 545-557. Of value to this day is M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1: *Theologische Erkenntnislehre*, (Gesammelte Schriften, Bd. III), M. Grabmann (ed.), Herder, Freiburg i.Br. 1959 (first published 1873). In a book review concerning this

treatise, *De Locis Theologicis* published posthumously in 1563, enjoys increased attention. It is largely seen by posterity as guided by the dogmatic concern to provide the bases for a theological proof⁴. Thus it is perceived as primarily focused on supplying a contribution to the controversial interdenominational disputes in the second half of the 16th century and onward. This utilization by posterity notwithstanding, Cano may equally have been motivated by the intention of providing *intra muros* a theological epistemology. After the International Theological Commission's publication of *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*⁵ in 2012 it is of particular interest to ponder how the former Supreme Pontiff might select and order the *loci theologici*. This is all the more intriguing and promising as the theologian Ratzinger is one of the most productive living theologians and has contributed much to a theological epistemology while never actually writing expressly something devoted exclusively to Cano's book.

Yet more than impeded in relating the unchanged *fides quae* of Catholic faith *ad extram*, i.e. to an increasingly secularized world, the way of theologizing Catholic faith has changed fundamentally in the last fifty years – manifest in a particular and, in fact, quite normative manner in the Vatican II Council's dogmatic constitution on revelation. To no small degree, it was the young theologian and *peritus* Ratzinger who ushered in a new and dynamic understanding of Scripture, Tradition and the Magisterium when co-drafting *Dei Verbum*. He advocated apprehending revelation no longer as a static, instruction-theoretical occurrence – as Neo-Scholastic theology had subscribed to – but as a spiritual, historical, personal and dialogical event ingenerating discipleship. Scripture and Tradition are no longer the sources of revelation, but the means for transmitting revelation. Revelation is a person,

third imprint of the grand 19th century summary of Catholic theology professor Ratzinger wrote in 1959 on its first volume: «Es gibt keine neuere deutschsprachige Dogmatik, deren theologische Erkenntnislehre an äußerem Umfang und innerem Gewicht derjenigen Scheeben an die Seite gestellt werden könnte». He adds «daß diesem ersten Band der Scheeben-Dogmatik erst noch die Zeit seiner eigentlichen Fruchtbarkeit bevorsteht». He claims there is no German language book on dogmatics that presents a broader and deeper presentation of theological epistemology than Scheeben's study and expresses confidence its day is yet to come. Cf. J. RATZINGER, book review of M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, in *Klerusblatt* 39 (1959) 421.

⁴ MELCHIOR CANO, *De locis theologicis libri XII*, Roderich Vadilaeus, Salamanca 1563. The most widely read edition is the one procured by H. SERRY, *Melchiori Cani episcopi Canariensis ex Ordine Praedicatorum Opera*, Joannes Mafré, Padua 1762, and reprinted in the Migne series 1840. There in Lib. 1, cap. ult. he lists ten authorities: 1. Sacred Scripture, 2. the Tradition of Christ and His apostles, 3. the Catholic Church, 4. the Councils, 5. the Apostolic church of Rome, 6. the Old saints, 7. the Scholastic theologians, including canonists, 8. the Natural reason, 9. the Philosophers following nature, including secular, imperial canonists, and finally 10. the Natural history.

⁵ International Theological Commission, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*, in www.vatican.va (accessed March 23, 2012).

namely the second person of the Blessed Trinity, Jesus Christ – the definitive self-communication of the triune God. Unlike Hermes bringing a message to humankind from celestial realms, Jesus is not merely a divine messenger, but *is* the message. Ergo, for the authors of the conciliar texts, the later much discussed, misunderstood and maligned term *aggiornamento* by no means implies accommodating Christian faith to the ways of the world. Nor does it mean a solipsistic redefinition or repositioning of the Church in modernity as some representatives of the mass media then had assumed. Rather, the Italian term means making unambiguously Christ present and accessible for our own age and time⁶. In their opening words, the dogmatic constitutions *Dei Verbum* and *Lumen Gentium* define the conciliar program of “aggiornamento”. It is centered on making God’s very own Word, Jesus Christ, afresh, present and comprehensible to a world that undergoes changes heretofore unparalleled in their suddenness and radicalness. Does this epochal, revolutionary Christocentric vision call for a recalibration of the *loci theologici*?⁷ What might be the theologian Ratzinger’s contribution to a discussion on the *loci theologici*?

1. Truth and Freedom

The newly appointed prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith delivered a lecture celebrating the 25th anniversary of the foundation of the much noted *Katholische Akademie in Bayern* in Munich, Germany in 1982. There he spells out the inseparable connection between truth and freedom. He is acutely mindful that freedom cannot exist against truth and likewise there can never be something like truth against freedom. Exclusively in relationship to one another do both prosper.

The great father of liturgical renewal, Romano Guardini (1886-1968) is quoted often by Ratzinger saying: «Truth has such a clear and calm power. My

⁶ Symptomatic for the misunderstanding defining the immediate postconciliar era is the statement by then eminent theologian Karl Rahner and his former student Herbert Vorgrimler: «The Council was a council of the Church about the Church» («Das Konzil war ein Konzil der Kirche über die Kirche»). K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Herder, Freiburg i. Br. 1966, 24. To no small degree this determined the reception of that council for many decades. Regarding the term “aggiornamento” cf. M. QUISINKY, *Aggiornamento – aber wie?: die Konzilstheologen Henri de Lubac, SJ und Yves Congar, OP zwischen “nouvelle théologie” und Konzilsrezeption*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 58 (2011) 5-33. D. DEL GAUDIO, *Per una scienza dell’anima. La teologia sfidata*, in *Rassegna di teologia* 48 (2007) 921-924.

⁷ Cf. GS 22: «Christ the Lord, Christ the New Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of his love fully reveals man to himself and brings to light his most high calling». Consistent with this Christocentric shift the dogmatic constitution on the Church begins: «Lumen Gentium cum sit Christus».

aim in pastoral work [the German word *Seelsorge* = caring for souls, is used] is this: to help by the power of the truth»⁸.

As disciple of Augustine, Ratzinger is opposed to academic discourse as *l'art pour l'art*. It cannot engage in a solipsistic exercise, lest it miss the mark it intends. It must be bound to something grander than itself. For Augustine, the author of *Contra Academicos*, academicians need to free themselves from a purely cerebral understanding of philosophy and live from contemplation. All philosophy ultimately intends reaching a numinous, spiritual goal. At long last, and not without the aid of supernatural grace, this African Church Father realized that philosophizing means becoming Christian. Not reaching any level of contemplating being makes one vulnerable to the temptation of being «*maîtres et possesseurs de la nature*» Ratzinger concludes. Invariably such unmetaphysical thinking leads to the present-day debacle: human beings subjugating the environment (unbridled capitalism) and society (totalitarianism). He argues that genuine academic pursuit is free from any utilitarian interest. Possessing an authentic philosophical disposition means freedom from reification. Otherwise, one falls for a one-sided hermeneutics of praxis – as do all ideologies⁹. Provocatively, Ratzinger asks: is the Italian jurist and philosopher Giambattista Vico's (1668-1744) definition valid that only what man produces (and only what is producible) counts or does truth lie prior to humankind – as Christianity holds¹⁰? He cites John 8:32 in response: «Truth will make you free». Only if the truth sought for possesses an inherent value apart from any immediate, quantifiable success is the philosopher free. As a consequence, Ratzinger advocates universities enjoying the right to exist independently from ulterior political or economic interests – and probably laments the current large scale reductions of departments and the number of courses in the area of the humanities in the universities of Western Europe and to a lesser degree in North America. This singular and unparalleled phenomenon is a glaring symptom and confirmation of Ratzinger's thesis that unmetaphysical philosophy leads invariably to a horizontalized, dull and wholly uninspiring worldview, defining success in exclusively economic, scientific and/or technical terms. Such a dramatic, dehumanizing development accentuates what Ratzinger warns of as the inescapable consequence if truth and freedom are torn asunder: the question and riddle humankind is essentially to itself, no longer is thematized. But every generation

⁸ J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, Ignatius, San Francisco 1995, 92, fn 20. Cf. R. GUARDINI, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns: Notizen und Texte*, Schönningh, Paderborn 1980³, 80.

⁹ Cf. J. PIEPER, *Was heißt akademisch?: zwei Versuche über die Universität heute*, Kösel, München 1964².

¹⁰ J. RATZINGER, *Interpretation – Kontemplation – Aktion*, in *Communio* 12 (1983) 167-179, at 172: «Gilt Giambattista Vicos Definition, Wahrheit sei allein das Gemachte (und damit das Machbare) oder gilt der christliche Entscheid, daß Wahrheit dem Machen vorausliegt?».

and every human must pose this question anew. This defines the *humanum* in the human person and in society. In this context he quotes the German nuclear physicist and Lutheran peace activist Carl Friedrich von Weizsäcker (1912-2007): «in the long term only a society oriented towards truth can flourish, not one oriented towards happiness»¹¹.

This permits both the world to become true to us – in the sense that life’s vivacity can speak immediately to us – and us to be true to ourselves as truth purifies us from a naïve, autarkic self-understanding. Such insight in turn enables adoration and cult to come about for everyone. He reminds his listeners that Plato’s Academy (387 BC – 532 AD) did not consider itself an intellectual club but an independent, cultic association (*Kultverbund*) oriented towards sacrifice in its heyday. Safeguarding «the freedom of truth» and «the truth of freedom» entails recognizing and adoring the numinous – which is ever beyond manipulating reaches¹². Thereby humankind also eludes the cold grip of *techne*.

2. Israel and the Old Testament

In the early 1970’s the theologian Ratzinger became an advisor to a loosely organized group of German Catholics called *Katholische Integrierte Gemeinde*. One of the reasons for the formation of this new international Catholic community of lay people, religious and priests was the question how the heinous crimes perpetrated against Jews could come about prior to and during World War II. This group further poses the question: «how could God have two brides, the *synagoge* (Israel) and the *ecclesia* (the Christian Church)»¹³? In the process they alert Catholics to the need to be mindful of Christian faith and theology as grounded in the faith of Israel and the Old Covenant and stress the essential unity of the two testaments. Pope Benedict XVI continues to maintain a close relationship with this group, which now operates an academy in Villa Cavalletti, near Frascati and endows a chair at the Lateran University dedicated to a major *topos* of Vatican II: the theology of the people of God.

In a brief study written for this group Ratzinger postulates the priority of the one Judeo-Christian covenant in the face of a plurality of religions. Amid a technically integrated world the then prefect articulates the revolutionary vi-

¹¹ *Ivi*, 173.

¹² Cf. *ivi*, 174.

¹³ E. de GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI, The Christocentric Shift*, Palgrave Macmillan, New York 2010, 53.

sion of Jews and Christians reconciled and laboring together for peace in the world¹⁴. Cardinal Ratzinger closed a lecture he delivered at a Jewish-Christian conference in Jerusalem in 1994 with the words:

«Already as a child it was incomprehensible to me how some intended to deduce from Jesus' death a condemnation of Jews, as a profoundly consoling thought had deeply entered my soul: Jesus' blood arouses no claims for retribution, but calls to reconciliation. [...] Jews and Christians should accept one another in deep, interior reconciliation, not by ignoring one's own faith or let alone denying it, but rather from the depth of that faith itself. In their reciprocal reconciliation they should become a power of reconciliation to the world. By way of their witness to the one God, who cannot otherwise be worshipped but in the unity of love of God and of one's neighbor, they should open for this God a gate to the world, so that his will be done and it may be on earth "as it is in heaven": "so that His Kingdom might come"»¹⁵.

By Abraham «all the families of the earth shall bless themselves» (Gen 12:3). It is the commission of the old covenantal people to announce its God to all nations. Christians are the heirs to this faith. In Christian liturgy one hears «the voices of Moses and the prophets; Israel's book of psalms is also the big prayer book of the Church». Ratzinger ties the woman adorned with twelve stars in Revelation 12 back to Israel and Mary giving birth to the one destined to rule the nations «with an iron scepter» (Psalm 2:9). With Paul, Christians esteem Israel (Rom 9:4f) as its «gifts and the call of God are irrevocable» (Rom 11:29). In sum, Israel's faith is the *conditio sine qua non* for Christian theology¹⁶.

When reflecting on the crisis of catechesis at a conference held at Fourvière (1983) he emphasizes that the whole of Scripture is of far greater relevance to theology than merely as a record for the sake of a historian's curiosity. Never does it relativize Israel's narrative to a mere Christian *adiaphoron*. It verbalizes far more than historical facts. At every stage the whole canon assists discerning God's action also in Israel's history. The complete Bible facilitates an encounter with the living God in which also Jesus Christ and the Holy Spirit manifest themselves. Amid the vicissitudes of history the complete canon retains its integral identity and becomes an instrument of a divine-human encounter¹⁷.

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Verlag Urfeld, Bad Tölz 2005⁴.

¹⁵ T. WALLBRECHER-L. WEIMER-A. STÖTZEL (eds.), *30 Jahre Wegbegleitung. Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI und die Katholische Integrierte Gemeinde*, Verlag Urfeld, Bad Tölz 2006, 90.

¹⁶ Cf. *ivi*, 99-101.

¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung, Rede in Frankreich*, Johannes, Einsiedeln 1983, 13-39, at 28-30.

Dispersed throughout the world and despite being miniscule in numbers, Jews remained one people loyal to the Old Covenant for over two thousand years. In and of itself, this is a riddle to Ratzinger that must stir up Christians to appreciate Israel more. This fact suggests something most unusual operative in the case of the Israelites. The people of the Old Covenant always preserved their faith and identity. In their singular steadfastness the people of the Old Covenant reveal something of “God’s mystery” and it is «Christianity [that] sprang out of the story of Israel and is inseparably bound up with it»¹⁸.

Christians are convinced that the Old Testament’s content is oriented toward Jesus Christ. This dignifies Israel in a unique way. One understands the texts composed at various stages of Israel’s long history from the mystery of the incarnation and they possess from their earliest beginnings an entelechy towards the Lord. Christianity is not a radically different or new religion, but organically unfolds and realizes the religion of Israel. In his ethnicity and religion, Jesus is a Jew. Reading the Old Testament, one discovers the Christian faith as nothing artificial superimposed upon first century Palestine. Christians should be mindful that they appropriate nothing outside their Christian worldview when considering the religious customs of Judaism at the time of the New Testament.

On the contrary, with Jesus Christ the Old Testament is no longer «an unfinished fragment»¹⁹ but is part of a grand *symphonia* as the Church Fathers teach: the symphony of prophets and apostles. Having stated this, Ratzinger demonstrates his acute awareness that Israel continues to have a particular calling to this very day. Israel’s mission to the world includes its status as standing at the gate to Christianity without entering it. Thus it occupies a particular place in God’s saving plans for humankind. By its very nature all Christian theologizing incorporates this as one of its *loci* – lest it denies the continuum of its own historically evolving identity.

3. Jesus Christ and the Blessed Trinity

A line from Matthew’s Gospel constitutes the heart of Ratzinger’s theology, «He who finds his life will lose it, and he who loses his life for my sake will find it» (Mt 10:39). This is the basis for the conversion of the great German theologian and precursor of liturgical renewal Romano Guardini. It

¹⁸ J. RATZINGER, *God and the World. A Conversation with Peter Seewald*, Ignatius, San Francisco 2002, 148.

¹⁹ J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 83. Cfr. J. RATZINGER, *God and the World*, 149f.

situates the theological *locus* of Ratzinger on a grand arch spanning from the transfiguration of Our Lord on Mount Tabor (Mk 9:2-10), via the conversion of Paul at the gates of Damascus (Acts 9:1-19), Augustine of Hippo, Anselm of Canterbury, the Victorines, Bonaventure, Blaise Pascal and John Henry Newman to Guardini in the twentieth century. Some call it the illuminatist tradition. In each case, this line of theological thought expresses well that divine initiative brings about sudden conversion and that therein exists the indispensable spiritual basis for theology. Thereby the words of Paul «I have been crucified with Christ; it is no longer I who live, but Christ who lives in me; and the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me» (Gal 2:20) are foundational for Ratzinger's understanding of theology.

There is a spiritual, existential and sacramental ground for theologizing: Jesus Christ²⁰. A change of subject occurs. The "I" of the individual human person ceases to be autonomous and voluntarily enters the greater "I" of the Church and thereby is configured into Jesus Christ. Faith means partaking in Jesus Christ's vision of God²¹. In silent prayer Christ is in unity with his divine Father. Theology means to think by assent. Volition means for both Aquinas and Ratzinger affirmation of something beyond our own human making. Human volition and heart are "touched by God". When receiving an honorary doctoral degree at Wrocław University, Poland, he elaborates. If the ground of the human soul is touched by God's Word, the whole of the human person assents to the whole of Christian faith. However, the desire to give account of Christian hope drives the theologian to capture this assent as «a pilgrimage of cognition»²². Bonaventure concedes that there is some kind of violence to reason which cannot be brought into harmony with faith. Nevertheless, he affirms that there is also an inquiry inspired by another motive. «Faith can wish to understand because it is moved by love for the One upon whom it has bestowed its consent»²³. The salient feature of faith is its nature as gift which grants a new beginning to human thought in the form of Christian theology. Faith addresses reason, but obliges theology to thrive from the encounter with the living Lord. It requires a conversion that is a departure from heretofore known patterns – which may often be likened to hopeless self-imprisonment – and entry into the radicalness of Jesus Christ²⁴.

²⁰ Cf. *ivi*, 45-72.

²¹ Cf. J. RATZINGER, *Behold the Pierced One*, Ignatius, San Francisco 1986, 37f.

²² J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, St. Ulrich, Augsburg 2002, 15-25.

²³ J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 27.

²⁴ Cf. *ivi*, 50f.

«The knowledge of God is a way; it means discipleship. It is not revealed to the uncommitted, permanently neutral observer but, rather, is disclosed in the measure in which one sets out on the way»²⁵. Such knowledge requires deep conversion so that it remains constant encounter. True reasoning requires “a purification of heart”. It is bound to the Logos and includes death and resurrection. Christian thinking arose from the need to catechize about this Paschal Mystery. Current theologizing will renew itself by being cognizant that its origins are catechesis.

The new being in Christ has a sacramental structure «for you are one in Jesus Christ» (Gal 3:28). Ratzinger emphasizes the text does not read “ihr seid eins” (you are one thing) but “ihr seid einer” (you are one person) in German. Christians become a fused subject with Christ²⁶. Not à la Plotinus do human beings fuse into one undifferentiated divine reality. They retain their personalities precisely as Christified individuals. However, while sin is the riddle of separation turning individuals against one another, baptism is the mystery of unity and peace. He reminds one that for Gregory of Nyssa it is just as inappropriate to speak of three gods as it is to speak of Christians in the plural²⁷.

The prologue to John’s gospel insists forcefully: in Jesus Christ, nothing short of a congruence of “truth” (*aletheia*) and “Logos” occur: «And the Word became flesh and dwelt among us, full of grace and truth» (John 1:14). Neither does “Logos” simply mean divine revelation nor does “truth” signify merely “trustworthiness”. To interpret Scripture as not conjoining these two terms in the person of the Redeemer amounts to a denial of the symbiosis which Hellas and the Bible had entered already prior to the incarnation. Among other locations this is intimated in a statement from 1 Peter 3:15: «Always be prepared to make a defense to anyone who calls you to account for the hope that is in you». Combining Bonaventure’s interpretation of «the locus classicus for the justification of systematic theology in general» with Augustine’s understanding of Christian faith, Ratzinger observes:

«The Greek text is by far more expressive than any translation. Believers are enjoined to give an *apo-logia* regarding the *logos* of our hope to whoever asks for it. The *logos* must be so intimately their own that it can become *apo-logia*; through the mediation of Christians, the Word [*Wort*] becomes response [*Antwort*] to man’s questions. [...] Christian faith can say of itself, I have found love.

²⁵ J. RATZINGER, *Dogma and Preaching*, Ignatius, San Francisco 2011, 87.

²⁶ Cf. J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie: Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Johannes, Einsiedeln 1993, 44. Cf. J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 52.

²⁷ Cf. J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Pustet, Salzburg-München 1971, 32f.

Yet love for Christ and of one's neighbor for Christ's sake can enjoy stability and consistency only if its deepest motivation is love for the truth»²⁸.

Of overriding importance for the success of theology and for the credibility of all scholarly endeavors of the individual theologian is apprehending his academic discipline as lived responsoriality to the divine person who is «the way, and the truth, and the life» (John 14:6). This requires on the part of the theologian a constant rapport with Jesus Christ. It thrives wherever the joy of Christian interiority is lived.

4. Faith and Reason

The theologian Ratzinger and now Pope emeritus Benedict XVI has repeatedly underlined the intrinsic relationship between faith and reason: in his doctoral dissertation on Augustine, in his habilitation on Bonaventure, and again during his inaugural lecture at the University of Bonn. More recently he discussed this germane topic in 1999 during a lecture on the encyclical *Fides et Ratio*, at Sorbonne University, Paris, in his much noted *Regensburg Address* (2006) and at the Paris *Collège des Bernardins* (2008)²⁹. Ancient philosophy refers to a unifying rational divine reality. The pre-Socratic philosophers had assumed a numinous One that unites the multifarious and perishable in the contingent world. The Roman scholar Marcus Terentius Varro (116-27 BC) had contrasted *theologia naturalis* with *theologia mythica vel civilis*. Natural theology he identifies as true philosophy. Without apprehending it as a personal entity, Heraclitus encapsulates divine reason as *Logos*. This *Logos* addresses human reason. Ratzinger uses these thoughts to illustrate that in Christian faith “Enlightenment has become religion” in a positive sense of the term. It demythologizes “poetry and politics” and rests on genuine insight³⁰.

He holds that godless reason lacks a compass. It is debated whether Ratzinger believes in agreement with Augustine that only faith in God allows man to be rational³¹. However, he did still as prefect warn equally against “pathologies of unbelieving reason” and “pathologies of unbelieving religion”.

²⁸ J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 26f.

²⁹ Cf. *Regensburg Address* (2006) and *Address at the Collège des Bernardins* (2008), in www.vatican.va (accessed May 2, 2012).

³⁰ Cf. J. RATZINGER, *Truth and Tolerance, Christian Belief and World Religion*, Ignatius, San Francisco 2003, 170.

³¹ Cf. K.M. MENKE, *Quaerere Deum. Joseph Ratzingers Plädoyer für die Unabdingbarkeit der Wahrheitsfrage*, in *Theologie und Glaube* 100 (2010) 133-148, at 136.

The latter might mean controlling God or reifying belief to further ulterior interests. The correlation of faith and reason is so essential that ultimately only a religion that binds the human person to God is capable of vouching for a reason that is universally valid. Such an understanding invariably identifies both fideism and rationalism as equally untenable. In the line of argumentation established by Varro, he holds that Christian revelation is joined to Greek philosophy's "enlightenment". Further, as truth is pre-given, he warns against reducing reason to whatever momentary discourse can establish as consensus – as his interlocutor, the German philosopher Jürgen Habermas (1929-) advocates. There is a metaphysical ground for truth that precedes any social, communicative discernment. Thought and speech are grounded in a reality defying any sociological reduction. Christian faith orients all of life and every human being to something greater than simply stating "what is the case" horizontally à la Ludwig Wittgenstein.

Jesus Christ places all of reality under the purpose of charity as expressed on the cross. Only if God is rational can human beings own a hope not defined facilely by the positive sciences. As a consequence, Habermas readily admits that there is no alternative to the Judeo-Christian ethos, lest society becomes inhumane³². The Christian is the true philosopher as he has knowledge of the nature of death argues Ratzinger. The one who vanquished death in his resurrection, Christ, becomes to late antiquity the true philosopher par excellence. Subsequent Christian apologists such as Justin the Martyr pointed out: the search for life's meaning arrives at its fulfillment, and absurdity is no longer an option³³. A negation of philosophy as relevant to theology à la Luther is not viable as human language is inextricably drenched in philosophical terms. Furthermore, interpreting faith as paradox – as Karl Barth famously attempts – offers only a *cul de sac* as such faith offers no answers to the pressing philosophical questions every human being entertains³⁴. Since theology is discipleship and ministry, it maintains a dialogue between faith and reason cognizant of «a mutual relationship» between the two – since «neither can wholly dispense with the other»³⁵.

Quite forcefully, Ratzinger warns theologians from being beguiled to turning their discipline into religious studies or a history of religion or even one of culture for the short term benefit of remaining plausible and accept-

³² Cf. J. HABERMAS, *Über Gott und die Welt. Eduardo Medieta im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in *Befristete Zeit*, 3 (1999) 190-209, at 191.

³³ Cf. J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 13-15.

³⁴ Cf. *ivi*, 20f.

³⁵ *Ivi*, 24.

able to the contemporary scientific-technical age. If theology abdicates from holding fast to a rationality grounded in God, it loses its relevance in the choir of academic disciplines. Ratzinger reminds one in this context of a story in *The Screwtape Letters*. There a student-demon of deception complains to his teacher-demon that people read books full of truth and wisdom, thereby threatening his attempts to lure them into a world of falsehood. The teacher-demon calms such fears by telling the student-demon that educated readers nowadays see everything as merely historically conditioned and therefore as relative. Ratzinger further points out the same author had also written *The Abolition of Man*³⁶. C.S. Lewis states there: when no longer upholding the absolute, binding nature of truth, philosophy and theology become complicit in reducing human beings to animals.

In his much commented Paris talk at the Collège des Bernardins in 2008 he goes further. As every academic discipline is ordered towards self-transcendence when embarking on a *quaerere veritatem*, it requires ultimately a *quaerere Deum*. In principle human cognition must be open to the possibility of God becoming epiphanic in human thought and action. This necessary movement of any human cognition is complemented and answered from the side of Christian revelation. For Christian theology, critical rationality does not approach faith externally, but is an essential co-given with Jewish and Christian faiths as they strive for universalization – which invariably entails intelligibility³⁷. The common basis is the rationality of both created reality and supernatural faith. For Christians this coincidence occurs in Jesus Christ as the *Logos*: the coincidence par excellence of faith and reason.

5. Scripture and Tradition

In his Bonaventure studies, Ratzinger discovered that Scripture is far from synonymous with revelation. To the *Doctor Seraphicus* revelation is an event wherein God allows access to Himself in the historic incarnation of His Son Jesus Christ³⁸. This process is perfected in the life-giving space of the Church

³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflektionen im Anschluß an die Enzyklika 'Fides et Ratio'*, in *Theologie und Glaube* 89 (1999) 141-152, at 142f.

³⁷ Cf. *ivi*, 147f.

³⁸ Prior to Ratzinger one finds such thought already in the main French representatives of Ressourcement theology. Cf. J. DANÉLOU, *La théologie et ses sources*, in *Revue de science religieuse* 33 (1946) 385-401 and H. DE LUBAC, *La probléme du développement du dogme*, in *Revue de science religieuse* 35 (1948) 130-160; M. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ. An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, Trinity, Harrisburg 2000.

professing the apostolic faith³⁹. In contrast to Josef Rupert Geiselman (1890-1970) and Reformation theology's insistence on the principle of *sola scriptura*, Ratzinger's research into the theology of Bonaventure and the Council of Trent allows him to apprehend a more comprehensive understanding of revelation. He will argue with Cardinal Josef Frings, his advisee at Vatican II, that predicating Scripture and tradition as the sources of revelation is not in keeping with the understanding of revelation as expressed by the Church from her beginnings well into the early part of modernity. Accordingly, following Ratzinger's discovery in the writings of Bonaventure, the dogmatic constitution *Dei Verbum* centers revelation in Christ. Previously, fundamental theology had referred to Jesus Christ under the heading *De Christo legato*, thus reducing Our Lord to a messenger. With Guardini, Ratzinger apprehends in Jesus Christ messenger and message, revealer and revelation at the same time. Thereby the Council Fathers, Ratzinger and other *periti* unintentionally frustrate *ab initio* any attempt to render Christ palatable to a pluralistic redefinition.

Under the fresh impression of Vatican II, Ratzinger authored in 1965 an entry *Tradition III. Systematisch* for a theological encyclopedia⁴⁰. There the author argues Christian tradition liberates us from both human customs evolving in history and Gnostic speculations. Christian tradition preserves the *Jesusüberlieferung*, the singular Jesus Christ narrative/tradition, as something alive and enlivening: «The Lord is the Spirit» (2 Cor 3:17). It attests to the salutary transformation of human existence into Christ. He cites Tertullian's remark that Christ called Himself the Truth, not custom⁴¹.

Such an organic understanding of Scripture and tradition was prepared in the 19th century by the Tübingen School of Theology, Bl. John Henry Newman and Maurice Blondel. Christ had left no written document. Moreover, tradition is more than a catalogue of insights into revelation handed down orally. It is a comprehensive process of accepting, living, interpreting and handing down revelation parallel to and through Scripture. Likewise, Scripture is more than simply a book. It is the product of a Church living already in a tradition accepting and attesting to revelation. Therefore it would be shortsighted to present Christianity as «a religion of the book»⁴². Analogously, the Bible is not the result of a divine dictation but thrives in the ambience called tradition⁴³.

³⁹ Cf. J. RATZINGER, *Milestones*, Ignatius, San Francisco 1998, 103-114.

⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, *Tradition III. Systematisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 10, Herder, Freiburg i. Br. 1965², 294-299.

⁴¹ TERTULLIAN, *Virg.* 1,1.

⁴² *Catechism of the Catholic Church*, 108.

⁴³ Childs coins the phrase «canonical approach». Cf. B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: theological reflections on the Christian Bible*, Fortress, Minneapolis 1993.

Such correlation of the two occurs in the Church. Ratzinger had presented this understanding already in 1958 in a relatively brief essay⁴⁴. With this *instrumentarium* the Church is able to affirm in one stroke the historicity and personal nature of revelation and at the same time fend off a Deistic understanding of God.

The reservations the Bible Commission previously had expressed concerning the historical-critical method are not only overcome, but this method is now deemed indispensable. As *Dei Verbum* 12, alas laboriously emphasizes, tradition is no external, alien authority but is rather constitutive for Scripture to emerge in a concrete faith situation. The correlation of Scripture and tradition enables something significant to come to light: the biblical text is open, and reading it is an on-going process⁴⁵. The Christ event inaugurates a definitive relecture of the Old Testament from Christ and towards Christ. The time-honored Christian *lectio divina* is of constitutive relevance for every Christian as well as every theologian. For Ratzinger good theology is cognizant of the inseparable unity of Scripture and tradition in the Church. The three are but different aspects of the one reality of divine self-communication⁴⁶. The implication is that only in a thus defined matrix of Scripture, tradition and Church is theology, as an academic discipline, viable.

6. Church and Liturgy

Obedience to the greater ambience of the Church must come from the theologian's heart. It is trust in the greater knowledge of the Church spanning the globe and the millennia. This does entail differentiating between Church and the individual believer in the sense of the Church being far more than a sociological entity. According to Paul, «the Church is in no wise a separate subject endowed with its own subsistence. The new subject is much rather 'Christ' himself, and the Church is nothing but the space of this new unitary subject, which is, therefore, much more than mere sociological interaction» (1 Cor 12). Citing Gal 10:17 «Because there is one bread, we who are many are one body», Ratzinger elaborates that *soma* in Greek translates as «one subject». This Pauline term includes the dimensions of bodiliness and historicity⁴⁷.

⁴⁴ Cf. J. RATZINGER, *Offenbarung – Schrift – Überlieferung. Ein Text des Hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 67 (1958) 13-27.

⁴⁵ Cf. R. VODERHOLZER, *Offenbarung, Schrift und Kirche*, in *Communio* 39 (2010) 287-303, at 297.

⁴⁶ Cf. R. VODERHOLZER, *Dogmatik im Geiste des Konzils*, in *Trierer theologische Zeitschrift* 115 (2006) 149-166, at 162.

⁴⁷ Cf. R. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 53f.

Central is the transformation of substances into the Lord present during the Eucharist (transubstantiation)⁴⁸. Thus existence is at its root personal. Divine persons and finite persons are perceived as relational. Ratzinger points out, that while in the Eucharistic prayer the first person plural (“we”) is used, this becomes first person singular (“I”) during the communion. «Conversion does not lead to a private relationship with Jesus»⁴⁹. The acid test of one’s conversion occurs in the Church: «He who finds his life will lose it, and he who loses his life for my sake will find it» (Mt 10:39). The incarnate Word remains in the flesh in the Church. Quoting Guardini, Ratzinger observes

«“Christ’s Church never ceases to challenge the individual to give his own life, so that he might receive it again in a new and authentic form”. Obedience to the Church is the concreteness of our obedience to [Jesus Christ]. The Church is that new and greater subject in which past and present, subject and object come into contact. The Church is our contemporaneity with Christ: there is no other»⁵⁰.

This circumstance establishes the close nexus between liturgy and the Church⁵¹. It furnishes an ecclesial hermeneutics not based on an institution, hierarchy or juridical entity but on a living organism. It is not invented by human beings but grounded in the Eucharist, a divine gift. This notion is pre-figured in the Eucharistic ecclesiologies of Romano Guardini and Henri de Lubac and was developed in critical dialogue with the Russian exile theologian Nikolai Afanas’ev (1893-1966). The innermost being of the Church is Jesus Christ⁵². The Church is a living subject with a concrete identity⁵³. Ratzinger is happy to point to the opening words of the dogmatic constitution on the Church: «Lumen Gentium cum sit Christus» – Christ is the light of humanity. The Church reflects the Lord’s effulgence. The Jews had held fast to the notion of the unity of the Passover and the Temple as the source of unity for the covenantal people of God. Now Jesus, accused of destroying the

⁴⁸ When referring to liturgy, Ratzinger usually means the Eucharist. Cf. also H.-J. SCHULZ, *Die apostolische Herkunft der Evangelien. Zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier*, Herder, Freiburg i. Br., Basel, Vienna 1997³.

⁴⁹ J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 59.

⁵⁰ *Ivi*, 60.

⁵¹ Cf. R. VÖDERHOLZER (ed.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, in *Ratzinger-Studien* 1, Pustet, Regensburg 2009.

⁵² Cf. R. GUARDINI, *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Herder, Freiburg i.Br. 1969, 41.

⁵³ In his inaugural lecture in Bonn Guardini developed the notion of the Church as the true subject of theology *Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie*, in R. GUARDINI, *Auf dem Wege: Versuche*, Matthias Grünewald, Mainz 1923.

temple, becomes the new temple (Mt 12:6; Mt 27:40). In a lecture held 1958 in Salzburg, the promising, young theologian stated: Jesus Christ «is the only place of God's presence among people, and whoever wishes to come to God must come through Him»⁵⁴. Secondary concepts such as primacy, episcopacy, and priesthood can only be properly apprehended from the overarching reality of the Church's liturgical-sacramental life. On this point his understanding is informed by Odo Casel, Gottlieb Söhngen and Henri de Lubac⁵⁵. He cites Augustine's dictum: the Church is *Christus totus, caput et corpus*⁵⁶. Cult, or liturgy, and Church live from one another.

«Wherever there is [...] liturgy, there also is the whole Church. Also where the priest prays his breviary in solitude, or where an ever so small congregation gathers to celebrate the Eucharist, it is in truth the whole Church, co-praying, co-sacrificing and co-loving in hidden manner»⁵⁷.

One can cavalierly disregard the liberal notion à la Lammenais of Jesus being of interest, while the Church is a failed undertaking, as this *bon mot* is oblivious to the exegetical evidence and consequently fails understanding both who Jesus Christ is and what the sacramental essence of the Church is. As Paul informs, the Church is the mystical body of Christ: «so we, though many, are one body in Christ...» (Rom 12:5). By virtue of communion the Church partakes in the Eucharistic Lord and is defined from this relationship. This insight is captured in the *communio* ecclesiology, a core teaching of Vatican II: – as advocated i. a. by Ratzinger. The Eucharist unites people and peoples among one another by uniting them to Jesus Christ. Quoting from a Mozarabic prayer, *Lumen Gentium* 26 states: «so that, by means of the flesh and blood of the Lord the whole brotherhood of the Body may be welded together». The attendant realities are the local churches forming one Eucharistic community in the one Lord (cf. *Ad Gentes* 19-22). As the Eucharist is common to all, an isolation of any particular church from another or from the universal Church is theologically not possible, lest one do an injustice to both what the Eucharist and the particular churches are in their essence. In a

⁵⁴ J. RATZINGER, *Kirche und Liturgie*, in *Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI*, Rudolf Voderholzer, Christian Schaller and F.-X. Heibl (eds.), Schnell & Steiner, Regensburg 2008, 13-27.

⁵⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Catholicism and the Common Destiny of Man*, Ignatius, San Francisco 1988. Id., *Corpus Mysticum: the Eucharist and the Church in the Middle Ages: historical survey*, University of Notre Dame, Notre Dame 2007.

⁵⁶ Cf. AUGUSTINE, *On the Epistle of John 1,2*: «Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; illi caro adiungitur ecclesia, est Christus totus, caput et corpus».

⁵⁷ J. RATZINGER, *Kirche und Liturgie*, 20.

similar vein one cannot do justice to the local churches without doing justice to the universal Church and vice-versa. At a conference in Foggia, Italy 1985 Ratzinger succinctly concluded: «I can have the Lord only in unity, which He is, in unity with others, who *also* are His body and should will to become this ever anew in the Eucharist»⁵⁸.

7. *The Church Fathers and History*

Ratzinger calls to mind that the Christ mystery is for the Church Fathers, one of unity and unification⁵⁹. As Paul assures us «Christ is our peace» (Eph 2: 14) who tears down separating walls, alienation and enmity⁶⁰. Jesus Christ restores the original unity. This means already for early Christian theology that the figure of Christ is of central historic import for human society and the individual. This is gained afresh in every age by beholding Our Lord with the eyes of the Early Church. Christ enables a unity permeating all books of Scripture and being of all forms of human existence. By dehistoricizing tradition one diminishes the role of the Church Fathers and consequently reduces Christian faith to a momentary event with little connection to a particular past. Yet more importantly, the Church Fathers are teachers of an essentially undivided Christendom and therefore can contribute to a common basis in ecumenical dialogue. The Church Fathers recognized in time and space something sacramental and eschatological and used this view as their interpretation for history. By deliberately incorporating the patristic patrimony into theologizing, theologians consciously affirm history as salvation history. Ratzinger carries over an image of patristic theology to bear out the relationship between Christ and His Church. In the Church the Fathers see the moon generating no light on its own, but passing on Christ's sun⁶¹.

Much like Word and response, so too Scripture and the Church Fathers – as the primordial responses – belong together; not denying but actually providing the organic basis and dignifying the value of all subsequent responses. Therefore to Ratzinger, more than merely of antiquarian interest, the Church Fathers are of lasting, in fact constitutive relevance to Christian theology as

⁵⁸ «[...] deshalb kann ich den einen Herrn nur in der Einheit haben, die er selber ist, in der Einheit mit den anderen, die *auch* sein Leib sind und in der Eucharistie es immer neu werden sollen» (J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in *Communio* 15 [1986] 41-52, at 46).

⁵⁹ Cf. J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, Ignatius, San Francisco 1987, 133-152.

⁶⁰ Cf. J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Pustet, Salzburg-München 1971, 32.

⁶¹ Cf. J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 121.

they have 1. perceived Christian faith as *philosophia*, 2. established the basic liturgical forms and 3. formed the canon of Scripture. Today's theological reflection, liturgies and use of Scripture would be unimaginable without the Patristic genius. The Fathers understood theology as eminently rational, i.e. as logos- and faith-filled philosophy. Jesus Christ is the rational *Logos* illuminating all of reality. This *Logos* is in already pre-Christian times the philosophically – albeit only implicitly – sought-for truth. The ever greater effulgence of Divine Truth vis-à-vis contingent, but nevertheless theonomous human rationality is captured in the Augustinian words *credo ut intelligam*, paradigmatic for all subsequent generations of theologians⁶². The Church Fathers were not interested in establishing a theoretical system but preaching and bearing witness to the Truth. For them theology was spoken ministry. Ratzinger forcefully affirms the *unanimus consensus Patrum* as relevant to every age of theological investigation⁶³.

8. Sensus Fidelium and Magisterium

The Church as a social reality is the appropriate vessel of Scripture, tradition, the *sensus fidelium* and the teaching office. This implies apprehending the sense of the faithful and the Magisterium as one, dynamic unit of divine, salvific self-communication. Therefore, neither can be understood as the sole means of establishing faith nor can one be seen as extrinsic to the believing community. The faithful as bearers of the common priesthood of all are an expression of “expanding Christian liturgy into the world” and universe. Discipleship cannot be one that simply affirms indiscriminately the values of the secular realm, nor may it passively accept handed down creedal statements. Rather, by drawing from Scripture and the teaching office it affirms the biblical testimony of the crucifixion of the Godman as defined also by the Magisterium at the Council of Chalcedon in 451 AD. Together, both the *sensus fidelium* and the Magisterium serve the becoming present of the Passion and Resurrection of Jesus Christ. Amid the justified enthusiasm Vatican II unleashed, Ratzinger wrote: «Whoever lives as Christian in the world and truly attempts to live as Christian not according to the “pattern of this world” (cf. 1 Cor 7:31; Rom 12:2), will necessarily experience faith also as “sword”, piercing his earthly existence (cf. Heb 4:12; Lk 2:35)»⁶⁴. Christian witness requires content, but

⁶² Cf. AUGUSTINUS, *Sermo* 43, 7ff; *Epistolum* 120, 1.3; *In Ioannem* 27, 7; 29, 6; 40, 9.

⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 136f.

⁶⁴ J. RATZINGER, *Sentire ecclesiam*, in *Geist und Leben* 36 (1963) 321-326, at 325.

the creedal content experiences verbalization and existential expression in the tension between *sensus fidelium* and Magisterium. For this reason Christian faith cannot collapse into either crude fundamentalism or simple Gnosis.

The underlying unity to this is found in the third person of the Blessed Trinity, the Holy Spirit. The Christians, the bishops and the Church as a whole are products of the Holy Spirit. Ratzinger reminds his readers that in Greek tragedies, as well as subsequently in the Book of Wisdom, Philo and the Sibyls, God was designated *episkopos* the one keeping watch over human behavior. Philo expands this term to include Moses as *episkopos*⁶⁵. In the First Letter of Clement this use is continued⁶⁶. Upon this etymological background it becomes obvious that a council cannot be a parliament, nor are bishops delegates of a sovereign people. All represent Christ as Ratzinger demonstrates in *Das neue Volk Gottes* – penned shortly after Vatican II. Bishops are delegated by Christ, who grants them mission and ordination. Similarly, a pope is not a speaker appointed by bishops, but the one commissioned by Christ as the head of “the Twelve” and formed to “a collegial and monarchical organ”. The Twelve represent the old covenantal people of God, which existed as twelve tribes centered around one religion and cult. As all ecclesial realities are indebted to Christ for their existence, neither bishops nor the people of God are subservient to one another (cf. Mk 3:14). Not one of these is condemned to a passive role of mere obedience and execution. «Rather, both are organs in the living whole of the body of Christ, which as a whole is the tent of God’s Word in this aeon»⁶⁷.

The individual believer and the people of God find themselves in Peter’s profession «You are the Christ, the Son of the living God» (Mt 16:16). Ratzinger shows that the subsequent verses 17-19 bear out that this profession of faith reflects not a human achievement. Rather, God Himself imparts this knowledge to Peter. Nevertheless, faith requires personal attestation. In Peter’s words something like a paradigm of everyone’s faith is captured. The “we-unity of Christians” (*Die Wir-Einheit der Christen*) is encapsulated in Peter’s words and henceforth in the Petrine ministry⁶⁸. It is entry into and part of the divine, who in turn reveals Himself as a We, more precisely as a divine triune reality. The ecclesial we cannot thrive without the ecclesial I and vice-versa. This correlation of the divine and human in Peter is borne out in *Lumen Gentium* 8 when it refers to the Church’s nature as «one complex reality».

⁶⁵ Cf. PHILO, *Rer. Div. her.* 30.

⁶⁶ Cf. 1 Clement 59,3.

⁶⁷ J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Patmos, Düsseldorf 1969, 169f.

⁶⁸ Cf. J. RATZINGER, *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes* (1978), in J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, G.L. Müller (ed.), Herder, Freiburg i. Br. 2010, 660-675, 666.

Scripture is much more than a record of something past – it is an ongoing and always present event wherever it is read. The Eucharist is likewise an ongoing reality. Acquiring the Lord thus is a dynamic actuality. The people of God constantly live from the Eucharist and Scripture and actuate them. Assuredly, also the *sensus fidelium* brought about Scripture at one time. While bearer of Scripture, the people of God knows it is not the actual author of Scripture. Accepting the biblical canon entails accepting through this people God as the text's true inspirer⁶⁹.

The First Letter of Peter 2:25 presents Christ as shepherd and *episkopos*⁷⁰. To the mind of Ratzinger, rejecting the Church's teaching office amounts in the final analysis to a dehistoricization of Christianity and a denial of Church history as a part of God's story of saving all people(s) in all epochs. Yet more than that, it is tantamount to the individual Christian's self-denial. It is the Church canonizing a list of Old and New Testament texts "who" is already aware that she can definitively settle (even dogmatize) matters of faith. The formula of baptizing someone into the triune God permits the early Church experiencing God as Blessed Trinity. This crystallizes itself in early dogmas solemnly pronounced at various councils. From the very beginning, Ratzinger reasons, one cannot have the one Church but divorce one or more of the following entities from her: Bible, tradition, teaching office and *sensus fidelium*. Not one of these may become self-referential but need to be constantly mindful of its indebtedness to the other elements. They are essential, interdependent constituents of the one Church⁷¹. Theology can do justice to itself to the degree it is mindful of its thus ecclesially rooted existence⁷².

The *dilemmata* experienced by Christian theologians during the Nazi Regime sheds additional light on a nuanced understanding of theological freedom as a freedom possible only *in* Jesus Christ. An acquaintance of Ratzinger, the noted Lutheran theologian Heinrich Schlier converted to the Catholic faith

⁶⁹ Cf. J. RATZINGER, *Perspektiven der Priesterausbildung heute*, in J. RATZINGER - P.W. SCHEELE, *Unser Auftrag. Besinnung auf den priesterlichen Dienst*, Echter, Würzburg 1990, 11-38, at 28: «Das Wort bloß ins Vergangene einhausen heißt, die Bibel als Bibel leugnen. Tatsächlich führt eine solche bloß historische, bloß auf das Gewesene bedachte Auslegung mit innerer Konsequenz zur Leugnung des Kanon und insofern zur Bestreitung der Bibel als Bibel. Den Kanon annehmen heißt immer schon, das Wort Gottes über seinen bloßen Augenblick hinaus zu lesen; es heißt, das Volk Gottes als den bleibenden Träger und Autorin den Autoren zu vernehmen. Da kein Volk aus Eigenem Volk Gottes ist, heißt die Annahme dieses Subjekts aber zugleich, in ihm und durch es hindurch Gott als den eigentlichen Inspirator seines Weges und seiner Schrift gewordenen Erinnerung anzuerkennen».

⁷⁰ Cf. J. RATZINGER, *Der Bischof – Kündler und Hüter des Glaubens*, in *Communio* 31 (2002) 456-467, 456-458.

⁷¹ Cf. J. RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1966, 20.

⁷² Cf. below conclusion which identifies the root for this view in the 19th century Tübingen School of Theology.

precisely for the sake of her Magisterium. Protestant theologians during the Third Reich had no instrument to defend their Christian faith and academic independence vis-à-vis a liberal accommodation to the reigning ideology. On the background of such painful history, the prefect concluded during a talk at St. Michael's College, Toronto in 1986: it is «evident that the liberty of theology consists in its bond to the Church and that any other freedom is a betrayal both of itself and of the object entrusted to it»⁷³. Principled dissent from the teaching charism of the whole Church amounts not so much to a betrayal of an institution but of a person: Jesus Christ. However paradoxical *prima vista* it may sound, it is loyalty to the Magisterium that serves as a sure orientation for abiding in the Lord also in tempestuous times.

Not only the Magisterium, but also the *sensus fidelium* is a helpful signpost for theology. In the ancient world Christian faith democratized religion over and against elitist specialists of religion, such as the Gnostics, since it permitted also the less educated to become true philosophers. Jesus' words regarding the lack of comprehension on part of the wise and the understanding of the babes (Mt 11:25) is pertinent. The *simplex et idiota* (Bonaventure) become a normative criterion for theologians.

«This primacy of simple faith, moreover, is also in perfect accord with a fundamental anthropological law: the great truths about human nature are grasped in a simple apprehension which is in principle available to everyone and which is never wholly retrieved in [academic] reflection»⁷⁴.

«[T]he dogmas of 1854, 1870 and 1950 became possible because the *sensus fidei* had discovered them, while the Magisterium and theology followed its lead and tried slowly to catch up with it»⁷⁵.

Defending this faith obligates both the Magisterium and theologians. «The highest ranking good, for which the Church bears responsibility, is the faith of the simple»⁷⁶.

9. The Holy Spirit and Prayer

Spirituality as a term is by no means as old as religion or Christianity. Nevertheless, there is no gainsaying that people sought for spirituality in all

⁷³ J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 45f.

⁷⁴ *Ivi*, 63.

⁷⁵ *Ivi*, 105.

⁷⁶ *Ivi*, 68.

ages⁷⁷. Perusing Ratzinger's bibliography, one soon recognizes that his theology is eminently spiritual and his spirituality is theologically embossed. The interwovenness of philosophy, theology and spirituality is treated analogously to the triad of faith, hope and charity. These terms allow one to comprehend the *Logik des Ganzen* (the logic of the whole)⁷⁸. The merging and fusion of spirituality and theology into one in the person of the theologian is one of the outstanding characteristics of Ratzinger's theology⁷⁹. Any theological discourse on God lacks seriousness if it is conducted by participants who lack a lived Christ-centered spirituality. Far from accommodating the creed in an unreflected manner to the prevalent currents, such a combination allows the theologian to insert courageously Christian faith into his particular age. Spiritual theology striving to be inspired ever again by the third person of the Blessed Trinity preserves theology's objectivity. Such theology is aware that it is under the rationality of the divine *Logos*. It is the *Logos* who endures in time through the presence of the Holy Spirit who vouches for the intelligibility of Christian faith, which includes theology. Spiritual theology 1) prevents theological discourse from delighting in abstract terms and 2) reminds all academic discourse that it is one of divine giftedness.

Following the Johannine Gospel, Ratzinger writes that only the Holy Spirit as the Spirit of both the Father and the Son can make known the formal object of theological inquiry – namely Jesus Christ. The Spirit never imposes himself but brings into memory, «teaches and listens and teaches how to listen». He «acts as a guide into the heart of the Word, which becomes light in the act of listening»⁸⁰.

Spirit and matter are conjoined in one reality. Cosmos, the human being and God are related to one another in such a way that no radical hiatus between the two is possible. The multifarious reality is held together by the *Creator Spiritus*. If indeed this is the case, then Ratzinger seems to argue that one can never limit God to subjective interiority: the I of the believer and the universe are held together by the Holy Spirit. This is the import of a Bonaventurian understanding of revelation. It is a process of inspiration that is defined by the Doctor Seraphicus as *visio intellectualis*. One moves from the palpable to the

⁷⁷ Cf. B. KÖRNER, *Mystik und Spiritualität – ein locus theologicus? Erste Hinweise an Hand der Theologie von Hans Urs von Balthasar*, in *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 221-238.

⁷⁸ Cf. J. RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*, DVA, Stuttgart 1996, 66.

⁷⁹ Cf. G. LOHAUS, *Theologie der Spiritualität und Spiritualität der Theologie: (Teil 1) Joseph Ratzingers Verständnis von Spiritualität*, in *Geist und Leben* 80 (2007) 193-208, at 197: «Das Ineinander von Theologie und Spiritualität ist einer der Grundzüge, wenn nicht der Grundzug seines theologischen Werks».

⁸⁰ J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 54f.

spiritual core. For this reason Scripture cannot be congruent with revelation. It is, however, Scripture that permits grasping its real, spiritual meaning. This neither relativizes Scripture nor limits revelation to subjectivism. In organic continuity with the Early Church and the Church Fathers, ever anew the spiritual meaning of the text is apprehended by every Christian and theologian⁸¹. As Lohaus well summarizes: for Ratzinger, Christian thinking realizes “an incarnational piety”, “passionate” in the literal sense of the term, as it constantly explicates the “Mysterium Paschale”⁸².

The Holy Spirit guarantees the unity of a person’s spiritual experience with a faith community’s spiritual experience. It never contradicts the whole Church – as also the Church is the Holy Spirit’s product. In order to summarize his understanding of how Holy Spirit, Church, belief and theology are existentially intertwined, the theologian Ratzinger quotes Augustine in *Weggemeinschaft des Glaubens*:

«“You want to have the Spirit of Christ?” the African Church Father answers: “So be in the body of Christ! You cannot have the Spirit severed, so to speak, freely hovering, but rather it is the Spirit of the body of Christ, and if you intend having the Spirit, if you want to be a pneumatic, you must first undergo the humiliation of having the ‘soma’ befall you”»⁸³.

This indicates the ecclesial root of Christian spiritual existence. Materially Christ and the Church belong intimately together. One cannot comprehend the Savior without the Holy Spirit operative in the Church and vice-versa. Though the Church is not identical with Jesus Christ, one cannot adequately apprehend the Augustinian and Vatican II concept of “people of God” without a Eucharistic and pneumatological basis. As Ratzinger succinctly observes when explicating Gal 3:28 («for you are all one in Christ»): «at the beginning the Church was not made, but born»⁸⁴.

Then Church is *communio* as ontic community with the triune God, thereby enabling its individual members’ openness for one another⁸⁵. Prayer with Jesus

⁸¹ Cf. H.J. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 25f.

⁸² Cf. G. LOHAUS, *Theologie der Spiritualität und Spiritualität der Theologie: (Teil 1)*, 201. J. RATZINGER, *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, Verlag Urfeld, Bad Tölz 2005³, 7f. ID., *Principles of Catholic Theology*, 30: «As though we ourselves had invented God, we erect a contradiction that is ultimately fatal between tradition and reason, between tradition and truth».

⁸³ J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 37.

⁸⁴ J. RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*. ed. by Ratzinger’s Schülerkreis, Herder, Freiburg i. Br. 1997, 28f.

⁸⁵ Cf. J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 156.

enables genuine dialogue amongst people. In the prayer of Jesus Christ the identity of the second person of the Godhead shines forth. The essence of his person is contained in his prayer. Prayer becomes for Christians what it is already for Jesus: self-transference of one's own being into that of Christ and his body, the Church. This necessarily involves the *mysterium crucis*. It includes a piety of the passion and the cross. Such piety expresses itself in adoration as perduration of Christ's suffering into the present. Adoring prayer is the outcome of a fusion or blending of existences in the Eucharist, which constantly actuates the Church⁸⁶. Calling God "Abba" with Christ, Christians live as Christ's "adoptive sons". This makes possible deification via Christification. As Christian disciple, the theologian is the one who has a heightened awareness of this process⁸⁷. The theologian knows himself part of a whole not of his own making but of a divine milieu. Whenever a unity of theology and spirituality is attempted, a life that truly "succeeds" is achieved. This is the unique nature of theology:

«it turns to it, which we did not invent on our own and which precisely thereby can become the foundation of life as it precedes and sustains us. Therefore it is greater than our own thinking. [...] I accept a template, in order to find from it and in it access to the proper life, to the proper comprehension of my self»⁸⁸.

For him being Christian and being theologian means exercising the art of life. The Chalcedonense holds that the full God-man Jesus Christ is *the* template for what human life is: «no longer I who live, but Christ who lives in me» (Gal 2:20).

During the commemoration of the 60th anniversary of the landing of the Allied Forces in Normandy in 1944, the then Cardinal Ratzinger addresses an international audience in the venerable Cathedral of Bayeux. The homily is titled *Faith in the Triune God and Peace in the World*. Felicitously, the date June 6th, 2004, coincided with the Solemnity of the Blessed Trinity. Not as a Vatican diplomat or as someone who considered himself also liberated from the Nazi regime, does he address the gathering. Rather as a theologian he shares with his illustrious audience an essential component of Christian faith, and suggests this teaching of central relevance to overcoming strife, hatred and war in this world. He speaks with a theologian's competence. He

⁸⁶ Cf. J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 169-171.

⁸⁷ Cf. J. RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 14f.

⁸⁸ «[...] daß sie sich dem zuwendet, was wir nicht selbst erfunden haben, und was uns gerade dadurch Fundament des Lebens sein kann, daß es uns vorausgeht und trägt, also größer ist als unser eigenes Denken [...]. Ich nehme eine Vorgabe an, um von ihr her und in ihr Zugang zum rechten Leben, zum rechten Verstehen meiner selbst zu finden» (J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 28).

reflects on the Lord's promise to send the Spirit of Truth, predicating it as the "Paraclete" (John 16:13). This Greek word translates as "consoler" into English. Quite literally the homilist interprets it meaning: «the one who enters our loneliness and shares it (with us)». Thereby loneliness ceases to exist. The Holy Spirit enters the void created by loneliness and reveals the triune God as charity. Divine charity is evidenced as «the innermost condition of our life.» Whoever does not like God, does not like human beings, he forcefully asserts. Not being loved is the root cause for human suffering and human sadness. The term "consoler" conveys the firm Christian belief that man is never left to his own devices. He is never alone. The theologian, Ratzinger implies, is called to live in this confidence and to spell out this salient fact of human life to all those willing to lend the Christian message a well-disposed ear⁸⁹.

10. *Mary and the Saints*

Ratzinger is sensitive to the self-deceptive dangers of the *homo faber*. In the classic German drama *Faust* by Goethe, the highly educated Faust, distinguished by a multitude of doctorates, ponders on an Easter Sunday morning whether at the beginning of creation was the word or the deed. This is the modern ambush. In contrast, Guardini had called at the beginning of the liturgical movement for the Church to «awaken in the souls of believers». In no small part due to Ratzinger the constitution on the Church *Lumen Gentium* concludes with a lengthy discussion on Mary. It heightens awareness of the Church as far more than merely an institution or organization. In her essence the Church is a person. The Church is referred to by Ratzinger as woman and mother. This overcomes apprehending the Church as a human contrivance.

«Only to the degree faith informs our being beyond human making, are we Church, Church is in us. Only in Marian being do we become Church. Also in its origin the Church was not made, but rather born. This is the Council's deepest intention: that the Church awakens in our souls. Mary shows us the way»⁹⁰.

More than an inspiring signpost, Mary *is* the Church at her beginning. It is with a trusting Marian disposition that Christians and theologians are Church.

⁸⁹ Cf. J. RATZINGER, *Der Glaube an den dreifaltigen Gott und der Friede in der Welt. Predigt am Dreifaltigkeitsfest 6. Juni 2004, in Bayeux*, in *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, 148-153, at 150f.

⁹⁰ J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie des zweiten Vatikanums*, in *Communio* 15 (1986) 41-52, 52.

Mary fulfills to the highest degree imaginable what the Old Testament prefigures in Sara, the mothers of Samuel and Samson as well as in Elizabeth, the mother of John the Baptist. All these narratives relate the same insight: salvation does not come from human beings: «“whoever believes in the Son has eternal life” (see Jn 3:15; 3:36; 5:24)»⁹¹.

The Laurentine Litany praises Mary as “the throne of wisdom”. It underscores that wisdom is not a product of this world, but granted to people through Mary. The throne fitting to God in this world is not something material, but only the human being at God’s disposition, namely Mary. Her “simplicity of heart” becomes God’s abode and entry into our world. He cites the wonderful words of Augustine: «Prior to receiving the Lord bodily, she had born Him in her heart». She had placed her whole life under the claim of God’s Word⁹². In this way Mary becomes paradigmatic for the nature of Christian faith in general and is the template for a theology on grace, forming a whole with ecclesiology and anthropology. As the favored Daughter of Zion she is the image of the Church and the image of every believing person. As all saints, she knows even more acutely «all is grace»⁹³ – quoting Bernanos’ *Diary of a Country Priest*.

Along with Søren Kierkegaard Ratzinger knows that faith is “second hand”. However, this is not cause for regret. In contradistinction to the Christian existentialism of the Danish philosopher, for Ratzinger the terms *communio* and *corpus Christi* are recurring leitmotifs. It is normal for someone to trust someone else who has (had) a personal encounter with God. The saints’ exemplary participation in the Church’s sacramental life invites others to join⁹⁴. The connection between theology and sainthood is not an accidental one but one that arises from the very logic of Christian existence as Eucharistic discipleship. Contrary to what preconciliar Neo-Scholastic theology or postconciliar anthropocentric thought seem(ed) to suggest, mere rationality does not suffice to generate great Christian thought⁹⁵.

With Mary and the saints one senses the nature and cost of discipleship. The saints become explications of Jesus Christ in this concrete life. This leads Ratzinger to conclude: «Only when we rediscover the saints will we also find the Church again»⁹⁶. Already during Vatican II he wrote that the term

⁹¹ J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 352.

⁹² J. RATZINGER, “*Maria – Du Thron der Weisheit*”. *Ansprache bei der Maiandacht in der Wallfahrtskirche München-Ramersdorf am 23. Mai 1977 anlässlich des Empfangs des neuen Erzbischofs Joseph Ratzinger in seiner Bischofsstadt*, in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI*, 3 (2010) 28-9.

⁹³ Cf. J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 354.

⁹⁴ Cf. J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 351f.

⁹⁵ Cf. J. RATZINGER, *The Mission and Nature of Theology*, 49f.

⁹⁶ J. RATZINGER, *Dogma and Preaching*, 55.

communio sanctorum implies sharing in the seven sacraments. But the second meaning of this expression conveys the notion of sharing in the community of believers. This teaches that all are sanctified by common participation in Christ's word and reality in order to become thereby more deeply members of the Church⁹⁷.

«Athanasius is inconceivable without Anthony, the father of monasticism, and the latter's new experience of Christ; Augustine is likewise unthinkable without his passionate journey to radical Christian life. Moreover, Bonaventure and the Franciscan theology of the thirteenth century would not have been possible without the imposing new representation of Christ in the figure of Saint Francis of Assisi, nor could Thomas Aquinas have existed without Dominic's breakthrough to the gospel and to evangelization. [...] Pure rationality is not itself sufficient to bring forth great Christian theology: at bottom, even such outstanding figures as Ritschl, Jülicher, and Harnack appear curiously empty theologically when we read them from the distance of later generations»⁹⁸.

All theological labors are secondary and subservient to the vision Jesus Christ occasionally grants saints. «This is the humility imposed upon theologians»⁹⁹. Faith and theology are on a pilgrim fellowship (*Weggemeinschaft*) of faith with the second person of the Blessed Trinity and the people of God – not definable via an intellectualistic system¹⁰⁰. Theology as discipleship is inspired and supported by Mary and the saints, and considers them as of decisive relevance to the theological enterprise. The theologian's creativity depends directly on the depth of his conversion to sainthood.

11. Academics and Wisdom

Particularly in the German academia there exists a special relationship between a student and his *Doktorvater*. Any attempt to fathom the mind of Pope Benedict XVI will be illuminated by reflecting on Gottlieb Söhngen's (1892-1971) understanding of theology. His student Ratzinger delivered the

⁹⁷ Cf. J. RATZINGER, *Kritik an der Kirche? Dogmatische Bemerkungen: Kirche der Heiligen – Kirche der Sünder* (1962), in J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, vol. 8.1, G.L. Müller (ed.), Herder, Freiburg i.Br. 2010, 482-494, at 489.

⁹⁸ J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 58.

⁹⁹ J. RATZINGER, *Behold the Pierced One*, 41: «Indeed, it is as if we were actually looking in on the inner life of the Word-made-man».

¹⁰⁰ Cf. J. RATZINGER, *Truth and Tolerance*, 146f. Cf. BENEDICT XVI, *Address at the Collège des Bernardins*.

eulogy during the requiem of his *Doktorvater* at St. Agnes Church in Cologne on November 19, 1971. He defines the search for knowledge by way of methodologically ordered thought as a major concern for Söhngen. Never had he been exclusively a scholar or researcher in the limiting sense of the terms, but a human being, God seeker and priest. Reflecting on Kant and Augustine, Söhngen in the words of Ratzinger was cognizant that:

«Theology relates all to wisdom, but on the path of academics. His goal was wisdom, the tangating of truth itself, advancing to the core of reality and becoming one with it. His concern was truth, which is at the same time the path making the human being be a human being and teaching him to live. Thus the second impetus of his life becomes comprehensible: love of beauty, poetry and especially music. For him, who believed in the origin of the world from the Creator Spirit - from the creative imagination of God - beauty was a form to become interiorly aware of wisdom. He knew that truth is never to be encapsulated completely in theory and method; he knew following the trace of truth when listening to beauty»¹⁰¹.

Ratzinger relates how Söhngen ever again turned to consulting Kant – the object of his dissertation – to improve his “own earnestness of method and fearlessness of thinking”, shying back from no question and from no questionable proposition. At the same time he was acutely aware of his responsibility for human beings and the humaneness of society. In the thoughts of Thomas Aquinas he discovered a kindred spirit, both daring and interested in objectivity, constantly trying to understand the totality of the phenomena. Thomas’s struggle to understand the unity of the whole of reality and the unity of comprehension and reality became a leitmotiv of Söhngen’s own scholarly endeavors. An early pioneer in ecumenical dialogue, he discovered in Karl Barth’s insistence on the Word of God the limitations of philosophizing. God relativizes human speech and human beings become listeners. The theologian cannot “lord” over revelation. Söhngen discovered the need to receive truth and learned obedience to the Gospel. He was willing to expound the Catholic position to partners in dialogue. His theology was informed early on by the

¹⁰¹ J. RATZINGER, *Von der Wissenschaft zur Weisheit*, in *Catholica* 26 (1972) 2-6, 2f: «Theologie bezieht alles auf Weisheit, aber auf dem Weg der Wissenschaft. Sein Ziel war Weisheit, das Berühren der Wahrheit selbst, das Vorstoßen auf den Kern der Wirklichkeit und das Einswerden mit ihr. Es ging ihm um die Wahrheit, die zugleich Weg ist, die den Menschen zum Menschen macht und ihn zu leben lehrt. So wird von da aus der zweite Antrieb seines Lebens verständlich: die Liebe zum Schönen, zur Poesie und besonders zur Musik. Für ihn, der an die Herkunft der Welt aus dem Schöpfergeist, aus der schöpferischen Phantasie Gottes glaubte, war das Schöne eine Form, der Weisheit inne zu werden. Er wußte, daß Wahrheit nie gänzlich in Theorie und Methode einzufangen ist; er wußte, daß er der Spur der Wahrheit folgte, wenn er dem Schönen lauschte».

rich liturgical customs of his home city Cologne. This was deepened by Söhngen's encounters with a precursor of the liturgical movement: the Benedictine abbot of Maria Laach, Odo Casel. He valued Eastern icons for their communication of eternal beauty. He incorporated the thoughts of Bl. John Henry Newman and Plato's philosophy into his theology.

Such a broad vision produces an attendant feature which Ratzinger observes. It defies facile systematization. In fact, beholding "the whole in fragment" becomes programmatic. One apprehends shards of the whole and sees reality but as refractions of an overarching unity. Söhngen refrained from the temptation of pressing outstanding issues into solutions. He who had argued against the dogmatic definition of Our Lady's Assumption into heaven, prior to 1950, stated afterwards that God's wisdom and that of "the Church always remain greater" than that of a theologian. Along with the Church Father Ignatius of Antioch, he knew that the Church exists where the bishops are. His ecclesiality was never doubted. Never may theology be subservient to the dictum "publish or perish" or enter the lowly spheres of politics. To his mind, Pentecost had entrusted divine assistance to the apostles, their successors and the whole Church – yet never to individual believers.

Conclusion

Is Catholic theology as lived Christian discipleship still a viable academic discipline in an age of the universal dominance of economic pragmatism, of the Bologna Process in Europe, and of studiously analyzed outcome assessments in the early 21st century? During his own time Guardini faced great obstacles in his attempt to pursue theology. In his age theology was often reduced to historical theology, with theologians quite frequently expressing no confidence in Christian faith as divine revelation. Guardini would claim to be «working for a university of the future which did not yet exist»¹⁰².

The theologian Ratzinger has reflected on this crucial issue from varied angles during his long life. Theology is the science that reminds the academia that human reason is not left to its own devices when pondering the origin and meaning of life. It relegates all ideological, political, scientific and economic considerations to second place vis-à-vis the question humankind is to itself, the quest for truth and divine revelation. Christian faith reveals truth as a divine Thou: Jesus Christ. When safeguarding the riddle of human life, theology retains its identity and is not reduced to a pure *religio civilis* – suspiciously

¹⁰² J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 78.

friendly to external interests, but corrosive to faith. Theology cautions human reason that it «is preceded by a Word which, though logical and rational, does not originate from reason itself but has been granted it as a gift and, as such, always transcends it»¹⁰³.

There is an inclusive Catholic “both and” (*kai ... kai* or *et ... et* in contrast to a delimiting *aut ... aut*) resonating in all of Ratzinger’s writings without his thoughts thereby becoming dialectical¹⁰⁴. It may be debatable in what sequence the pairs of terms here presented could appear. Yet, the *cardo*, the hinge point to accessing the *loci theologici*, is the figure of Jesus Christ revealing God as triune. This article suggests Ratzinger echoes throughout his theological epistemology a central insight of the much noted nineteenth century theologian Johann Adam Möhler (1796-1838). Neither the Church nor theology are fixed systems but tension-filled realities that reciprocally penetrate and mutually enable one another. Möhler’s much celebrated line reads: «neither can one nor can everyone intend to be all; only all can be all, and only the unity of all [can be] the whole»¹⁰⁵. The conscious consecution of this thought renders theology organic, alive, joyful and fecund.

If Ratzinger at all would advocate retaining the term *loci theologici*, it would be with a comprehensive understanding in mind. He would employ the term *locus* as “source” or “wellspring” for theology, but not so much in the sense of “a proof” for a theological claim. Ratzinger uses dynamic terms such as *communio* and “person” to describe faith. Cano would not have done so. Remarkably, however, both Cano and Ratzinger apprehend theology as interwoven in an interactive fabric. Not one *locus* suffices, but together all attest to the whole. Every *locus* represents but a moment of the whole. The epistemological Catholicity of every element bears witness to the irreducible plurality of theology constituting Catholic truth.

In keeping with Augustine, Ratzinger argues in agreement with Cano that there is nothing like a *tabula rasa* in the human mind. Human reason is gifted by someone and oriented towards this personal reality to which it is ontologically indebted. Thus a relationship is stated between human rationality and divine wisdom. This is in agreement with Cano’s *ratio naturalis* (point 8 in Cano’s system) and *auctoritas philosophorum* (9). Consonant with this vision, however, Ratzinger seems not to favor a hierarchy of *loci*

¹⁰³ *Ivi*, 103f.

¹⁰⁴ Cf. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Pattloch, Aschaffenburg 1977, 4f.

¹⁰⁵ A. KNÖPFLER, *Johann Adam Möhler, ein Gedenkblatt zu dessen hundertsten Geburtstag*, Lentner, München 1896, 146 «[...] es muß aber weder Einer noch Jeder alles sein wollen; alles können nur Alle sein, und die Einheit Aller nur ein Ganzes».

theologici, but prefers establishing firmly Jesus Christ as *the* revealer of the Triune God and as the all-decisive hinge point of all *loci*. This invariably removes Jesus Christ from being one *locus* among many, as in Cano's perspective (*auctoritas Traditionem Christi et Apostolorum*, 2). Such a holistic perspective allows Ratzinger to give precedence to the Church Fathers *vis-à-vis* the *auctoritas Theologorum scholasticorum* (7). At the same time the correlation of the people of God as *sensus fidelium* and the Magisterium leads him to join the *auctoritas Traditionem apostolorum* (2), the *auctoritas Ecclesiae Catholicae* (3), the *auctoritas conciliorum* (4) and the *auctoritas Ecclesiae Romanae* (5).

As Mary is "the Church at its source", she is beheld as the cause for the Church's holiness – again, unlike Cano. This salient feature is continuously borne out by the saints. Along with Bonaventure, Ratzinger sees Jesus Christ and the Blessed Trinity as the *locus theologicus* par excellence, as every theologian can only flourish within a lived relationship with God. The dynamic understanding of revelation in *Dei Verbum* leads to apprehending Jesus Christ alive in His Church. Such a spiritual understanding of theologizing has little appreciation for law as a source for theology as Cano had (7 and 10 in Cano's list). No longer isolated as *auctoritas Sacrae Scripturae* (1), for Ratzinger the dynamics between Scripture and tradition enable revelation to become presentic. Ratzinger ascribes to liturgy far greater weight than Cano, who may have subsumed it under *auctoritas Ecclesiae Catholicae* (3). The definitive self-communication of God through Jesus Christ in history is elongated in the sacraments, preeminently in the Eucharist. Amid postmodern particularizations, it is thus Jesus Christ for Ratzinger who overcomes the contemporary fragmentation of theological disciplines and re-establishes theology's inner coherence and cogency.

Thereby Ratzinger respiritualizes theology not by denying, but by enabling scholarly rigor. Theology is a particular form of discipleship of Jesus Christ. Theology perceives itself as part of the ongoing, living tradition. Neither is it antiquarian, nor is fixed solely on the moment, nor utopian, but always fixes its gaze firmly with the risen Lord in the *eschaton* within that realm sustained by the abiding presence of the Holy Spirit, called Church¹⁰⁶. The Eucharistic Lord provides a structured organism that is no longer apprehended as an amorphous "it" (Church as juridical or hierarchical institution) but as a life-granting whole. There is «a cohesive logic of faith»¹⁰⁷. The integrating figure

¹⁰⁶ For a similar understanding of tradition cf. J. S. DREY, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, in *Theologische Quartalschrift* 1 (1819) 8-23; 193-210; 396-391; 559-574.

¹⁰⁷ J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, 26.

of Jesus Christ becomes the *principium essendi et cognoscendi* by localizing theological insight within the *communio* of Christian faith and sacramental life. This squarely establishes the topological and methodological plurality of theological insight.

The *point d'appui* for Ratzinger is the obvious: theology presupposes faith in Jesus the Christ. «It draws its life from the paradoxical union of faith and science. Whoever pretends to abolish this paradox does away with theology and also ought to have the courage to admit it. Whoever, on the other hand, embraces it in principle is bound to accept its inherent tensions»¹⁰⁸. Without stating it *expressis verbis*, Ratzinger considers such tension as parallel to the tension residing in the God-man. The Chalcedonian formula “perfect in divinity and perfect in humanity” expresses a tension-filled faith, wherefrom issues forth invariably a theology that must be paradoxical in nature. This explains this author’s suggestion of a presentation of *loci theologici* in pairs. More importantly, only thus can theology be conceived, and hence only Christianity can pursue theology as it alone is based on the divine Logos, the second person of the Blessed Trinity. Interestingly, such polarities give rise to new life. The teaching office enables a dynamic plurality without an evaporation of Christian faith to occur. Vice-versa, the teaching office would be life-less without being informed by theological research. This expresses itself also in the Catholic Church’s repeated struggle for freedom from the state. A concrete example: only a thus-perceived «universal Church is capable of safeguarding the distinction of the particular churches from the state and society»¹⁰⁹. All participants in these polarities are indebted to their vis-à-vis in order to thrive and all entities are only possible in the one Lord – «only pluralism in relation to unity is great»¹¹⁰.

Jesus Christ establishes a unity that does not do violence unto plurality and diversity, but grants each element its unique individuality by relating its being to the whole. Theology thrives on this fact. This Patristic, symphonic understanding of all: Old and New Testaments, Christ and Church, people of God and apostolic succession, one universal Church and many particular churches, body and soul, etc. is grounded in the one God creating and redeeming the one world. Thus, probably Ratzinger would not identify something as a *locus alienus* as some texts do, nor relegate it to the *loci theologoci adscriptutii*, as Cano did.

¹⁰⁸ J. RATZINGER, *The Nature and Mission of Theology*, 55f.

¹⁰⁹ *Ivi*, 90.

¹¹⁰ *Ivi*, 98.

«[W]hen I consider the great believing teachers from Möhler to Newman and Scheeben, from Rosmini to Guardini, or in our day de Lubac, Congar, Balthasar – how much richer and more relevant is their testimony than the witness of those who let the corporate subject Church slip through their fingers. [...] The great French theology was born, not because theologians wished to do something French, but because they expected nothing less from themselves than to find the truth and to express it as adequately as possible. For that reason it proved to be both French and universal. The same is true of the great theology of Italy, Germany and Spain. It is perennially true. Only [Christlike] freedom from ulterior motives is fruitful»¹¹¹.

Emery de Gaál
edegaal@usml.edu
University of St. Mary of the Lake
1000 East Maple Avenue
Mundelein, IL 60060 – USA

Summary

This article argues that the theologian Joseph Ratzinger makes a substantial contribution to the ongoing discussion concerning the sources of theology (*loci theologiae*). However, in contrast to Melchior Cano's famous list, used to buttress arguments, the pairs of terms which Ratzinger presents highlight the sources for Christian discipleship in the particular form of a Catholic theologian. Therefore, Ratzinger's list is more relevant on the existential plane than on the intellectual one.

¹¹¹ *Ivi*, 97.

LA PIE POSTULATIO VOLUNTATIS DI PASQUALE II IN FAVORE DELL'OSPEDALE DI SAN GIOVANNI DI GERUSALEMME (1113)

*Luigi Michele de Palma**

Nel 2013 ricorre il nono centenario del privilegio concesso il 15 febbraio 1113 da Pasquale II all'Ospedale di San Giovanni di Gerusalemme, con cui il papa estendeva la protezione della Sede Apostolica allo xenodochio gerosolimitano. La ricorrenza rappresenta un'occasione per suscitare l'interesse nei riguardi di questo privilegio papale, già noto agli studiosi e agli specialisti della storia giovanita, ma forse non sufficientemente conosciuto dai membri dell'Ordine e talvolta travisato nella sua valenza storica da parte di una certa pubblicistica dilettantistica. Il documento, invece, merita maggiore notorietà per il contributo che esso ha offerto, per un verso, allo sviluppo dell'istituzione ospedaliera gerosolimitana dedicata a s. Giovanni il Battista e, per altro verso, alle origini e all'evoluzione della fraternita in essa operante e alla sua trasformazione e costituzione in ordine religioso ospitaliero.

Per altro, la circostanza della ricorrenza pluricentenaria si inserisce nel quadro dell'"Anno della fede", indetto da Benedetto XVI l'11 ottobre 2011 col motu proprio *Porta fidei*¹ e si raccorda con quanto il papa ha suggerito a proposito dell'intima relazione che si stabilisce fra la vita di fede e la santificazione dei fedeli: «Per fede uomini e donne – scrive il Papa – hanno consacrato la loro vita a Cristo, lasciando ogni cosa per vivere in semplicità evangelica l'obbedienza, la povertà e la castità, segni concreti dell'attesa del Signore che non tarda a venire» (n. 13).

In altre parole, il papa ha voluto mettere in evidenza l'importanza della testimonianza di fede resa attraverso la professione dei consigli evangelici e intesa come itinerario di perfezione personale in Cristo, intrapreso nello slancio della prospettiva escatologica. Infatti, la concessione del privilegio di Pasquale II si contestualizza all'interno del vissuto di fede di alcuni uomini, i

* Professore Straordinario di *Storia della Chiesa*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

¹ Il testo del *motu proprio* è stato pubblicato in *Acta Apostolicae Sedis* 103 (2011) 723-734.

quali per fede, per amore di Cristo e nell'attesa del suo ritorno glorioso, hanno voluto perdere la propria vita al servizio dei fratelli più bisognosi, avendo riconosciuto in essi la presenza del Signore che viene.

Per favorire la conoscenza del privilegio papale e coglierne la portata, mi soffermerò ad esaminare il suo contenuto e a focalizzare almeno tre elementi essenziali di questa fonte storica, sulla base di quanto la storiografia ha nel frattempo appurato e le conclusioni che la critica storica ha accettato.

Il documento

Il privilegio di Pasquale II è datato a Benevento il 15 febbraio 1113. Ha per destinatari Geraldus – sul quale si tornerà in seguito –, appellato *institutor* (fondatore) e *prepositus* (superiore), nonché i suoi legittimi successori dello xenodochio di Gerusalemme. L'originale pergameneo è custodito nell'Archivio dell'Ordine di Malta presso la National Library of Malta a Valletta. La fonte, nota agli storici dell'Ordine, è stata più volte pubblicata² ed ha avuto un'ultima edizione nel 2002 a cura di Maroma Camilleri, unitamente ad un puntuale commentario diplomatico³.

Così come avviene per altra corrispondenza emessa dalla cancelleria papale, questo privilegio del 1113 viene denominato con le prime parole successive alla conclusione del protocollo: *Pie postulatio voluntatis*. Nei suoi elementi esterni appare con la veste di un privilegio solenne, tipica del XII secolo⁴. Infatti, tutto il primo rigo è scritto in lettere cancelleresche allungate, segno della solennità e del contenuto “grazioso” dell'atto. Il documento viene comunemente, ma impropriamente indicato come *bull*a, perché questo termine fu introdotto dopo il XIII secolo con l'uso del sigillo pendente in piombo, tuttora usato per alcuni documenti pontifici di alto tenore, special-

² Cf. G. BOSIO, *Dell'Istoria della Sacra Religione et ill.ma Militia di San Giovanni Gerosolimitano*, vol. 1, Stamperia Apostolica Vaticana, Roma 1594, 47-48; S. PAOLI, *Codice Diplomatico del Sacro Militare Ordine Gerosolimitano oggi di Malta*, S. e G. Marescandoli, Lucca 1733, 268-269; J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, XXI, A. Zatta, Venezia 1771, 87-88; *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem* (= CGOH), a cura di J. DELAVILLE LE ROULX, vol. 1, E. Leroux, Paris 1894, n. 30; Ph. JAFFÉ, *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz 1956, n. 6341.

³ M. CAMILLERI, *The Pie Postulatio Voluntatis Papal Bull of 1113: A Diplomatical and Palaeographical Commentary*, in T. CORTIS - Th. FRELLER - L. BUGEJA (edd.), *Melitensium Amor. Festschrift in honour of Dun Gwann Azzopardi*, Gutenberg press, Malta 2002, 17-36. La trascrizione del documento è alle p. 33-34.

⁴ Per un raffronto con le forme e i caratteri dei documenti papali si rinvia a F. DE LASALA - P. RABIKAUŠKAS, *Il documento medievale e moderno. Panorama storico della diplomatica generale e pontificia*, E.P.U.G., Roma 2003.

mente le nomine episcopali. Invece sulla pergamena del 1113 sono apposti la *rota* e il monogramma *bene valete*, che accostano una serie di sottoscrizioni di vescovi e di cardinali, capeggiata dalla firma di Pasquale II, *Catholicae Ecclesiae Episcopus*. Infine compare la *recognitio* del cardinale diacono Giovanni da Gaeta, Bibliotecario di S. Romana Chiesa e futuro papa Gelasio II, dal quale dipendeva la cancelleria papale⁵.

Dalla lettura del documento affiorano altri elementi utili a riconoscerne il carattere e il tenore, secondo cui esso può essere considerato a pieno titolo un esempio dei *privilegia sollemnia*, e più precisamente di un *privilegium protectionis et exemptionis*, nella forma invalsa nella seconda metà dell'XI secolo e adottata per tutto il secolo successivo⁶. Innanzitutto si deve notare che l'iniziale *intitulatio* si chiude con la formula *in perpetuum*, la quale indica l'alto e duraturo valore del privilegio elargito dall'autorità pontificia: non si tratta di una concessione temporanea, bensì di una grazia perenne. All'origine della concessione – così come si legge nel documento – c'era stata, secondo la prassi dell'epoca, una *petitio*, cioè una richiesta presentata al papa da Gerardo, con la quale egli aveva postulato per la chiesa di San Giovanni Battista e per lo xenodochio, da lui fondato e diretto in Gerusalemme, la protezione della Sede Apostolica e il patrocinio di s. Pietro⁷.

⁵ Un ampio profilo biografico di Giovanni da Gaeta viene tracciato in G. FREUND, *Gelasio II, papa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 52, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 1999, 807-811; Id., *Gelasio II*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. 2, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 2000, 240-245.

⁶ Si tenga conto che «*Exemptio* è un termine che può avere significati diversi. Lo stesso vocabolo fu poco usato fino al sec. XI. Le prime fonti sui privilegi si esprimono piuttosto in termini positivi, cioè parlano sulla concessione di protezione, oppure di alcune libertà, nonché sull'assunzione "in ius et proprietatem Sancti Petri", per esempio. Nel senso ecclesiastico però, *exemptio* si usa oggi per indicare che un ordine religioso (o anche una diocesi) non è sottomesso ad alcuna altra autorità (concretamente a quella del vescovo del luogo o, nel caso di una diocesi, a quella del metropolita) fuorché alla Santa Sede. Nel contesto generale, possono esistere diversi gradi di esenzione. Quella più completa (nel caso di una abbazia) è quando si concede la libertà di chiedere a qualsiasi vescovo la benedizione del nuovo abate, nonché le ordinazioni sacre – diaconato e presbiterato – dei monaci, e anche la consacrazione degli altari di una abbazia. Di conseguenza, nel caso in cui dalla Santa Sede venga soltanto concessa la libertà riguardo all'esercizio della potestà sui beni temporali (sia dalla parte dei signori feudali, sia dalla parte dei vescovi), un tale privilegio dovrebbe essere denominato *privilegium protectionis*. Se invece la Santa Sede concede la libertà da qualsiasi fattispecie di *iurisdictio*, si tratta di un *privilegium exemptionis*» (F. DE LASALA - P. RABIKASKAS, *Il documento medievale e moderno*, 195). Sul privilegio dell'esenzione concessa agli ordini ospedalieri e militari si veda S. GOUGUENHEIM, *Exemption*, in *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, Fayard, Paris 2009, 346-347; e più in generale sul tema della *libertas Ecclesiae* P. ZERBI, «*Ecclesia in hoc mundo posita*». *Studi di storia e di storiografia medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 217-251.

⁷ Analoghe concessioni erano state elargite da Pasquale II, il 29 luglio 1103, al monastero di San Salvatore al monte Tabor (cf. J. VON PFLUGK-HARTTUNG, *Acta Pontificum Romanorum inedita*, II, Fues, Tübingen-Stuttgart 1884, 180-181, n. 218) e il 19 giugno 1112 al monastero di Santa Maria latina a Gerusalemme (cf. W. HOLTZMANN, *Papst-, Kaiser- und Normannemurkunden aus Unteritalien*, in *Quellen und*

Pasquale II aveva concesso la grazia richiesta, mettendo in evidenza la perpetuità della concessione tramite le parole *semper... persistere*, e nello stesso tempo aveva dichiarato a Gerardo il proprio compiacimento «*piis hospitalitatis tue studiis*» insieme ai sentimenti della sua paterna benevolenza nei riguardi dell'istituzione gerosolimitana. Il medesimo favore venne rinnovato dai successori di Pasquale II. Il 19 giugno 1119 Callisto II confermò la concessione «*ad exemplar domini predecessoris nostri sancte memorie Paschalis pape, protectione sedis Apostolice communimus*»⁸. Altrettanto fece Innocenzo II, il 16 giugno 1135, in risposta alla richiesta di Raymundus, nuovo *prepositus* dell'Ospedale, ricordando le conferme di Callisto II e Onorio II alla grazia elargita da Pasquale II⁹.

Gerardo fondatore dell'Ospedale

Prima di procedere nell'analisi del contenuto del privilegio, si deve attirare l'attenzione sul fatto che per la prima volta in un documento papale compare il nome di Geraldus, congiuntamente agli attributi di fondatore e di superiore dello xenodochio gerosolimitano. Gerardo viene considerato il fondatore dell'Ospedale gerosolimitano e in seno all'Ordine di San Giovanni continua a godere la venerazione riservata ai santi. Sulla storicità della sua figura – sufficientemente documentata – nessuno storico serio avanza dubbi¹⁰. Differenti invece sono le opinioni circa la sua origine, tuttavia quella più accreditata gli attribuisce la nazionalità italiana e la cittadinanza amalfitana.

Due fra i più autorevoli studiosi – Cosimo Damiano Fonseca ed Errico Cuozzo – hanno formulato l'ipotesi che Gerardo fosse stato insignito della dignità episcopale¹¹. Cuozzo, in particolare, ha sostenuto che il fondatore dell'Ospedale gerosolimitano sia lo stesso Gerardo eletto arcivescovo *totius*

Forschungen aus Italienischer Archiven und Bibliotheken 35 [1955] 50-53; R. HIESTAND, *Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, 112-116).

⁸ S. PAOLI, *Codice Diplomatico*, 269-270; CGOH, I, n. 48; PH. JAFFÉ, *Regesta pontificum romanorum*, 6700.

⁹ «[...] ad exemplar predecessorum nostrorum sancte memorie Paschalis, Calisti, et Honorii, Romanorum pontificum, protectione Sedis Apostolice communimus» (CGOH, n. 113).

¹⁰ Una puntuale disamina delle questioni storiche, biografiche e agiografiche riguardanti Gerardo è presentata in G. DE' GIOVANNI CENTELLES, *Il fondatore degli Ospedalieri "Ego Geraldus, servus Hospitalis Sanctae Jerusalem"*, in *Annali della Pontificia Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon* 3 (2003) 59-90.

¹¹ C.D. FONSECA, *Mezzogiorno ed Oriente: il ruolo del Sovrano Militare Ordine Ospedaliero di San Giovanni di Gerusalemme*, in *Studi Melitensi* 1 (1993) 12; E. CUOZZO, *Le origini degli Ospitalieri alla luce di un nuovo documento*, in E.G. FARRUGIA (ed.), *Dies Amalphitana* 1, Pontificio Istituto Orientale, giovedì 7 maggio 2009. Consegna della reliquia di Sant'Andrea Apostolo, Tipolitografia 2000, Roma 2009, 27-54. Sull'argomento di veda anche DE' GIOVANNI CENTELLES, *Il fondatore*, 78-79.

Galileae et Tyberiadis dai monaci del monastero di San Salvatore del Tabor, per corrispondere al progetto di Tancredi d'Altavilla, principe di Galilea, di costituire un'arcidiocesi, il cui territorio corrispondesse al suo principato. Il progetto di Tancredi precedeva l'istituzione delle diocesi di Nazaret e di Tiberiade, e nel frattempo, il 27 aprile 1103, Pasquale II concesse il pallio ad un abate Gerardo, nominato arcivescovo del Monte Tabor¹². Questi – secondo Cuozzo – sarebbe stato il fondatore dell'Ospedale gerosolimitano, personalità rispettata e influente del clero latino, al quale Tancredi si sarebbe rivolto per trovare sostegno alla realizzazione del suo progetto. Ciò nonostante il piano del principe non venne realizzato perché Pasquale II aveva concesso l'uso del pallio limitatamente alla chiesa del Tabor e ad alcune festività, ma non aveva definito né eretto nessuna nuova circoscrizione diocesana¹³. Perciò il privilegio del pallio dev'essere considerato come la concessione *ad personam* di una dignità, che costituiva, probabilmente, una persona fisica *sui iuris*. Per altro, una diocesi *totius Galileae et Tyberiadis* non compare mai fra le sedi latine del Patriarcato di Gerusalemme, ed inoltre – conclude Cuozzo – nel 1118, morto Gerardo, «l'Ospedale di Gerusalemme ed il monastero del S. Salvatore di Tabor, uniti nella persona del grande *hospitalarius*, si sarebbero divisi»¹⁴.

A riguardo mi permetto di osservare che le ragioni addotte a sostegno dell'identificazione dei due soggetti omonimi con la medesima persona, seppure autorevoli, non mi sembrano sufficientemente convincenti. Innanzitutto si deve tenere conto che il *privilegium protectionis* concesso da Pasquale II il 29 luglio 1103 era indirizzato «venerabili fratri Giraldo, montis Thabor archiepiscopo, eiusque successoribus», mentre la concessione del pallio veniva

¹² Giorgio Fedalto riferisce che «già il 29 luglio 1103, Pasquale II aveva confermato a Geraldo arcivescovo del monte Tabor, il territorio *totius Galilee et Tiberiadis*, con le pertinenze, dimostrando chiaramente, mentre riconosceva al monastero i possessi dotati ancora da Goffredo di Buglione e Baldovino, che l'ampia area dell'arcivescovado, comprendente Galilea e Tiberiade, in un certo senso era considerata proprietà monastica» (G. FEDALTO, *La Chiesa latina in Oriente*, vol. 1, Mazziana, Verona 2006², 122, ed anche 160-164, 193-194, 214). Per la cronotassi degli arcivescovi si veda: Id., *Liste del patriarcato di Gerusalemme. II. Palestina seconda e Palestina terza*, in *Orientalia Christiana Periodica* 48 (1983) 261-283, qui 267; nonché G. FEDALTO (ed.), *Hierarchia Ecclesiastica orientalis*, vol. 2, Messagero, Padova 1988, 1038.

¹³ Il pallio venne definito da Innocenzo III «plenitudo pontificalis officii, quoniam in ipso et cum ipso confertur pontificalis officii plenitudo» (*De sacro altaris mysterio*, LXIII, PL 217, 799). Esso era «un'insegna d'onore e di giurisdizione riservata *de jure* al Papa ed agli arcivescovi. Quando, da semplice distinzione onorifica, il Pallio sia passato a valere come insegna di giurisdizione, è difficile precisare. Ciò senza dubbio avvenne insensibilmente e non prima del sec. VII» (M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, vol. 1, Ancora, Milano 1964³, 625-631, qui 629). Su questo paramento liturgico si vedano anche: G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*, vol. 51, Tipografia Emiliana, Venezia 1851, 53-65; R. NAZ, *Pallium*, in *Dictionnaire de Droit Canonique* 6 (1957) 1192-1194; TH. KLAUSER, *Pallium*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1963) 7-9; S. PICCOLO PACI, *Storia delle vesti liturgiche. Forma, immagine e funzione*, Ancora, Milano 2008, 277-283.

¹⁴ E. CUOZZO, *Le origini degli Ospitalieri*, 48.

motivata «serenitati tuae plenitudinem videlicet pontificalis officii, Apostolicae Sedis liberalitatae». Perciò il privilegio non era concesso esclusivamente alla persona dell'arcivescovo Gerardo, ma si sarebbe trasmesso – così come si legge nel documento – «omnibus tuis successoribus».

Un altro dato non conferma l'identificazione dell'arcivescovo del Monte Tabor con Gerardo il fondatore. Questi, in numerosi documenti precedenti e successivi al 1103, è sempre indicato come il principale responsabile dell'Ospedale di Gerusalemme, ma non viene mai appellato con il titolo di presule, e neppure Gerardo attribuisce a se stesso la dignità episcopale¹⁵.

Sorprende, infine, che Pasquale II scriva alla medesima persona, nel 1103, rivolgendosi ad essa con l'appellativo «venerabili fratri nostro Giraldo», mentre dieci anni dopo indirizzi la *Pie postulatio voluntatis* a Gerardo chiamandolo «venerabili filio»¹⁶. Se così fosse, si tratterebbe di una *diminutio*, perché il papa avrebbe dimenticato il rapporto di fraternità nell'episcopato (*venerabili fratri nostro*) che lo legava a Gerardo, oppure questo legame, trascorso un decennio, si sarebbe nel frattempo dissolto, ma l'ipotesi appare assurda.

Nella *Pie postulatio voluntatis* Pasquale II considera Gerardo suo figlio e non suo fratello nell'episcopato, mentre gli attribuisce la qualifica di fondatore e di superiore dell'Ospedale gerosolimitano e non fa nessun accenno al Tabor. Allo stesso modo, in altre due lettere del 15 febbraio 1113, indirizzate, con la stessa data della *Pie postulatio voluntatis*, ai vescovi, agli abati, ai nobili e ai fedeli di Spagna e d'Europa, il papa attribuisce a Gerardo il solo titolo di *prepositus* dello xenodochio gerosolimitano¹⁷. Sembra improbabile, dunque,

¹⁵ In un documento del 1102-1105 Gerardo si presenta con il titolo di *servus hospitalis sancte Hierusalem* (CGOH, n. 7; R. RÖHRICHT, *Regesta regni Hierosolymitani. Additamentum*, Libreria Academica Wagneriana, Innsbruck 1904, n. 36b) e in un altro del 1109-1115 come *servus et minister Hospitalis* (CGOH, n. 18). In altri documenti egli viene frequentemente appellato con il titolo di *hospitalarius* (M.A. DU BOURG, *Histoire du Grand Prieuré de Toulouse*, L. Listac et J. Boubée, Tolosa 1883, n. I, III, XXIX, XXXVIII, XLVII, LVI; CGOH, n. 9, 10, 26, 35, 42, 52, 62; J. DELAVILLE LE ROULX, *Trois chartes du XII^e siècle*, in *Archives de l'Orient Latin* 1 (1881) 409-415, n. I), *pater ipsius domus [hospitalis]* (CGOH n. 7; R. RÖHRICHT, *Regesta regni Hierosolymitani*, n. 36b), *fidelis elemosinarius* (CGOH, n. 40), nonché *Dei servus et procurator hospitalis pauperum* (M.A. DU BOURG, *Histoire du Grand Prieuré de Toulouse*, n. CVI; CGOH, n. 50).

¹⁶ Camilleri mette in evidenza che «The title of 'venerable' was usually hardly ever used by the popes unless they addressed eminent ecclesiastical figures or important sovereigns. The fact that Gerard is addressed as 'venerabili filio' indicates that Pope Paschal had great esteem for this humble man and his band of religious, all noble blood, who had renounced the luxuries of life to dedicate themselves to the sick and poor in the Holy Land» (M. CAMILLERI, *The Pie Postulatio*, 21). Tuttavia si deve tenere conto che, in origine, gli Ospedalieri di San Giovanni di Gerusalemme non formavano un gruppo religioso composto da membri dell'aristocrazia. Si vedano in proposito A. BELTIENS, *Comment l'Hôpital de Jérusalem, une institution religieuse et Hospitalière d'origine bourgeoise, a-t-il pu se transformer en un ordre militaire et accessoirment hospitalier?*, in *Studi Melitensi* 10 (2002) 7-60; L.M. DE PALMA, *Il Frate Cavaliere. Il tipo ideale del Giovannita fra medioevo ed età moderna*, Ecumenica Editrice, Bari 2007, 27-31.

¹⁷ Cf. CGOH, n. 31; R. HIESTAND, *Papsturkunden für Templer und Johanniter*, vol. 1, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1972, n. 1.

che Pasquale II abbia omesso di evocare la dignità arcivescovile di Gerardo, al quale, dieci anni prima, egli stesso aveva conferito il pallio. Molto più verosimilmente il papa non faceva riferimento all'arcivescovo del Monte Tabor.

Il patrocinio di San Pietro

Un ultimo elemento che mette a fuoco la valenza della *Pie postulatio voluntatis*, quale fonte storica, si relaziona – così come si è già accennato – con le origini dell'Ordine giovannita e, più in generale, con la storia degli ordini ospedalieri: una componente della grande storia degli ordini religiosi rimasta tuttora poco esplorata e su cui gli storici hanno incominciato a soffermarsi, scoprendone la ricchezza e la varietà¹⁸.

Il dato emergente dalle disposizioni dettate da Pasquale II riguarda l'insieme degli effetti giuridici conseguenti alla concessione del *patrocinium Beati Petri*. Il primo effetto riguardava la tutela, garantita dalla Sede Apostolica, sui beni, sulle donazioni, sui redditi e sulle offerte acquisiti dall'Ospedale per la cura e l'assistenza dei pellegrini. La grazia papale confermava, di fatto, la piena emancipazione dell'Ospedale dal monastero benedettino gerosolimitano di Santa Maria latina, a cui non si fa il minimo riferimento, e nello stesso tempo esentava lo xenodochio da qualunque altra giurisdizione che avrebbe potuto pretendere diritti fiscali, comprese le decime vescovili, nel caso concreto, il Patriarcato di Gerusalemme. Infatti, a partire dal pontificato di Urbano II (1088-1099), la *protectio* concessa dalla Sede Apostolica aveva acquisito anche il significato di esenzione, e chi ne godeva, veniva sottoposto alla diretta ed esclusiva dipendenza dell'autorità papale, sottraendosi da qualunque altra potestà ecclesiastica e politica¹⁹.

Il *patrocinium Beati Petri*, inoltre, escludeva qualunque altra forma di patronato e perciò l'elezione del successore di Gerardo veniva riservata ai frati dell'Ospedale. L'indebita ingerenza da parte di chiunque, ecclesiastico o laico, era ritenuta un sopruso e sarebbe stata punita con la privazione di ogni dignità, potestà e onore, nonché con la pena della scomunica. Nella medesima censura

¹⁸ Un panorama degli studi sugli ordini ospedalieri si ricava dalle numerose voci presenti nel *Dizionario degli Istituti di Perfezione* e sul più recente dizionario degli ordini militari *Prier et combattre*, precedentemente citato. Per uno sguardo più approfondito alla storiografia che li riguarda, con ampia informazione bibliografica, si rinvia ai contributi specialistici compresi nel vol. A. ESPOSITO - A. REHBERG (edd.), *Gli ordini ospedalieri tra centro e periferia*. Giornata di studio, Roma, Istituto Storico Germanico, 16 giugno 2005, Viella, Roma 2007.

¹⁹ Sull'evoluzione storica dei due istituti giuridici della *exemptio* e della *protectio* si vedano: J. DUBOIS, *Esenzione monastica*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 3 (1976) 1295-1306; H.H. ANTON, *Protezione pontificia*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 7 (1983) 1045-1052.

sarebbe incorso chi avesse leso gli altri diritti dell’Ospedale, stabiliti dal papa tramite il privilegio concesso. Infine, Pasquale II statuiva e confermava alle dipendenze dell’Ospedale sei xenonodochi e ospizi, detti *Ierosolymitani*, posti nei territori occidentali e situati prevalentemente in Puglia²⁰.

La *Pie postulatio voluntatis* – giova ribadirlo – fa luce sulle origini dell’Ordine dell’Ospedale di San Giovanni di Gerusalemme. Infatti, dal contenuto del privilegio si evince che, all’epoca della sua concessione, lo xenodochio fondato da Gerardo era una istituzione caritativo-assistenziale nota, stimata ed apprezzata anche al di là dei confini della Città Santa. I *frati* che in essa operavano non si erano costituiti in ordine religioso, ma svolgevano il proprio servizio in subordinazione al *prepositus* Gerardo²¹. Si trattava di una *fraternitas* di laici *hospitalarii*, dediti cioè all’esercizio della carità sotto la forma dell’ospitalità²². Per farne parte non si esigeva l’assunzione dello *status*

²⁰ Anthony Luttrell ha fatto osservare che «The pope also confirmed the Hospitallers in possession of their properties both in Asia and the West; these were said to include a *xenodochium* or hospice at Saint Gilles in Provence and six others in Italy, but it seems likely that all or most of them did not exist or, if they did, that they were not in Hospitaller hands in 1113. The Hospital may have been attempting to secure various hospices which had been founded for, and sometimes dedicated to, the Holy Sepulchre; alternatively, certain *xenodochia* planned in 1113 had not yet been founded» (A. LUTTRELL, *From Jerusalem to Malta: the Hospital's Character and Evolution*, in *Peregrinations. Acta et documenta* 1 [2000] 15). Nella *Pie postulatio voluntatis* Pasquale II fa riferimento agli ospizi di Saint-Gilles in Provenza, Asti, Pisa, Bari, Otranto, Taranto e Messina, ma di alcuni di essi non si ha notizia prima del 1113 e neppure è certo che fossero già in possesso dell’Ospedale. Per un raffronto di veda *Prier et combattre*, 123, 143, 609-610, 724-725, 818. Comunque si ha testimonianza documentaria di un terreno, presso Carminiano, probabilmente di proprietà dell’Ospedale prima del 1105 (N. MONTESANO, *Insedimenti giovanniti nel Mezzogiorno d’Italia. Il Priorato di Barletta*, Altrimedia, Matera 2009, 41).

²¹ In una donazione del 7 settembre 1101-1119 si fa riferimento a Gerardo «qui est pater ipsius domus [hospitalis], et fratribus sibi subjectis» (CGOH, n. 7). Egli gestiva l’ospedale *de mandato abbatis et monachorum* e con lui vivevano altri confratelli, probabilmente monaci o membri della *familia* monastica, addetti al servizio ospitaliero. Egli deteneva la direzione dell’ospedale nel 1099 e, all’indomani della presa di Gerusalemme, avviò la costruzione di un nuovo e più grande ospedale, congiunto alla chiesa di S. Giovanni Battista. La bibliografia sulla storia dell’Ospedale di Gerusalemme e sulle origini degli Ospedalieri è molto vasta, pertanto si rinvia agli studi (e alle indicazioni bibliografiche) di F. TOMMASI, «*Pauperes commilitones Christi*». *Aspetti e problemi delle origini gerosolimitane*, in «*Militia Christi*» e *crociata nei secoli XI-XIII*. Atti della XI settimana de La Mendola, Vita e Pensiero, Milano 1992, 443-475; H.J.A. SIRE, *The Knights of Malta*, Yale University Press, New Haven-London 1994; A. BELTJENS, *Aux origines de l’Ordre de Malte. De la fondation de l’Hôpital de Jérusalem à sa transformation en Ordre militaire*, A. Beltjens, Brussel 1995; ID., *L’Ordre de Saint-Jean de Jérusalem, dit de Rhodes, dit de Malte, comptait-il réellement neuf siècles d’existence en 1999?*, in *Studi Melitensi* 8 (2000) 7-44; M. MATZKE, *De origine Hospitaliariorum Hierosolymitanorum. Vom Klösterlichen Pilgerhospital zur internationalen Organisation*, in *Journal of Medieval History* 22 (1996) 1-23; A. LUTTRELL, *The Earliest Hospitallers*, in B. KEDAR - J. RILEY-SMITH - R. HIESTAND (eds), *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, Variorum, Aldershot 1997, 37-54; J. RILEY-SMITH, *Hospitallers. The history of the Order of St. John*, The Hambledon press, London 1999; J. SARNOWSKY, *Hôpital, ordre de l’*, in *Prier et combattre*, 445-452. Per quanto concerne il ramo femminile mi permetto di rimandare alle indicazioni bibliografiche comprese in L.M. DE PALMA, *Il Consiglio e le Costituzioni di fra’ Leonardo Bonafedi per le Giovannite di Firenze (XIV sec.)*, Ecumenica Editrice, Bari 2010.

²² Per le comunità monastiche la Regola benedettina stabilisce il dovere di ospitare i monaci, i chierici (*domesticis fidei*) e i pellegrini (*peregrinis*). Questi ultimi sono accomunati ai poveri e distinti dai ricchi.

di religioso, sebbene in essa si vivesse in obbedienza ad un superiore e, di fatto, questi ospedalieri si trovassero nella condizione di semi-religiosi²³. Essi, infatti, così come accadeva in altre fraternite, erano subordinati al *prepositus* Gerardo, praticavano la vita comune e la povertà, molto probabilmente indossavano un abito proprio, ma non avevano professato i voti²⁴.

Tant'è vero che Gerardo non aveva chiesto al papa l'approvazione di un nuovo ordine religioso, bensì l'autonomia dell'Ospedale, la tutela dei suoi beni e la possibilità di usufruire di un proprio oratorio, nonché il permesso di questuare ovunque in favore dello xenodochio gerosolimitano. D'altra parte, la benevolenza di Pasquale II e il favore della Sede Apostolica, rese concrete tramite la *Pie postulatio voluntatis*, avevano impresso all'Ospedale gerosolimitano un impulso nella direzione di una metamorfosi orientata verso la costituzione di un nuovo ordine religioso. A riguardo, ha osservato Andreas Rehberg,

«i privilegi papali costituivano la base giuridica per l'esistenza e l'autonomia di un ordine religioso. [...] Questi privilegi indispensabili riguardavano innanzitutto la protezione papale, l'esenzione dalla giurisdizione dei vescovi (la quale

Per essi s. Benedetto raccomanda maggiori cure ed attenzioni – oltre che il rispetto di un cerimoniale – perché la loro accoglienza equivaleva ad accogliere Cristo: «Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicitè exhibeatur, quia ipsis magis Christus suscipitur; nam divitum terror ipse exigit honorem» (S. BENEDETTO, *La Regola*, a cura di A. LENTINI, Tip. Pisani, Montecassino 1980, 460-461; 466-468). Sull'argomento si vedano anche: A. DE VOGÜÉ, *La Regola di S. Benedetto. Commento dottrinale e spirituale*, Messaggero, Padova 1984, 358-369; K. BRUNNER, *Ospitalità*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 6 (1980) 1014-1021; D. LE BLÉVEC, *Hospitalité*, in *Prier et combattre*, 453-455; e per altre forme di ospitalità H.C. PEYER, *Viaggiare nel Medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Laterza, Roma-Bari 1997.

²³ Sull'argomento, ha spiegato Luttrell, «In 1113 Girardus secured an important papal privilege which recognized the Hospital's independence; its members were considered to be some sense technically religious and they were given the power to elect their own ruler. This document did not create an "order"; indeed orders were not really defined before the thirteenth century. Nor did the privilege grant a "sovereignty", since the Hospital was always subject to the pope and even after 1113 it was still to some extent subordinate to the Patriarch of Jerusalem, who was in effect its bishop» (A. LUTTRELL, *From Jerusalem to Malta*, 15).

²⁴ «Come altre pie case simili [...], alla cura degli ospiti intende una "fraternitas" sotto la direzione di un "prepositus": pugno d'uomini cementato solo dalla carità, dalla pietà e dal sentimento religioso, senz'alcun vincolo né canonico né civile» (S. LENER, *Natura e prerogative del Sovrano Militare Ordine Gerosolimitano di Malta*, in *La Civiltà Cattolica* 105 [1954], IV, 15-28, 164-178, 422-435, 241-553, 639-655, qui 20). In merito a questi aspetti della vita confraternale si rinvia agli studi di G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, 3 Vol., Herder, Roma 1977; mentre per la condizione di semi-religiosi si veda K. ELM, *'Vita regularis sine regula'. Bedeutungen, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums*, in F. ŠMAHEL (Hg.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, R. Oldenbourg, München 1998, 239-273; Id., *"Vita regularis sine regula". Significato, collocazione giuridica e autocoscienza dello stato semireligioso nel Medioevo*, in C. ANDENNA - G. MELVILLE (edd.), *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, LIT, Münster 2005, 407-421.

non sempre era totale) e dalle imposte (decime) dovute ai vescovi, il diritto di sepoltura nonché l'autorizzazione per la raccolta di elemosine e le indulgenze che servivano ad attirare donazioni in favore della casa madre delle sue filiali. L'esenzione permetteva all'ordine anche la fondazione di cimiteri e *oratoria* nonché di *ecclesiae* ed era valida anche per le case dipendenti»²⁵.

Buona parte di questi privilegi venne concessa da Pasquale II all'Ospedale con la *Pie postulatio voluntatis* e contemporaneamente altre due lettere papali raccomandarono ai vescovi, agli abati e ai nobili di Spagna e d'Europa i collettori di elemosine destinate allo xenodochio gerosolimitano²⁶.

La volontà di Pasquale II, espressa con questi atti, non si limitava, dunque, ad una semplice presa d'atto della realtà e del prestigio conquistato dai *frati* dell'Ospedale di San Giovanni, ma spingeva lo xenodochio all'interno di una dinamica finalizzata ad ampliarne le dimensioni e nello stesso tempo inseriva l'Ospedale giannita nella strategia che la Sede Apostolica aveva intrapreso per riequilibrare i rapporti di forza in seno al Regno latino di Gerusalemme²⁷.

La metamorfosi religiosa

A seguito della conquista crociata della Città Santa il flusso dei pellegrini tornò ad intensificarsi, tanto da indurre i nuovi conquistatori a rinforzare ed amplificare le strutture cittadine di accoglienza e di ospitalità. Questo progetto

²⁵ A. REHBERG, *Una categoria di ordini religiosi poco studiata: gli ordini ospedalieri. Prime osservazioni e piste di ricerca sul tema "Centro e periferia"*, in A. ESPOSITO - A. REHBERG (edd.), *Gli ordini ospedalieri*, 36-37.

²⁶ Cf. CGOH, n. 31; HIESTAND, *Papsturkunden für Templer*, vol. 1, n. 1.

²⁷ Gottardo Bottarelli ha interpretato in misura riduttiva la valenza del privilegio quando ha affermato che esso «non fa che sancire uno stato di fatto», mentre ne ha esagerato la portata sostenendo che si tratti di un «vero e proprio atto di nascita rogato della comunità religioso-monastica» (G. BOTTARELLI, *La "Piae postulatio"*, in *Annales de l'Ordre Souverain Militaire de Malte* 20 [1962] 117-121). Con qualche differenza gli ha fatto da eco Jonathan Riley-Smith: «it was a papal privilege that really established [l'Ospedale] as an independent Order» e con esso sarebbe iniziata la storia di un nuovo ordine religioso (J. RILEY-SMITH, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus c. 1050-1310*, Macmillan, London - New York 1967, 42-43). In precedenza, Lener aveva invece precisato che con «questo atto, e in virtù appunto dell'istituto giuspubblicistico della *Protectio S. Petri* (sì gravido di conseguenze giuridiche politiche ed economiche nel medio evo, e al quale tanti ordini religiosi e laicali, associazioni, pie opere e specialmente ospedali devono fortune, sviluppi e nobiltà) anche la nostra istituzione cessa di essere una formazione a carattere locale, senza giuridica stabilità e dipendente come pia opera dall'Ordinario del luogo (il Patriarca di Gerusalemme). Essa acquista diritto di cittadinanza in tutta la repubblica delle genti cristiane, e dunque vera capacità giuridica internazionale, dappoiché, dipendendo ormai esclusivamente dalla Santa Sede, si pone come soggetto indipendente di fronte a tutti gli altri soggetti di detta repubblica, esente da ogni altra giurisdizione civile ed ecclesiastica, con autonoma potestà di agire, possedere e governarsi per raggiungere i suoi fini particolari» (S. LENER, *Natura e prerogative*, 21).

rientrava nel processo di latinizzazione avviatosi con la presa di Gerusalemme al termine della prima crociata. Nel contesto delle trasformazioni poste in atto, la personalità intraprendente di Gerardo emergeva e raccoglieva stima e considerazione anche fra i nuovi governanti perché – ha sostenuto Roberto Greci – egli appariva come la persona idonea a gestire i cambiamenti: «lo era stato nel contesto fatimide-turco, quando venne comunque garantito l’assetto monastico esistente e la presenza della chiesa greca, e lo era nel nuovo contesto crociato, progressivamente teso a superare quella eredità. Era insomma la personificazione di un’effervescenza indipendente da una precisa progettualità pontificia, che marciava su binari propri e che, grazie a persone che avevano maturato esperienze concrete in un contesto particolarmente fluido, manifestava grande duttilità»²⁸.

Sotto la direzione di Gerardo il nuovo xenodochio gerosolimitano dilatava le sue dimensioni e acquisiva tale importanza nel nuovo contesto ecclesiastico e politico al punto di emanciparsi dall’egida del monastero di Santa Maria latina e costituirsi in ente ospedaliero autonomo e funzionale, integrato nella Chiesa locale, il neonato Patriarcato di Gerusalemme. Dopo il 1100, infatti, l’Ospedale chiese ed ottenne dal Capitolo del Santo Sepolcro di celebrare i divini uffici nella propria chiesa di San Giovanni, senza dover più frequentare le liturgie di Santa Maria latina.

Tuttavia, l’avvicinamento dell’Ospedale al Capitolo del Santo Sepolcro si protrasse per poco più di un decennio, cioè fino al 1113, quando Pasquale II concesse il *privilegium protectionis* con la *Pie postulatio voluntatis*. Nel frattempo, salito al trono di Gerusalemme Baldovino, autoproclamatosi re dei Latini, il Capitolo del Santo Sepolcro si trovò nella condizione di dover presentare «due candidati al re, al quale toccava la scelta del patriarca della città»²⁹, e perciò diventò strumento del rafforzamento del potere regio sulla Chiesa locale. Dinanzi al rischio di perdere l’autonomia guadagnata tramite l’emancipazione dall’egida benedettina, Gerardo ottenne da Pasquale II il *privilegium protectionis Beati Petri*, che poneva l’Ospedale al riparo da qualunque ingerenza, tanto ecclesiastica quanto laicale, e salvaguardava la sua condizione di autonomia.

Per altro, l’intervento pontificio – ha osservato Greci –

«individuava nell’Ospedale un soggetto che poteva contribuire a sottrarre al monopolio regio luoghi significativi per l’intera cristianità, un soggetto capace di

²⁸ R. GRECI, *L’ordine di S. Giovanni di Gerusalemme tra centro e periferia*, in A. ESPOSITO - A. REHBURG (edd.), *Gli ordini ospedalieri*, 76.

²⁹ *Ivi*, 78.

rafforzare il crescente interesse verso i luoghi santi, ponendosi come collettore di tutte le donazioni, di qualsiasi genere, indirizzate al Santo Sepolcro. E ciò si traduceva, implicitamente, in un depotenziamento del capitolo canonico, implicato nei rapporti con il patriarcato e il potere regio»³⁰.

Insomma, la protezione elargita all'Ospedale contribuiva a riequilibrare nel Regno latino di Gerusalemme i rapporti di forza fra la Sede Apostolica e i poteri territoriali: gli enti sottratti al controllo di questi ultimi consolidavano la presenza dell'autorità e della potestà papale. Ciò nonostante, la *Pie postulatio voluntatis* non aveva fatto dell'Ospedale un ordine religioso, ma aveva posto le premesse indispensabili per un'evoluzione della fraternità, la quale, grazie alla benevolenza e alla protezione della Sede Apostolica, poteva continuare a vivere e ad operare in piena autonomia e quindi avviarsi verso una meta che avrebbe conferito all'istituzione ospedaliera maggiore solidità e una sorte duratura nella compagine ecclesiale.

La Regola giovanita

In proposito si deve ricordare che i *Precepta et statuta* dell'Ospedale, attribuiti al successore di Gerardo, Raymond du Puy, probabilmente vennero approvati da Eugenio III nel 1153, cioè quarant'anni dopo la *Pie postulatio voluntatis*, e fra il 1184 e il 1185 furono nuovamente confermati da Lucio III³¹. Nonostante l'ipotesi circa l'esistenza di una regola orale dettata da Gerardo³², questi *Precepta et statuta* vennero sempre considerati come "la Regola" dell'Ospedale, sebbene la loro struttura e il loro contenuto non possano essere equiparati a quelli di una regola religiosa. Piuttosto si può riconoscere in essi un regolamento ad uso interno. Comunque, la Regola giovanita, congiuntamente all'esperienza di vita degli ospedalieri gerosolimitani, funse da «modello per le successive regole ospedaliere»³³. I secoli XI-XIII registrarono, infatti, una variegata efflorescenza di comunità dedite al servizio dell'ospita-

³⁰ *Ivi*, 78-79.

³¹ G.T. LAGLEDER, *Die Ordensregel der Johanniter/Malteser*, EOS-Verlag, St. Ottilien 1983, 47-48. Circa la stesura della regola, si vedano anche gli studi di K. KLEMENT, *Alcune osservazioni sul Vat. Lat. 4852*, in *Studi Melitensi* 3 (1995) 229-243; EAD., *Le prime tre redazioni della Regola giovanita*, in *Studi Melitensi* 4 (1996) 233-259; A. BELTIENS, *Quelques observations sur la Règle de Raymond du Puy*, in *Studi Melitensi* 4 (1996) 203-212; K. TOOMASPOEG, *I cavalieri templari e giovaniti*, in C. ANDENNA - G. MELVILLE (edd.), *Regulae - Consuetudines - Statuta*, 387-401.

³² La questione viene trattata in G. DE' GIOVANNI CENTELLES, *Il fondatore degli Ospedalieri*, 83-85.

³³ G. ALBINI, *La ricchezza dell'ordine di S. Giovanni*, in A. ESPOSITO - A. REHBERG (edd.), *Gli ordini ospedalieri*, 105; si veda anche A. REHBERG, *Una categoria di ordini religiosi*, 31-32.

lità, in risposta alla più intensa mobilità delle persone e all'incremento del flusso dei pellegrini. D'altra parte – ha spiegato André Vauchez – si assistette ad una nuova primavera spirituale

«allorché i laici, intorno al mille, cominciarono ad avere accesso ad una vita religiosa più consapevole, [e si sforzarono] di vivere come i monaci e nel loro solco. Invece di rivendicare una certa autonomia del temporale, manifestarono un'aspirazione all'ascetismo ed uno spiritualismo assai marcato, che portarono i più esigenti fino alla soglia dell'eresia. Tutto avviene come se i fedeli avessero voluto impadronirsi dell'ideale religioso e delle regole del monachesimo per beneficiare, in cambio, di quelle grazie e di quelle ricompense promesse a coloro che avevano rinunciato ai piaceri terreni»³⁴.

Se si tiene conto che la quasi totalità degli ordini ospedalieri ha avuto origine da minute comunità locali composte da laici dediti volontariamente all'esercizio caritativo dell'ospitalità e che sono pochi gli ordini facenti capo a congregazioni canonicali³⁵, si comprende la questione sollevata dagli studiosi intorno all'adozione di una regola, scelta fra quella benedettina e quella cosiddetta agostiniana. Quest'ultima esercitò una forte attrattiva, a partire dall'XI secolo, specialmente per la sua adattabilità a differenti situazioni ed esigenze. Non sempre, però, si è potuto rispondere con certezza circa le opzioni compiute dagli ordini ospedalieri³⁶.

Per quanto concerne l'Ospedale di Gerusalemme, gli studiosi discutono ancora a sostegno della scelta per la regola benedettina o per quella agostiniana. Taluni insistono per la prima, considerato il legame storico col monastero di Santa Maria latina e il legame spirituale, mantenuto anche in seguito, con la famiglia religiosa benedettina³⁷. Altri, invece, preferiscono intravedere

³⁴ A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'occidente medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 2006³, 64. Per un approfondimento della condizione dei laici nei secoli centrali del medioevo si veda *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*. Atti della terza Settimana internazionale di studio. Mendola, 21-27 agosto 1965, Vita e Pensiero, Milano 1968.

³⁵ Cf. A. REHBERG, *Una categoria di ordini religiosi*, 29.

³⁶ Cf. *ivi*, 31. Sull'argomento si veda a cura di G. MELVILLE - A. MÜLLER (Hg.), *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter. Tagung der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim und des Sonderforschungsbereichs 537, Projekt C "Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter"* vom 14. bis zum 16. Dezember 2000 in Dresden, Augustiner-Chorherren, Paring 2002; C.D. FONSECA, *Secundum beati Augustini Regulam. Regole, consuetudini, statuti nella vita canonica*, in C. ANDENNA - G. MELVILLE (edd.), *Regulae - Consuetudines - Statuta*, 39-52; e per un raffronto con i testi *Regole monastiche d'Occidente*, a cura di E. BIANCHI, Einaudi, Torino 2001; mentre per i rami femminili si veda *Regole monastiche femminili*, a cura di L. CREMASCHI, Einaudi, Torino 2003.

³⁷ Nel *Liber Vitae*, commissionato dall'abate Giovanni di Subiaco allo *scriptor* Guittone, compare la lista (la più antica conosciuta) di tredici *fratres* dell'Ospedale di Gerusalemme, capeggiata da *Raimundus*

nei *Precepta et statuta* di Raymond du Puy una forte influenza della regola agostiniana, la quale, fra l'altro, venne imposta nel 1114 dal patriarca di Gerusalemme ai canonici del Santo Sepolcro, i quali furono in tal modo trasformati in canonici regolari³⁸.

A me sembra che gli ospitalieri gerosolimitani non abbiano optato né per la prima regola, destinata ai monaci, né per la seconda, adatta per i canonici, ma, senza confondersi con i monaci o con i canonici, abbiano voluto mantenere intatta la loro identità ospedaliera e laicale, trasformata in condizione di religiosi grazie alle premesse poste dalla *Pie postulatio voluntatis* e alle successive prescrizioni dei *Precepta e statuta*, i quali esigevano la professione dei consigli evangelici da quanti chiedevano di consacrarsi nell'Ospedale al servizio dei poveri:

«In primis jubeo ut omnes fratres, ad servitium pauperum venientes tria, que promittunt Deo per manum Sacerdotis et per librum teneant cum Dei auxilio, scilicet: castitatem, et obedientiam, hoc est quodcumque precipitur eis a magistri suis, et sine proprio vivere; quia hec tria requiret Deus ab eis in ultimo certamine» (*Precepta et statuta*, I,1-2)³⁹.

Non a caso la tradizione giovanita ha sempre considerato "Regola" dell'Ospedale soltanto i *Precepta et statuta* di Raymond du Puy, e in quanto tale essa è stata approvata da Eugenio III, Lucio III e Bonifacio VIII (7 aprile 1300)⁴⁰. Questo testo normativo è servito da modello per le regole di altri ordini ospedalieri. Tuttavia, la *Pie postulatio voluntatis* di Pasquale II rappresenta il

prior, successore di Gerardo (l'inserimento si fa risalire agli anni 1075-1120, entro cui il codice può essere stato redatto). I *fratres* «committunt se sanctis orationibus religiosorum Fratrum Sanctissimi Benedicti de Sublacu» (G. DE' GIOVANNI CENTELLES, *La "Cognatio Sancti Benedicti" dei Frati dell'Ospedale di Gerusalemme nel Codice Vallicelliano B. 24*, in *Annali della Pontificia Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon* 2 [2001] 97-109; il foglio del codice recante la lista è riprodotto fotograficamente in ID., *Un Beato crociato per il Terzo millennio*, in *Metropolis* 4/8 [2001] 34).

³⁸ La trasformazione del Capitolo del Santo Sepolcro viene descritta in J.-P. DE GENNES, *Les Chevaliers du Saint-Sépulchre de Jérusalem. 1. Origines et histoire générale de l'Ordre*, Cholet en Anjou, Herault 1995, 190-195; M. HERESWITA, *Canonici regolari del Santo Sepolcro*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 2 (1975) 148-151; K. ELM, *Santo Sepolcro*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 8 (1988) 934-940; ID., *Das Kapitel der regulierten Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem*, in K. ELM - C.D. FONSECA (edd.), *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni*. Atti del colloquio internazionale 10-12 aprile 1996, s.e., Città del Vaticano 1998, 203-222.

³⁹ G.T. LAGLEDER, *Die Ordensregel der Johanniter*, 130.

⁴⁰ Nella conferma di Lucio III, *Quanto per gratiam Dei* (nella stesura del 22 agosto 1185), il papa affermava: «Eapropter, dilecti in Domino filii, vestris postulationibus clementer annuimus, et Regulam, quam piae recordationis Raymundus magister vester de communi consilio et voluntate capituli salubriter ordinavit et felicis memoriae Eugenius papa praedecessor noster, ut accepimus, confirmavit, auctoritate apostolica confirmamus» (K. KLEMENT, *Le prime tre redazioni*, 237).

segno tangibile del favore della Sede Apostolica nei riguardi dell'Ospedale gerosolimitano, che ha consentito a laici generosi di trasformarsi in religiosi, conservando la propria condizione laicale, nonché di consacrare, in maniera duratura, la loro vocazione di *servi pauperum*, «quorum servos nos esse fatemur» (*ivi*, II,2)⁴¹, in esclusiva dipendenza dall'autorità pontificia.

Luigi Michele de Palma
depalma@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

Summary

On 15 February 1113 Pascal II granted the *Protectio S. Petri* to the Hospital of St John of Jerusalem, erected by Gerard, founder and superior of the Knights Hospitaller. This was the first and most authoritative ecclesiastical recognition of the Hospitaller and provides the bases for its transformation into a religious order and later a military one. With the privileges granted in *Pie postulatio voluntatis*, the Jerusalem-based hospital, its members and their dependents were subordinated exclusively to the Apostolic See while excommunication was decreed against those who dared to oppose the government of the institution, to restrict its freedom to operate or to deprive it of its goods. The papal concession also re-established the balance of power between territorial authorities in the heart of the young Latin Kingdom of Jerusalem and introduced the Apostolic See as a player in those relations.

⁴¹ G.T. LAGLEDER, *Die Ordensregel der Johanniter*, 132.

BETWEEN LITERAL AND ALLEGORICAL EXEGESIS: THE CAPPADOCIAN FATHERS ON *HEXAEMERON*

*Alenka Arko**

In patristic theology the interpretation of the Hexaemeron (Gr. *hex* - six, *hēmera* - day), i.e., the six days of creation, is frequent. The Church Fathers, who were mainly bishops, interpreted year after year the first chapter of Genesis for catechumens and those who accompanied them during Lent in their spiritual preparation to receive the sacrament of baptism. The purpose of these sermons was therefore, on the one hand, to understand fundamental truths about the existence of the world and man, and, on the other hand, to mature spiritually, approaching the celebration of the paschal mystery – the Passover from death to life, from darkness to light, which happens in the whole of creation.

De opificio mundi, written by Philo of Alexandria, serves as a model for the interpretations of Genesis 1-2:4. Philo was also the first to use the term “Hexaemeron” (*Leg. Alleg.* II, 12). Before the Cappadocian Fathers many Church Fathers interpreted six days of creation more or less systematically¹. Among them Theophilus of Antioch and Origen are particularly important. In fact, they both influenced the sermons of Basil and the explanations of Gregory. Theophilus interpreted the six days of creation in the second book of *Ad Autolyicum*², whereas the work of Origen is mentioned by Jerome, who reports that the Alexandrian teacher wrote 12 or 13 books of commentary on Genesis (*Ep.* 33). Today only two of the sermons from his commentary are known. It is important to stress that Basil’s sermons became an advanced model of vir-

* Professor of *Patristics and Systematic Theology*, Catholic Seminary “Mary - queen of Apostles”, Sankt Petersburg, Russia.

¹ Cf. Eusebius of Caesarea mentions the following Hexaemerons: of Rodon, a disciple of Tatian (cf. *Hist. Eccl.* 5, 13, 9), of Candidus and Apion (*ivi*, 5,27), of Beryll of Bostra and of Hippolytus (*ivi*, 6,28,3).

² On the influence of Theophilus of Antioch on Basil’s sermons see BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l’Hexaéméron*. Text grec, introduction et traduction de Stanislas Giet, *SCh* 26bis, Cerf, Paris 1968, 49 and 52-56.

tually all interpretations of Genesis 1-2:4, even in the Middle Ages, whereas Gregory's reflection on the creation of man is the first anthropological treatise in the history of the Church.

The Cappadocian Fathers present four direct explanations of Genesis 1-2:4³: Basil in nine sermons *In Hexaemeron* (Lent 378), Gregory of Nyssa in *De opificio hominis* (an Easter gift to his brother Peter in 379), at the beginning of which he explicitly stresses that the work is a continuation of the unfinished Hexaemeron by Basil, who in the ninth sermon only starts to talk about the creation of man. To protect his brother's interpretation of creation and orthodoxy Gregory later wrote an *Apologia in Hexaemeron* (between 379 and 381), dedicating it again to his brother Peter, the Bishop of Sebaste. There are also two sermons about the creation of man (*Sermones de creatione hominis*), written in Cappadocia at about the same time. Their authorship, however, is debatable. Until the 20th century these texts were attributed to Gregory of Nyssa. Nevertheless, it is more likely that the author was Basil the Great⁴, since stylistic and theological elements in some places significantly differ from Gregory's⁵.

Before analyzing the texts, we have to point out that all of them are more than mere commentaries of the first page of the Bible. It is true that Basil explains individual days of creation, yet for him every detail of the biblical

³ Gregory elaborates the issue of creation of man also in other works, most systematically in *De anima et resurrectione*, written in the same year as *De opificio hominis* (i.e. 379), in *Oratio catechetica magna* (381), where he deals with the issue specifically from a theological point of view. A kind of *retractions* is also found in his sermons *In Canticum canticorum* (cf. M. CANÉVET, *Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nyssa*, in M. HARLE [ed.], *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa*, E.J. Brill, Leiden 1971, 145, 157).

⁴ Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaéméron)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis Smets, Michel Van Esbroeck, *SCh* 160, Cerf, Paris 1970). The introduction to the edition extensively argues the reasons for this attribution. The two sermons are seen as a continuation of the nine sermons on the six days of creation. Nevertheless tradition testifies against such an attribution of these sermons to Basil: Ambrose of Milan, who in his *In Hexaemeron* (written between 386 and 390) uses almost literally the text of Basil, knows only nine sermons, as does Jerome (*De Vir. Illustr.* PL 23, 652B and 707C) as well as a Latin translation of Eustathius compiled before 415/416 (cf. E. AMAND DE MENDIETA - S. RUDBERG, *Eustathius, Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaméron de Basile de Césarée*, Akademie-Verlag, Berlin 1958, TU 66, XI).

⁵ Already the first scholars of Gregory's theology in 20th century doubt his authorship of the two sermons, especially because of the difference between the image of God and likeness, which is not acknowledged by Gregory (cf. H. MERKI, *Omoïōsis Theō von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulusverlag, Freiburg 1952, 168-170). E. von Ivanka, however, claims that the difference does not negate Gregory's authorship but merely represents the initial phase of his understanding of the issues (see his article, *Die Autorschaft der Homilien eis to poiēsōmen anthrōpon kat' eikona hēmeteran kai homoiōsin*, in *Byzantinische Zeitschrift* 36 [1938] 56-57). In the *Opera omnia* of Gregory of Nyssa the two sermons, titled *Auctorum incertorum vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni Sermones de creatione hominis* were however characterized as *spuria*.

account is an opportunity for digression. In this way his comment is extended into a kind of compendium of achievements of the natural sciences of his time, with interesting moral observations. Gregory's texts, on the other hand, seem to be more philosophical treatises than exegetical works.

1. Circumstances of the elaboration of the texts

Sermons and treatises are an expression of the last efforts of the Church Fathers, among whom the Cappadocians take a special place, to overcome the heresy of Neo-Arianism, called also the Anomoean teaching, disseminated by Eunomius. One of the supporters of the Anomoeans was also Eustathius, a former spiritual father of Basil the Great, who later joined the Pneumatomachians, apparently denying the divinity of the Holy Spirit. Both heretics were from Sebaste, which was under the jurisdiction of Basil, and which, after his death, was soon entrusted to his younger brother Peter, to whom Gregory addressed his works in a difficult doctrinal context.

Beside Neo-Arianism the texts show that both Cappadocian Fathers directly or indirectly object to the monism of the Stoics and Neo-Platonists, i.e. to pantheism, found among the intellectuals of their times, who argue that there is no difference between God and creation. Moreover, they oppose the dualism of the Gnostics, the Marcionites and the Manicheans who obviously had strong support in Cappadocia even in the second half of the fourth century. The problem of the dualistic world view consists in the denial of the fact that God is the origin of all existence. Dualistic currents advocate two origins of the world: one of the spiritual beings, the other of the material reality. The Church, on the other hand always emphasises that God is the origin of both of them. It seems likely that the open polemic regarding allegorical exegesis and the decision to interpret the biblical text literally are related to these dualistic currents⁶.

We also have to point out that the starting points of the two Fathers are different. Basil turns to the faithful of Neocaesarea, mostly simple people, among whom some were intellectuals. Gregory, however, responds to their dissatisfaction, because they consider Basil's explanation too simple and insufficiently scientific (*Apolog. Hex. 3-4*).

⁶ Cf. M. GIRARDI, *L'esegesi esamerale di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa: l'alessandrismo cappadoce al crocevia*, in M. GIRARDI - M. MARIN (edd.), *Origene e l'alessandrismo cappadoce (III-IV secolo)*. Atti del V Convegno del gruppo italiano di ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina", Bari, 20-22 settembre 2000, Edipuglia, Bari 2002, 97.

Where does the criticism of the intellectuals come from? While reading *In Hexaemeron* one is surprised at Basil's learnedness, especially when he explains physics, astronomy, geography, botany and zoology. Nevertheless, Stanislas Giet notes that his interpretations are very general, sometimes inconsistent, and that it would be difficult to find direct sources for individual views. Keeping this in mind, he assumes that Basil must have used some of the available manuals of his time, the arguments of which did not always agree⁷.

We have to point out another problem of Basil's interpretation of the *Hexaemeron*, which consists in a paradox. On the one hand, he ironically labels secular philosophy and science as *polypragmosynē*, criticizes geometry, arithmetic, and astronomy as pantheistic (*Hex.* 16.2-20.13), and considers philosophy to be a rational myth (*Hex.* 57.5-13). On the other hand, his exegesis extends beyond the Bible and his predecessors' views to the philosophical and scientific knowledge of his time, which formed his world view in the course of his studies in Athens. Basil justifies his approach by claiming that the Bible, despite not being a cosmological treatise, raises a "legitimate curiosity" (*mēden epitrepein ēmōn tō nō pera tōn sugkechōrēmēnōn phantasiousthai* – *Hex.* 45.13-14). His view is based on the belief that ultimately all is in God's hands⁸ and thus to some extent attainable by the human mind, which is created in the image of God. Among the most important philosophical sources in Basil's writings are Plato's *Timaeus*, along with elements of Aristotelian philosophy⁹ and the philosophy of Stoics, especially when he speaks of the dominant power of fire in the creation¹⁰.

In his work Gregory wants to present a more systematic and consistent interpretation of creation. For Basil a commentary of single verses suffices, whereas Gregory wants to provide a logically structured explanation. He wishes to penetrate from the exterior to the interior, to find a deep sense (*tōn rētōn eksetasai dianōia* – *Apolog. Hex.* 6,24-25) by maintaining the letter, extracting from it the theological meaning (*theoria*). He bases himself, in ad-

⁷ Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexéméron*, at 64-69. P. Duhem in the early 20th century claimed that the Fathers were familiar only with some very general scientific achievements, those which «in discussions among scholars slowly slipped out of school and became a legacy of intellectuals [...] thereby lost any more detailed and complex characteristics» (*Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. 2, Hermann, Paris 1914, 395).

⁸ «Put then a limit to your thought, so that your curiosity in investigating the incomprehensible may not incur the reproaches of Job, and you be not asked by him, "Whereupon are the foundations thereof fastened?" [...] Let us then reply to ourselves, [...] "In His hands are the ends of the earth". It is a doctrine as infallible for our own information as profitable for our hearers» (*Hex.* 16.14 - 17.10).

⁹ Especially important are the following books: *De coelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*, *Historia animalorum*, *De anima* in *Metaphysica*.

¹⁰ BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, 56-63.

dition to his brother, on Plato's *Timaeus*, the Neo-Platonists and Stoics, while maintaining the necessary distance from Origen¹¹. The most important scientific sources are the works of medicine written by Galen¹², but he relies more on the truths of Revelation than on science.

2. Literal and Allegorical Exegesis

It is well known that Basil chose literal exegesis to explain *Gen* 1-2:4. In the third sermon he declares:

«I know the laws of allegory, though less by myself than from the works of others. There are those truly, who do not admit the common sense of the Scriptures (*ai koinai tōn gegrammenōn ennoiai*), for whom water is not water, but some other nature, who see in a plant, in a fish, what their fancy wishes, who change the nature of reptiles and of wild beasts to suit their allegories, like the interpreters of dreams who explain visions in sleep to snake them serve their own ends. For me grass is grass; plant, fish, wild beast, domestic animal, I take all in the literal sense» (*Hex.* 146.11-147.3).

His decision is surprising in a way. We know that the first work of Basil and his friend Gregory of Nazianzus was the *Philocalia*, composed between 358 and 360. It is a kind of manual of allegorical exegesis, a collection of fragments from Origen's works concerning the methodology of allegory, to be more exact¹³. Some scholars argue that the decision to interpret Hexaemeron about 20 years later in a literal way is a result of Basil's friendship with Diodore of Tarsus, the founder of the Antiochene school, which developed literal exegesis¹⁴. There might be some truth in such a supposition, but we have to find deeper reasons.

¹¹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*. Traduzione, introduzione e note a cura di Bruno Salmona, Città Nuova, Roma 1991, 8-12.

¹² Cf. GALEN, *De anatomicis administrationibus libri qui extant novem, De naturalibus facultatibus, De placitis Hippocratis et Platonis, De usu partium libri XVII*.

¹³ In some of Basil's exegetical works, for example, the *Commentary on Psalms*, both literal and allegorical levels are used. He interprets the title of *Psalm* 29 "By the consecration of the house of David" in a literal sense: David's house is Solomon's sanctuary, but in a spiritual sense (*kata to noētikon*) he states that we must see Christ's Incarnation in it. Here the impact of Origen is more than obvious (cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Istituto patristico Augustinianum, Roma 1985, 143, f.129).

¹⁴ Cf. J. GRIBOMONT, *L'origénisme de saint Basile*, in AA.VV., *L'homme devant Dieu: mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, vol. 1, Aubier, Paris 1963, 292; A.V. NAZZARO, *Exordia e perorationes delle*

Manlio Simonetti stresses that the allegory of the 4th century differed from that of Origen. The Alexandrian teacher interpreted all of reality in a platonic key, whereas his disciples based their interpretations on the achievements of secular sciences, and interpreted allegorically only the fragments that were difficult to understand. In addition, the doctrinal situation was different. Allegory was important in Alexandria in the 2nd and 3rd centuries, when the Church fought against the Gnostics and the Marcionites who distinguished between the God of the Old Testament – a severe judge – and the God of the New Testament, the Father of Jesus Christ. In such situation allegorical, i.e. Christological, typological, interpretations of the Scripture prove the unity of both Testaments. A person or event of the OT are considered as a *τύπος* of Christ and of his work of salvation. In the 4th century the Fathers of the Church rediscovered the apostle Paul, who opposed the Old Testament (the letter) and privileged the New Testament (the spirit). Thus the Church Fathers saw the OT merely as a kind of a moral codex, which meant that the literal method was sufficient for its explanation¹⁵.

Basil's decision to interpret the first chapter of Genesis literally should be seen as a critical approach to some of the heretical positions which were based on allegory. Criticism is therefore directed against those who in a subjective way distort Origen's heritage, and not against the great Alexandrian¹⁶. Basil does not mention the names of these persons, probably because he does not want to stir up an already lively controversy¹⁷.

Gregory of Nyssa prefers allegorical exegesis and even a strictly systemized Alexandrian pattern¹⁸. The reason he continues in *In Hexaemeron* to use a literal interpretation is manifested in his decision to defend his brother. From

omelie esamerionali di Basilio Magno, in AA.VV., *Basilio di Cesarea: la sua età e il Basilianesimo in Sicilia*, vol. 1, Centro di Studi Umanistici, Messina 1983, 403.

¹⁵ Cf. *ibidem*, 110-111.

¹⁶ In his sermons on *Hexaemeron* Basil expresses himself in negative terms only against Origen's exegesis of «darkness upon the face of the deep» (Gen 1:2), which was interpreted as evil forces by the Alexandrian teacher. One can find the same opposition to such an interpretation also in Gregory, who does not accept Origen's doctrine of pre-existence of souls and their migration, a theory which can also be seen in other ecclesiastical authors (cf. E. PIETRELLA, *L'antiorigenismo di Gregorio di Nissa [de hom. Op., 28, ed. Forbes, pp. 276-282]*, in *Augustinianum* 26 [1986] 143-176).

¹⁷ To confirm such an explanation one can mention that a few years before his sermons *In Hexaemeron* Basil openly acknowledged certain *auctoritates* linked with the Alexandrian teacher to his friend Amphilocheus of Iconium, regarding the divinity of the Holy Spirit (cf. M. GIRARDI, *L'esegesi esamerale di Basilio*, 96).

¹⁸ Cf. M. ALEXANDRE, *L'exégèse de Gen. I, 1-2a dans l'In Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière*, in H. DÖRRIE - M. ALTENBURGER - U. SCHRAMM (Hg.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Brill, Leiden 1976, 159-191, at 187; M.N. ESPER, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, R. Habelt, Bonn 1979; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'hermeneutique biblique. Étude des rapports entre le langage e la connaissance de Dieu*, Études augustiniennes, Paris 1983.

the introduction to the work it is obvious that Peter and his supporters wanted a deeper interpretation, i.e., an allegorical one. Gregory responds that such an approach is not apposite for any addressee (cf. *Apolog. Hex.* 4-5). According to Drobner, he continues to use a literal exegesis in his work, «as long as it is useful, but he is convinced that for a variety of motifs one cannot content oneself with the literal sense»¹⁹. In fact, beyond his declaration of continuation and defence of Basil's exegesis, he is very free in his interpretation; fundamentally he «remains loyal to Origen's spiritual interpretation, albeit in mitigate way as Basil, and with precaution, due to polemics of his time»²⁰. *De opificio hominis*, however, does not provide either literal or allegorical exegesis, but rather physical-anthropological and theological argumentation²¹. This fact can serve as another proof that the treatise is not an exegetical work.

3. *The Purpose of Interpretation of Hexaemeron*

In his sermons Basil wants to glorify the Creator and His wisdom, and at the same time explain the theology of creation. He exalts God's wisdom particularly in the seventh sermon, where he claims that God created all things for man: «some to supply his needs, some to make him contemplate the marvels of creation. Some are terrible, so as to take our idleness to school» (*Hex.* 123.13-16). The sermons are, therefore, odes to the Creator, revealing His wisdom, perfection, the beauty of nature and its treasures in the most unexpected details and dimensions, and could be compared with biblical texts such as the Psalms or the Book of Job. They are written in a high rhetorical

¹⁹ H.R. DROBNER, *Allegory*, in L.F. MATEO-SECO - G. MASPERO (edd.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden-Boston 2010, 23.

²⁰ M. GIRARDI, *L'esegesi esamerale di Basilio*, 109. In Asia Minor polemics against Origen were hard already at the end of the 3rd century, continuing through the entire 4th century. The church of Cappadocia was directly involved in this controversy, since it was closely connected with Origen personally and with his legacy through two bishops. Firmilian, the bishop of Neocaesarea in the middle of the 3rd century, was Origen's friend. Gregory the Thaumaturge (the presumed author of *Panegiricum in Origenem*), the future shepherd of the Neocaesarean flock, who baptized Basil's and Gregory's grandmother, St. Macrina the Elder, was at least for some time his disciple (cf. M. SIMONETTI, *Origene dalla Cappadocia ai cappadoci*, in M. GIRARDI - M. MARIN [edd.], *Origene e l'alessandrismo cappadocce*, 13-28).

²¹ «The question of the "how" must, however, be put beyond the reach of our meddling; for even in the case mentioned it was "by faith" that we admitted that the thing seen was framed from things not yet apparent, omitting the search into things beyond our reach. And yet our reason suggests difficulties on many points, offering no small occasions for doubt as to the things which we believe [...]. Yet we do believe that all things are of God, as we hear the Scripture say so; and as to the question how they were in God, a question beyond our reason, we do not seek to pry into it, believing that all things are within the capacity of God's power-both to give existence to what is not, and to implant qualities at His pleasure in what is» (*Op. hom.* 23: 209C. 212C).

style. Some pages are full of poetic exaltation over the beauty of nature. Basil praises the Creator for having considered everything in the smallest details, such as multiplication of the plants, the migration of fishes from sea to sea, the instinct of the sea urchins which can predict a storm at sea, a wonderful work of bees in building honeycombs, or of martins in weaving nests. Basil considers even such realities that allow man to realize his insignificance before his Creator, or the magnificence of whales, which Basil himself never saw, though he knew they lived in the Atlantic Ocean.

On the other hand, these sermons can be seen as a textbook of theology of creation, since they contain the most important dogmatic themes. By his interpretation Basil strives, as a good shepherd, to protect his flock from the dangers of heresy.

As mentioned above, Gregory's texts can be seen as a response to the criticism against Basil, as well as a reflection on the origin of matter, on man created in the image of God, and on freedom.

4. *Theology of creation*

The theology of creation of both Fathers can be summarized and presented synchronically in the following points:

1. The Creator and the principle of the world is God, who is Love, the source of life and wisdom, and not some material principle as some of the Greek philosophers claimed (cf. *Hex.* 3.14 - 5.18).

2. The foundation of creation is the will of God, completely free and unlimited. Basil explains:

«God, before all those things which now attract our notice existed, after casting about in His mind and determining to bring into being time which had no being, imagined the world such as it ought to be, and created matter in harmony with the form which He wished to give it. He assigned to the heavens the nature adapted for the heavens and gave to the earth an essence in accordance with its form. He formed, as He wished, fire, air and water, and gave to each the essence that the object of its existence required» (*Hex.* 24.23-25.3).

3. There is a radical ontological difference between God and creation. God, unlike the universe, is eternal and uncreated, whereas creatures are a result of the Creator's activity.

Creation came into being in time and has a linear, teleological structure, a beginning and an end. Basil defends this truth against the dualists, who speak in favour of the coeternity of matter and the Creator, and against the pantheists, who do not distinguish between God and creation (cf. *Hex.* 8.17 - 10.18). Both models in fact deny God's absoluteness.

We must underline that, according to Basil, it was only visible creation that was created in time. Regarding the intelligible creatures, i.e., angels, he argues that they were created in eternity. This opinion is influenced by Origen's doctrine of double creation: in the first moment the spiritual beings with an ether body were created and immersed in the contemplation of God. In the second moment, however, as a consequence of the fall, which precedes original sin, man was given a heavy body and thus given a possibility to return in the original, spiritual state of contemplation²².

Gregory also emphasizes the ontological difference between the Creator and creatures (cf. *Op. hom.* 1: 129 C-D) and argues that it is only visible reality that appears in time, while the intelligible was created outside time. Such an explanation is based on Greek translations of *Gen* 1:1 that he had at his disposal. There Gregory finds two expressions that mean "the beginning": *en kephalaiō* (in the head) and *en archē* (in the principle). He stresses that both of them have the same meaning, i.e., God simultaneously, outside of time and space, created everything²³. So the beginning is «alien to temporal understanding» (*Apolog. Hex.* 16, 9-13). Time, which is also a creature, was created when God separated light from darkness, day from night (cf. *Gen* 1:4-5).

In this way, Gregory conceives a kind of intelligible matter, created outside time. It can be understood as the properties of the visible one. Nevertheless, they have not been conducted together and are therefore invisible. Thus he interprets *Gen* 1:2: «Earth was not seen (*áoratos*) and unfurnished (*akataskeúastos*)». Gregory explains:

«Clearly this means that God's power over all things in the beginning came into existence by one impulse of creation, for his power seminally contained every created being and came into existence through one initiative. "Earth was not seen and unfurnished", as if to say that it was and not was. For qualities did not come together; a demonstration of this insight is that the text says it was "not seen". What is not seen lacks color; color is a certain outflow from the exterior of a given form which never lacks a body. If it was not seen, indeed it lacked color.

²² Cf. H. CROUZEL, *L'antropologie d'Origène de l'arché au thelos*, in U. BIANCHI - H. CROUZEL, *Arché et telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 1981, 36-57.

²³ The idea of the simultaneity of creation is widely attested in the exegetical tradition: PHILO OF ALEXANDRIA, *Opif.* 26-27; CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Strom.* VI, 16,504; ORIGEN, *C. Cels.* VI, 50.60.

By it was also unsightly because physical shape was absent. Thus at the immediate creation of the world there was the earth along with the rest of created beings. There remained through the creation of qualities that which can into being, for the text says that the unseen existed, indicating no other created being is to be seen besides it, and also names by the word “unfurnished” that it had not yet become dense with corporeal properties» (*Apolog. Hex.* 14-15).

The material and visible world then appear in space and time (*diastēma*), according to the order, the sequence (*taxis, akolouthia*), foreseen by God in his foreknowledge (cf. *Op. hom.* 8: 148B - 149A; *Apolog. Hex.* 16,8-14).

4. Both Cappadocians agree that God created all of reality out of nothing, *ex nihilo*, i.e., He is not a demiurge who only formed matter. The reflection on intelligible matter does not contradict this truth. Instead, one must see in it a struggle to resolve an ancient aporia: «If God is immaterial, what is the source of matter, how and in what way does it come from him who is without size and is invisible?» (*Apolog. Hex.* 14,9-11) Gregory responds already in *De opificio hominis*, saying that the properties of matter are as intellectual as God, so «there is no incongruity in supposing that these intellectual occasions for the genesis of bodies have their existence from incorporeal nature, the intellectual nature (*noētē physis*) on the one hand giving being to the intellectual potentialities (*noētai dynameis*), and the mutual concurrence of these bringing to its genesis material nature (*hylōdēs physis*)» (*Op. hom.* 24: 213B). One could therefore say that before the sensible world appeared matter had been created only in potency and not yet in act. It is only when accidents or properties merge by the will of God that one can speak of a real, visible, material world (cf. *Apolog. Hex.* 14,22-29)²⁴.

5. God creates through the Word. Gregory stresses:

«In our opinion, the word was God’s power. Thus everything came into being by this word (*logos*), and anything erroneous (*alogos*), random and unintentional has nothing to do with God. However, it compels us to believe that every being has reason, wisdom and creation» (*Apolog. Hex.* 10,20-26).

Basil adds:

«It must be well understood that when we speak of the voice, of the word, of the command of God, this divine language does not mean to us a sound which

²⁴ For the detailed analyses of this fragment cf. M. ALEXANDRE, *L’exégèse de Gen. 1, 1-2a*, 159-191.

escapes from the organs of speech, a collision of air struck by the tongue; it is a simple sign of the will of God» (*Hex.* 33.1-5).

In the following sermons he explains that the Word is the Second Person of the Holy Trinity, i.e., God creates in Christ, through Christ and for Christ (cf. Coloss 1:16). The fact that creation is a result of God's activity denies its randomness or necessity. God does not create in order to benefit from creation, but gratuitously, as well as extremely carefully planned. Gregory describes that all things come into existence «in their proper sequence, not appearing by mindless fortune according to a certain disorder and fate. Instead, a necessary order of nature follows with regard to the sequence of created beings» (*Apolog. Hex.* 18,4-8).

6. The whole Trinity is engaged in the work of creation. Basil explains that the Son realizes the will of the Father:

«God said, “Let there be lights [...] and God made two great lights”. Who spoke? and Who made? Do you not see a double person? Everywhere, in mystic language, history is sown with the dogmas of theology» (*Hex.* 90.10-13).

The Holy Spirit makes life possible, prepares the conditions for it. In this way Basil understands the Spirit of God moving upon the waters (*Gen* 1:2) – (cf. *Hex.* 31.1-22). This is even more evident when in the ninth sermon he starts talking about the creation of man – the purpose and the decision to create a being in the image of God are expressed in the plural – “let us create”. The plural is for Basil clear evidence of the consultation between the persons of the Holy Trinity. The image in which God is to create man is singular, while three divine persons, distinguished between them, are of one essence (*Hex.* 158.11-161.6). Similar arguments are found also in the so-called tenth sermon *In origine hominis*.

7. All the things created by God are good. Gregory explains:

«God created all things “exceedingly good”; in this way we should examine the perfection of goodness (i.e. beauty) with respect to created beings. When he [Moses] added “exceedingly”, he stresses anything which unceasingly tends towards perfection. In the generation of countless animals we see differences with regard to types and bring them into general harmony by remarking that each one of them is “exceedingly” good. On the other hand, the appearance of a millipede, a ground frog nor anything generated from putrefaction in slime qualify for the word “exceedingly”. Rather, the divine eye looks not to the beauty of generated beings and does not call their color and form beautiful; rather, each one by itself has a perfect nature» (*Apolog. Hex.* 31,2-15).

8. The creation of man in the image and likeness of God is the culminating point of God's creative work. On the one hand, this grants man a special place in creation, whereas, on the other hand, it allows him a special proximity to God, which is distinctive to man only.

The question of how to understand this special closeness of man to God is an issue to which the Cappadocian Fathers offer various responses. Moreover, patristic theology provides a range of opinions, particularly regarding the question of what in man is in the image of God – the soul or the body or both of them. Another matter often discussed is also whether man is created in the image of the Second Person of the Trinity or in the image of the whole Trinity? We will speak of these issues later, since the theology of Basil represents significant differences with respect to Gregory's.

9. The purpose of creation is the glory of God:

«You have been created, indeed, for nothing else than to be an instrument, appropriate for the glory of God. And this entire universe is for you – literally a book that narrates the glory of God. It proclaims a hidden and invisible magnitude of God to you, endowed with a mind to know the truth» (*Orig. hom.* II, 4).

10. The fact that God created absolutely everything that exists is related also to the question of evil. Basil argues that evil has no being because God, the Light, cannot give birth to darkness, the Life cannot generate death. Nor is evil a principle opposing good, God, as Gnostics, Marcionites and Manicheans believe (cf. *Hex.* 26.20-28.20). Moral evil is the result of a free choice of spiritual beings, «it is the condition of the soul opposed to virtue» (*ibidem*). Gregory stresses that moral evil is a result of one's remoteness from good (cf. *Op. hom.* 12: 164A). Basil explains that for a Christian physical evil is not evil in itself – one knows, for example, that even if he feels well, it is not necessarily always for his benefit. Physical suffering for Christians is often «a source of advantage» (*Hex.* 29.12-16).

11. Man is free and therefore responsible for his actions, explains Basil to his flock. He is not subjected to fate, stars, horoscopes. If that were the case, man would lack not only freedom, but also responsibility for his actions (cf. *Hex.* 98.5-99.4).

In Gregory's work three concepts of freedom are found: *autexousia* (independence, capacity to govern oneself according to one's desires in full autonomy, i.e. metaphysical, structural freedom of man as the image of God – *Op. hom.* 16: 184B), *proairesis* (freedom of choice, manifestation of *autexousia* in

time and space) and *eleutheria* (freedom liberated of sin, regained freedom – *Op. hom.* 16: 184B; 22: 204C). These three categories explain the dynamics of creation and salvation, i.e., man has to regain protologic *autexousia* by exercising *proairesis* and rich eschatological *eleutheria*, and become a full manifestation of the image of God.

5. Man Created in the Image of God

The most difficult question of interpreting the *Hexameron* is definitely the creation of man. Basil mentions it in the ninth sermon and promises to explain it later. If he truly is the author of the two sermons on the creation of man, one has to say that his anthropology is dualistic and Origenist. This is not surprising, since we can find such anthropology in the works which are undoubtedly attributed to Basil²⁵. In fact, the author of the sermons believes that the image of God refers only to the soul, the inner man, the rational nature, while the attributes to corporeal life (mortality, corruption, aging, diseases) cannot be “divine” (cf. *Orig. hom.* I,6). The inner man (*to logistikon tēs psychēs* – *Orig. hom.* I, 7,14) is therefore an individual’s self. The author also argues that the creation of man in the image of God is recognizable from his government and stewardship in regard to other created beings entrusted to him by God (cf. *Orig. hom.* I, 8).

In the two sermons one can find a distinction between the image and likeness of God which is typical for patristic thought. The image is an ontological feature, received in the creation and can never be destroyed; likeness, on the other hand, is a result of spiritual growth and collaboration of man with the divine grace. Man “in the image” is a rational being, while man “in likeness” is a Christian, i.e., modelled on God to the extent attainable in human nature (cf. *Orig. hom.* I, 15-17).

In the second sermon the author raises the question: Why are there two narrations of the creation of man, *Gen* 1:27 and *Gen* 2:7? He responds by using a classical Alexandrian argument, i.e., a distinction between the verbs “create” and “make” used in two narrations. The verb “create” (*poieō*) in *Gen* 1:27 refers to the soul, to the inner man, while “make” (*plassō*) in *Gen* 2:7 concerns the body formed out of dust of the earth (cf. *Orig. hom.* II, 3-4; 12). The author, however, stresses that God did not model man by an external activity like a potter does. Instead, man is the result of God’s interior motion (cf. *Orig. hom.* II, 14).

²⁵ Cf. A. ARKO, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica nella ricerca della piena valorizzazione dell'uomo*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1999, 78-89.

In *De hominis opificio* Gregory decisively distances himself from such an interpretation²⁶, despite the fact that in his reflection the distinction between the intelligible and the sensible creation is essential. Moreover, according to him the two parts of creation are even separated. Gregory, in fact, assigns this role to the firmament which separates higher and lower waters in *Gen* 1:6. He stresses that the firmament is «the noblest aspect of perceptible beings» (*Apolog. Hex.* 18,15). At another point he argues:

«The firmament which is called heaven is the border of the perceptible creation; beyond lies the spiritual creation (*noētē ktisis*) which lacks form, size, place, temporal interval, color, shape, quality and any other thing under heaven» (*Apolog. Hex.* 20,2-7).

Nevertheless, anthropology offers to Gregory a possibility to overcome such a tension between the intelligible and sensible dimensions, since man is the space where two dimensions are not separated anymore, but come together. The bishop of Nyssa believes that man is “a good unity of nature” (*agathē sumfuia* – *Op. hom.* 12: 161D). If he lives in harmony with himself, he passes this on to the rest of creation as well²⁷.

The way in which Gregory surmounts the anthropological dualism of Origen and Basil must be found in the idea of the participation (*methousia*) of the mind, created in the image of God in the divine life. Due to this participation the mind is capable of governing the sensible dimension of human nature, organizing and keeping it together²⁸. Furthermore, participation in God’s life ensures proper relationships not only with God but also with neighbours and the universe (cf. *Op. hom.* 164C). If the relation between God and the mind is broken as a result of sin, man certainly remains “a good unity” ontologically, but on the existential level he experiences a rather painful tension between intelligible and sensitive dimensions.

The tension is even deeper. It must be understood on the basis of the conception that God originally did not create man as an individual, but as

²⁶ Fundamental studies on Gregory of Nyssa’s reflection on man created in the image of God remain R. LEYS, *L’image de Dieu chez Saint Grégoire de Nyse. Esquisse d’une doctrine*, Duculot, Gembloux 1951; GRÉGOIRE DE NYSSA, *La création de l’homme. Introduction et traduction par Jean Laplace. Notes par Jean Daniélou*, Réimpression de la première édition revue et corrigée, *SCh* 6, Cerf, Paris 2002; C. MILITELLO, *La categoria di “immagine” nel Peri kataskeuēs anthrōpou di Gregorio di Nissa*, in *Ho theologos - Cultura cristiana di Sicilia* 2-3 (1974) 107-172; C. DESALVO, *L’“oltre” nel presente. La filosofia dell’uomo in Gregorio di Nissa*, Vita e pensiero, Milano 1996, 73-136.

²⁷ Cf. R. GILLET, *L’homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nyse*, in *Studia patristica*, vol. 6, Akademie-Verlag, Berlin 1962, 75-83.

²⁸ Cf. C. DESALVO, *L’“oltre” nel presente*, 74-75.

the entire humanity (*plērōma*). A careful reading of the text reveals that the present tension in human beings and between them is a result of a conflict between God's plan for humankind – the unity of all men – and the historical reality, the actual division. Nevertheless, division is not an insurmountable reality; unity may be regained in Christ, and through Him. Even more, it will be greater than the initial one. So there is no space for pessimism in the theology of Gregory of Nyssa.

An attempt to present systematically the doctrine of man, created in the image of God, in *De opificio hominis* reveals three characteristics. Firstly, the divine image is defined as mind (*nous*), reason (*logos*) and love (*agapē*). Secondly, it can be seen as *plērōma* including the entire humanity. Thirdly, the image of God cannot be known completely.

As regards the first characteristic, Gregory points out that man created in image of God participates (*metedōke*) in the divine mind and reason (this is a classic patristic argument), stressing the importance of love as well:

«The Fashioner of our nature has made this to be our feature too: for “hereby”, He says, “shall all men know that you are my disciples, if you love one another”: thus, if this be absent, the whole stamp of the image is transformed» (*Op. hom.* 137B).

Reason is the capacity to think and judge. Mind has the role of governing all human activities; it is an active principle of man's personality *par excellence* (cf. *Op. hom.* 140A). On the one hand, it is related to reason; on the other hand, it surpasses it and enters a relation with God, as we have already stressed. Thus the mind is a mediator, a channel of life, a principle of the relational nature of man. It is exactly in this context that it is possible to understand the rule of love: love is just the realization of this relationality, while it concerns all dimensions of man's life and being.

The second characteristic – the creation of man as the entire mankind or *plērōma* – reveals that Gregory does not understand man as an image of one of the divine Persons, i.e., as the image of the Son, but as an image of the Holy Trinity:

«He who said, “Let us make man after our image”, and by the plural signification revealed the Holy Trinity, would not, if the archetypes were unlike one another, have mentioned the image in the singular: for it would be impossible that there should be one likeness displayed of things which do not agree with one another: if the natures were different he would assuredly have begun their images also differently, making the appropriate image for each» (*Op. hom.* 140B-C).

Speaking about “man in the image of God”, we are using two notions: “man” and “God”. For Gregory they both mean substance (*ousia*), nature, concretizing itself in persons, sharing this nature²⁹. In fact, divine and human nature can be known only in individuals and through them, in relationships between them. If man, i.e., a certain fullness (*plērōma*) of people, foreknown by God in eternity³⁰ (this, however, does not mean the preexistence of the souls, which Gregory strenuously denies (cf. *Op. hom.* 28: 229B-233), is created in the image of God, it means that he is created in the image of the Holy Trinity, the image of the divine substance of the triune God, which can be recognized only in the relationships between the divine persons, characterized by love. So if the notion of “man” means a substance and it does not designate an individual, and if man is created in the image of God, then in agreement with the logic of the author, the following analogy between God and man can be established: one can know man, too, only in relationships among individuals of *plērōma*. Moreover, one can know man as the image of God only when sharing love with concrete human persons. So we are allowed to conclude that man is a relational being and he lives fully and authentically as far as he lives in relationships.

In his later works Gregory speaks of the restoration of the divine image in man, the process which begins in baptism. The sacrament, in fact, qualifies a person to live a life of charity, according to the example of Christ, and inserts him in the Church – the community which also reflects the image of the invisible God (cf. *Cant* 256,16-17). It must be noted that Gregory never directly states that the Church is the image of God. Nevertheless, one can quite clearly recognize that he is convinced that it is the community of the Church that announces the eschatological completion of *plērōma*, when God will be all in all.

No less important is the third characteristic of the divine image in man, bearing witness to one’s mysteriousness. Man can never fully recognize his own essence because he shares the life of God whose essence is also fully unknowable. This is the depth of similarity between God and man (cf. *Op. hom.* 156A-B). Man is and remains a mystery. In a way, this is the last word in *De opificio hominis*, the first systematic Christian treatise of anthropology. It

²⁹ Gregory understands nature as monad, i.e., the unity of humankind, either in terms of a single substance, which contains many hypostases (cf. *Ad Graecos* and *Ad Ablabium*), or as fullness (*plērōma*) of humanity, conceived by God before creation of the word (cf. D.L. BALAŠ, *Plenitudo Humanitatis. The Unity of Human Nature*, in D.F. WINSLOW [ed.], *Disciplina nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1979, 117-119). Balaš argues that two conceptions, however different, do not contradict each other.

³⁰ Cf. R.M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der “physischen” Erlösungslehre*, Brill, Leiden 1974, 86.

offers some very interesting and important findings about man – e.g., his relational nature. Beside this, it proves that when referring to man and his Creator, one should use the expressions of faith and love.

Conclusion

The works about creation, written by Basil and Gregory in a critical doctrinal moment for the Church, are another proof that the first chapter of Genesis is not first and foremost a narration about the beginning. Nor is it a mythological explanation of the beginning; rather, it contains the basic truths of our faith, of our being, «beforehand marked in love for salvation» (cf. *Eph* 1:4-5). The greatest challenge is that of admitting that man existentially depends on God, and that, as created being, he differs from God who is not created. This, however, does not mean that he lacks something. In love he has received everything he needs in order to be able to respond to God freely, so that the divine image may shine in him – in his soul and his body, and even more in the communion with his neighbours, in the Church. It is the image of love that should spread to the whole creation that is groaning in labour pains and waiting with eagerness for the children of God to be revealed (cf. *Ro* 8:21-22). From the beginning God has been calling man every moment «out of the darkness into his wonderful Light» (1 *Pt* 2:9) the Light that is Christ. It is only through Christ and in Him that man is admitted into the communion of the Holy Trinity, in whose image he was created.

One may realize that a more Christological explanation of creation is unfortunately absent in the writings of both the Fathers. This is the price that they both paid because of their literal interpretation and references to natural science and philosophy. Perhaps Basil's life was too short to allow a Christological interpretation of creation to mature in his thought. Gregory, however, uses a different approach in his later works, especially in the sermons *In Canticum canticorum*, where he employs a distinctive allegorical style when speaking to the faithful during preparation for Easter. An appropriate context and time were needed for this to come true.

Alenka Arko, comloy
alenka.arko@yahoo.com
Catholic Seminary “Mary - Queen of Apostles”
1-ya Krasnoarmeiskaya d. 11
190005 Sankt Petersburg, Russia

Summary

The paper analyzes the works of Basil the Great and Gregory of Nyssa, written between 378 and 381, which interpret the first chapter of Genesis through the philosophy and the achievements of natural sciences of the 4th century. These writings are directed against Neo-Arians as well as against the dualism of Gnostics and Manicheans and Stoic monism, i.e. pantheism. Basil most frequently uses the method of literal interpretation, whereas Gregory privileges the allegorical one. Nevertheless, analysis of the works shows them to be an interesting textbook of theology of creation, which is still relevant today.

ÉCOLOGIE ET IDENTITÉ FILIALE

Réal Tremblay*

«D'où vient que tu sois fils de Dieu, héritier avec le Christ et, j'oserai le dire, que tu sois toi-même un dieu? D'où vient tout cela, et par qui? [...] Qui t'a donné de voir la beauté du ciel, la course du soleil, le cycle de la lune, les astres innombrables et, en tout cela, l'harmonie et l'ordre, qui les conduisent ainsi, à la manière d'une lyre bien accordée?»

GRÉGOIRE DE NAZIANZE

«La grâce, c'est que Dieu lui-même se tourne vers nous, non pas pour se donner en spectacle, *mais pour nous faire participer à sa propre nature*. Du point de vue chrétien, ce don de participation au divin s'étend jusqu'au mystère d'une nouvelle naissance du sein paternel de la divinité, dans un rapport de filiation au Dieu-Père qui dépasse de loin le rapport de l'être créé au créateur – et pourtant ne le supprime pas. Sinon je ne serais plus moi-même. Sur le fondement irréductible de “la plus grande dissimilitude” s'élève une similitude vertigineuse».

HANS URS VON BALTHASAR

En ces dernières années, on a beaucoup écrit sur l'écologie. Les malaises actuels de notre planète ont ravivé chez les théologiens l'intérêt pour une question qui, par le passé, était souvent considérée comme marginale. Les clefs pour aborder la question furent nombreuses et de différentes natures selon les disciplines qui la prenaient en charge. Avec le temps, elles ont ouvert des portes sur des parcours variés dont certains sont en passe de devenir classiques¹.

Dans les pages qui vont suivre, il ne s'agit pas de les reprendre comme tels. Car mon approche a des traits bien spécifiques et, en l'occurrence, plutôt

* Professeur emeritus de *Morale fondamentale* à l'Académie Alphonsienne, Roma.

¹ Pour une étude théologique récente et bien informée sur la question, voir S. ZAMBONI, *Il gemito della creazione e la rivelazione dei figli di Dio. Ecologia e fede cristiana*, in *Path* 10 (2011) 371-389 (avec bibliographie).

inaccoutumés en tant qu'elle se situe dans le cadre d'une réflexion sur la morale de type filial. Plus précisément, il s'agit de voir ce que *le lien du Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité au cosmos implique pour le sens de cet univers matériel et de voir ensuite comment ce sens détermine l'agir moral des croyants*².

Pour ne pas perdre le fil rouge en un domaine aussi vaste et complexe et favoriser la cohérence de la recherche et la précision de ses résultats, il me semble indispensable d'*identifier le centre* à partir duquel trouvent appui et se déploient les nervures constitutives de la rosace polychrome de l'univers. Or ce centre ne pourrait-il pas ou plutôt ne devrait-il pas être *l'eucharistie*, vu que ce sacrement implique une proximité *sui generis* du Fils incarné, mort et ressuscité avec le cosmos et qu'à ce titre il apparaît justement comme le point culminant de l'approfondissement sur la fondation christologique de la morale chrétienne³? Envisagée sous cet angle, l'eucharistie ouvre des perspectives de première importance sur la signification et la portée du monde matériel, telles que: 1) l'appartenance de la création au Fils; 2) le sens altruiste ou le "pour l'Autre et les autres" du cosmos; 3) son rôle de médiation dans l'instauration de l'union entre le Fils et les croyants et, enfin, 4) son caractère éphémère, passager, au profit d'une "nouvelle création" durable pour toujours. C'est sur ces quatre traits caractéristiques du cosmos que je fixerai maintenant mon attention.

1. La création appartient au Fils

Comment les gnostiques auront-ils la certitude que la pain eucharistié est le corps de leur Seigneur, et la coupe son sang, s'ils ne disent pas qu'il est le Fils de l'Auteur du monde, c'est-à-dire son Verbe, par qui le bois "fructifie", les sources coulent, «la terre donne d'abord une herbe, puis un épi, puis du blé plein d'épis»⁴?

Sur la toile de fond de la négation gnostique *de l'unicité* du Père et du Fils (pour eux, le Père de Jésus n'est pas le Créateur de l'univers et Jésus, son Fils, n'est pas le Verbe créateur), le raisonnement d'Irénée est parfaitement clair: comment les gnostiques peuvent-ils être sûrs que le pain eucharistique est "le

² Aspect qui ne sera pas explicitement considéré dans cette brève étude consacrée surtout à l'idée du fondement.

³ Cf. R. TREMBLAY - S. ZAMBONI, *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2010², 160-162, 177-180, 345-363.

⁴ IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses* IV, 18, 4, in *SCh* 100/1, 609-611.

corps de leur seigneur” et “la coupe son sang” s’ils soutiennent par ailleurs que le pain et le vin de la création qui sont la matière de la transformation eucharistique ne proviennent pas de leur “seigneur” et donc ne lui appartiennent pas? Pour l’évêque de Lyon donc, il doit y avoir *un rapport d’origine* entre les produits de la création qui sont éléments constitutifs de l’eucharistie et le Fils du Père créateur. Nier ce rapport tout en acceptant la présence du Seigneur dans le sacrement est de toute évidence contradictoire et inconsistant. Sans crainte de se tromper, l’on peut penser que la foi d’Irénée *au Fils auteur de l’univers matériel* affirmée à travers l’incohérence eucharistique des gnostiques tient en définitive ses racines de la foi apostolique.

Cette doctrine capitale du Nouveau Testament n’est pas apparue en un jour. Issue de la résurrection de Jésus de Nazareth et tournant autour de son identité filiale déjà pressentie dans le “Jésus de l’histoire”, elle s’est précisée progressivement en des parcours aujourd’hui assez bien définis. En voici deux qui s’avèreront utiles pour l’approfondissement de l’objet de ce paragraphe.

1) Après l’étape synoptique où, selon Rudolf Pesch par exemple, Marc nous mettrait en présence d’un Jésus dont l’identité divine ne pourrait pas être réduite à une simple adoption, mais irait dans le sens des «“dogmes christologiques des premiers Conciles” (Verweyen)»⁵, entendons dans le sens d’une filiation divine au sens strict du terme ou de nature⁶, le regard s’oriente résolument vers l’approfondissement de l’origine divine de Jésus.

2) La question qui se pose alors est la suivante: cet homme que la résurrection a établi en un statut manifestation divin; cet homme sur la vie duquel la résurrection jette une lumière extrêmement révélatrice et dont la vie fonde en retour la foi pascale, que veut-on dire de lui quand on le déclare Fils de Dieu? Est-il devenu Dieu? A-t-il été fait Dieu? Ou bien a-t-il été manifesté tantôt avec puissance, tantôt de manière inchoative, kénotique, tel qu’il était dès l’origine auprès du Père? De l’expérience pascale, on se pose en somme la question: ce Jésus ressuscité, d’où vient-il?

La réponse de Paul et de Jean consiste en substance en ceci. Jésus existait en Dieu avant sa manifestation parmi nous, avant sa naissance selon la chair. C’est son Fils que Dieu envoie dans le monde pour naître d’une femme (cf. *Ga* 4,4), pour y vivre et y mourir (cf. *Ph* 2,5s). Il existe avant la fondation du monde. Il est au commencement; il est Créateur, “Sagesse” créatrice, “image”

⁵ Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977, 564 (HThKNT, II/11).

⁶ En s’inspirant de Verweyen, Pesch veut dire ici que Marc, par-delà le mode historico-fonctionnel de penser le ministère de Jésus ou plutôt à travers lui, attribue en définitive à Jésus une parenté avec Dieu qui est de l’ordre d’un rapport d’être et qui se situe, en conséquence, dans la ligne des futures définitions conciliaires.

de Dieu. Finalement, il est le Logos divin avec Dieu (cf. *Jn* 1,1) par qui tout fut (cf. *Jn* 1,3) et qui s'est incarné (cf. *Jn* 1,14).

Dans son livre *Der Sohn Gottes*, Martin Hengel⁷ nous offre une étude rigoureuse et exhaustive des étapes qui ont conduit l'Église apostolique à de telles affirmations. De sa recherche, je ne retiendrai que ce qui peut éclairer notre question des rapports du Christ à la création⁸.

La conscience de l'Église primitive d'être arrivée aux "derniers temps" fit naître chez elle un certain intérêt pour la protologie: ne possède le tout que celui qui possède le commencement. Dans ce contexte, notre auteur note que l'idée de la préexistence était un moyen d'expression souvent utilisé pour mettre en évidence la portée salvifique toute particulière de phénomènes déterminés. C'est ainsi que l'on pouvait déjà tirer de *Mi* 5,1 («ses origines remontent au temps jadis, aux jours antiques») ou du *Ps* 110,3 («à toi le principat au jour de ta naissance, les honneurs sacrés dès le sein, dès l'aurore de ta jeunesse») la préexistence du Sauveur des derniers temps. En somme, ce Sauveur est engendré par Dieu, plus ancien que l'aurore de la création.

Une fois que l'idée de la préexistence fut introduite en christologie, tout était prêt, note toujours notre auteur, pour que le Fils de Dieu glorifié se vît attribuer la fonction médiatrice de la "Sagesse" juive dans l'œuvre de la création et du salut.

La "Sagesse" née avant le temps et unie à Dieu de façon toute spéciale ne pouvait plus être considérée comme une réalité indépendante du Ressuscité. Son activité et sa tâche lui furent appliquées: «en lui se trouvent cachés tous les trésors de la Sagesse et de la connaissance» (*Col* 2,3). Le caractère insurpassable et définitif de la révélation de Dieu en Jésus de Nazareth fut de la sorte exprimé de façon pleine et entière. Le Ressuscité n'est pas seulement le préexistant. Il participe également à l'œuvre propre de Dieu, à la création. Plus encore. Il accomplit l'œuvre de la création au nom de la toute-puissance de Dieu et, en elle, détermine la fin ou la plénitude du temps.

Cette brève description de parcours importants de la réflexion néo-testamentaire sur l'identité de Jésus de Nazareth nous met en présence d'un Christ reconnu comme le propre Fils de Dieu, préexistant et "Sagesse de Dieu". De lui est donc issue, modelée et orientée la création. Plus précisément encore: pensée et voulue par lui, la création est réalisée par lui, ouvrage de ses propres "mains" au point de pouvoir dire qu'elle est de lui, qu'elle lui appartient, qu'elle en porte la trace comme l'œuvre porte les empreintes des doigts de

⁷ M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenische Religionsgeschichte*, Mohr, Tübingen, 1977².

⁸ Cf. *ivi*, 108-112 (surtout).

son auteur. Il en est l'architecte et l'ouvrier assumant en plénitude le rôle dévolu à la "Sagesse" étroitement unie à Dieu, rôle que saint Jean reprend dans l'expression «tout fut fait par lui et sans lui rien ne fut» (*Jn* 1,3) après avoir dit qu'«il était au commencement auprès de Dieu» (*Jn* 1,2).

2. Le sens altruiste ou l'«être pour» de la création

D'après Irénée, le Christ ne peut être présent à l'eucharistie que si la création, représentée par le pain et le vin, lui appartient. Sa conviction s'enracine en définitive dans la foi apostolique au Christ Fils de Dieu artisan, comme la "Sagesse", de la création.

Se servant de sa création pour faire l'eucharistie, le Fils l'a introduite dans le contexte de son repas sacrificiel et l'a dotée ainsi d'une *ouverture aux autres*, d'une *dimension pour*, *altruiste*, *de partage dans le sens radical de son corps livré et de son sang répandu "pour la multitude"*. En cela, le Fils ne violente pas sa création. Il la dépasse. En attendant de revenir là-dessus, on pourrait se demander comment le Christ arrive à sauvegarder la nature de sa création tout en la chargeant, dans le sacrement, d'un surplus de sens. C'est que, comme architecte de la création (cf. *Pr* 8,30), il a déjà fait de celle-ci une réalité *foncièrement pour*, *pour la gloire de Dieu* d'abord, et *pour le bien-être de l'homme* ensuite.

2.1. Pour la gloire de Dieu

Dans le récit de la création selon la tradition sacerdotale (cf. *Gn* 1-2,4), chacune des grandes œuvres de Dieu est accompagnée par le refrain: «Et Dieu vit que cela était bon». La splendeur de la création, reflet de la gloire de son Auteur, contraste avec ce qui adviendra à la suite du péché de l'homme, raconté par la tradition yahviste. Adam et Ève devront quitter le «jardin d'Éden» (cf. *Gn* 3,29) où ils vivaient pour arracher leur subsistance à une création désormais devenue hostile (cf. *Gn* 3,17-18). Mais le péché sur lequel j'aurai encore à revenir n'a pas terni complètement l'œuvre de Dieu. Les *Psaumes* et la littérature sapientielle en particulier sont remplis d'allusions à la beauté de la création et d'invitations adressées à l'homme à rendre gloire à son Auteur à travers elle. Voici quelques textes à cet égard:

«²Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce; ³le jour au jour en publie le récit et la nuit à la nuit transmet la connaissance» (*Ps* 19,2-3; cf. *Ps* 93; 147,4-5.15-20; *Ps* 104).

Ou encore:

«¹Louez Yahvé depuis les cieux [...]. ³Louez-le, soleil et lune, louez-le, tous les astres de lumière, ⁴louez-le, cieux des cieux, et les eaux de dessus les cieux. [...] Louez Yahvé depuis la terre, monstres marins, tous les abîmes, [...] rois de la terre, tous les peuples, princes, tous les juges de la terre, jeunes hommes, aussi les vierges, les vieillards avec les enfants» (*Ps* 148,1.3-4.7.11-12).

Et enfin:

«¹Orgueil des hauteurs, firmament de clarté, tel apparaît le ciel dans son spectacle de gloire. ²Le soleil, en se montrant, proclame dès son lever: “Quelle merveille que l’œuvre du Très-Haut” [...]. ⁹La gloire des astres fait la beauté du ciel; ils ornent brillamment les hauteurs du Seigneur. [...] ¹¹Vois l’arc-en-ciel et bénis son auteur. Il est magnifique dans sa splendeur. ¹²Il forme dans le ciel un cercle de gloire, les mains du Très-Haut l’ont tendu» (*Si* 43,1-2. 9.11-12; cf. *Pr* 8,22-31; *Jb* 38,7.31-33).

2.2. Pour le bien-être de l’homme

Il est incontestable que le Fils du Créateur de l’univers a modelé l’univers pour le bien-être de l’homme. Dans le récit de la tradition sacerdotale (cf. *Gn* 1,1-2, 4) qui nous met en présence d’une vraie “cosmogonie” réalisée dans le cadre des six jours de la semaine aboutissant au sabbat divin, on pourrait dire que le tout est orienté vers le bien-être de l’homme. On peut trouver une illustration de cette affirmation quand Dieu donne comme nourriture à l’homme «créé à son image» «toutes les herbes portant semence» et «tous les arbres qui ont des fruits portant semence» (cf. *Gn* 1,28-29).

On trouve quelque chose d’analogue dans l’“anthropogonie” du récit de la tradition yahviste où l’œuvre créatrice de Dieu se concentre en quelque sorte sur «le jardin planté en Éden» dans lequel «il mit l’homme qu’il avait modelé». «Yahvé Dieu» – raconte le texte sacré – «fit pousser du sol toute espèce d’arbres séduisants à voir et bons à manger» (*Gn* 2,9). Et un peu plus loin: «Yahvé Dieu prit l’homme et l’établit dans le jardin d’Éden pour le cultiver et le garder» (*Gn* 2,15).

On trouve dans le Nouveau Testament l’écho de cette création bonne et favorable à l’homme. «Ce n’est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l’homme; mais ce qui sort de sa bouche, voilà ce qui souille l’homme» (*Mt* 15,11), dit Jésus. Les nourritures terrestres sont bonnes; elles ne polluent pas

le “cœur” de l’homme. Contrairement à l’usage des pharisiens, on peut donc «manger sans s’être lavé les mains» (*Mt* 15,20).

Jésus se sert encore de nombreuses réalités créées appartenant, entre autres, au monde agricole pour initier les siens aux mystères du Royaume. Voici quelques exemples: la bonne terre qui fait fructifier abondamment la semence de la Parole, (cf. *Mt* 13,23 et parall.); l’insouciance des oiseaux du ciel et des lys des champs qui évoque l’abandon confiant des disciples à la providence paternelle de Dieu (cf. *Mt* 6,25-34); la petitesse du grain de sénevé qui, une fois poussé, devient un grand arbre traduisant les humbles origines du Royaume et ses énergies sans limite (cf. *Mt* 13,31-32 et parall.); le bouleversement des heures d’un jour ouvrable pour exprimer la bonté imprévisible de Dieu qui donne à l’embauché de la dernière heure autant qu’à celui de la première heure (cf. *Mt* 20,1s).

Il serait intéressant de continuer à lire les évangiles sous cet angle. Mais ces exemples de teneur indéniablement positive ne peuvent pas empêcher le lecteur de penser à une création qui, aussi, est résistante au bien-être de l’homme. Pour l’auteur du récit yahviste, cette résistance fait partie des châtements encourus par la désobéissance du couple originel au commandement divin de ne pas manger du fruit «de l’arbre de la connaissance du bien et du mal» (cf. *Gn* 2,17). Le passage suivant ne laisse pas de doute à ce sujet:

À l’homme, il (Dieu) dit:

«Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l’arbre dont je t’avais interdit de manger, maudit soit le sol à cause de toi! À force de peines tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie. Il produira pour toi épines et charbons et tu mangeras l’herbe des champs. À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain» (*Gn* 3,17-19).

Et ainsi nous retrouvons le texte de Paul qui cristallise la longue série des avatars de la création, conséquences de la faute des origines. L’Apôtre parle dans cette optique de la création «assujettie à la vanité» ou «livrée au pouvoir du néant» (*Rm* 8,20a) selon les traductions tour à tour de la *Bible de Jérusalem*⁹ et *La Traduction œcuménique de la Bible*¹⁰. Comment comprendre ce verset? Commençons par les termes “vanité” ou “néant”.

Pour la *TOB*, il s’agit de «l’état de la création à la suite du péché de l’homme qui l’utilise contre la volonté de Dieu, au service de son égoïsme

⁹ Cerf, Paris 2000, 1951 (sigle: *BJ*).

¹⁰ Cerf-Société Biblique Française, Paris-Villiers-Le-Bel 2004, 2738 (sigle: *TOB*).

et de sa volonté de puissance»¹¹. Elle signale aussi, sans le privilégier, le “caractère corruptible et éphémère des réalités créées”. Pour Simon Légasse qui fonde son interprétation sur l’usage scripturaire du mot *ματαιότης*¹², il s’agit d’«un état de choses sans objet ni but, marqué par le “non-sens”»¹³. Heinrich Schlier parle pour sa part d’une création mirage, apparence, qui lui fait perdre son réalisme¹⁴.

Sur l’interprétation à donner à «celui qui l’a soumise» de force ou contre son gré (v. 20b), les interprétations sont également controversées. Pour la *BJ*, il s’agit probablement de “l’homme par son péché”. Elle signale aussi, sans les retenir, d’autres interprétations où il serait question de “Dieu par son autorité vengeresse” ou encore de “Dieu comme Créateur”¹⁵. Pour la *TOB*, il s’agit «de Dieu (cf. *Gn* 3,17) qui, à l’intérieur de son dessein de salut, sanctionne le péché de l’homme, véritable responsable de cet assujettissement (cf. *Rm* 11,32)». Elle mentionne l’existence d’autres interprétations où Dieu serait en cause «indépendamment du péché de l’homme»¹⁶ ou encore Adam ou Satan. Légasse exclut carrément ce dernier comme il exclut Adam qui, remarque-t-il, «ne disposait d’aucune autorité pour détourner le monde non humain dans l’égarement et rien»¹⁷ et il opte pour Dieu. Schlier est du même avis en s’apuyant, comme Légasse, sur le verbe au passif *ὑπετάγη* (être assujetti)¹⁸.

Des différentes interprétations de ce texte paulinien, on peut retenir que la consistance de la création est *considérablement appauvrie* par suite de la violence exercée sur elle par l’homme pécheur, violence sanctionnée par Dieu lui-même. Est-ce à dire pour autant que ce cosmos *désaxé* serait privé de toute aspiration à une restauration?

Commentant globalement les versets 19-22 de *Rm* 8, Légasse écrit:

«Paul nous montre la création non humaine attendant ardemment la glorification des élus, animée d’espérance et gémissant après son salut (v. 19.20.22). À cela, Paul attache l’expérience des chrétiens et semble en faire comme un duplicata de

¹¹ *Ivi*, 2738, note h.

¹² «Qui embrasse beaucoup plus que ce qui affecte, en *Gn* 3,17, les seuls produits des champs», S. LÉGASSE, *L’épître de Paul aux Romains*, Cerf, Paris 2002, 520 (*Lectio divina. Commentaires*, 10).

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ L’interprétation de Schlier va, à toute fin pratique, dans le même sens, mais en une perspective encore plus radicale: «Das, was sie (die Schöpfung) jetzt beherrscht, ist die *ματαιότης*, der “schein”, und damit die Unwirklichkeit» (H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979², 260 [HTH-KNT, VI]).

¹⁵ *BJ*, 1951, note d.

¹⁶ *TOB*, 2738, note i.

¹⁷ S. LÉGASSE, *L’épître de Paul*, 520.

¹⁸ Cf. H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 260.

celle du cosmos. On ne saurait douter que c'est le contraire qui s'est produit et que Paul transpose sur le cosmos l'expérience des chrétiens dans le monde».

Et un peu plus loin, il continue:

«Ce que le cosmos apprendra alors, par révélation, ce sont les “fils de Dieu”. Les régénérés sont déjà “fils de Dieu” par la grâce rédemptrice et sous l'action de l'Esprit (8,14-16). Mais cette réalité, dans les conditions actuelles de ce monde, demeure privée de l'éclat triomphant, de la “gloire” qui doit la marquer dans un proche avenir. [...] C'est ce qui se manifestera et qu'attend impatiemment le monde non humain. Sans qu'il faille forcer ce qui reste métaphore, ce langage traduit une vérité dont on ne saurait négliger l'intérêt: c'est l'association de l'univers dans sa totalité à l'œuvre du salut opérée par le Christ»¹⁹.

Liée de la sorte au salut de l'homme, la création a donc, même après la mésaventure du péché, une consistance positive qui lui permet encore d'être *pour le bien de l'homme* selon l'inversion paulinienne cosmos-expérience chrétienne.

2.3. Le dépassement

Les éléments du pain et du vin assumés dans l'eucharistie comme nourriture font naturellement partie de ce cosmos restauré en espérance. À ce titre, ils peuvent être considérés comme réalités “pour le bien l'homme”. Mais leur sens ne finit pas là. Transformés “substantiellement” par les paroles de l'Institution prononcées par les ministres ordonnés de l'Église au nom du Fils mort et ressuscité, le pain et le vin eucharistiques deviennent la traduction en ce monde de l'être “pro-existant” ou du *pro nobis* du Fils mort et ressuscité. Le sens de ces “fruits de la terre” dépasse de la sorte les limites du monde terrestre et ouvre, en continuité avec leur être “pour la gloire de Dieu”, une fenêtre sur le *monde céleste*, plus précisément sur le Fils assis auprès du Père en son sacrifice éternel (cf. *He* 8,1). Le rapport du cosmos à la filiation dû à son aspiration à la pleine manifestation de l'identité des fils²⁰ fait ici un saut de qualité inouïe. Il

¹⁹ S. LÉGASSE, *L'épître de Paul*, 508-509 (voir la substantielle bibliographie offerte par l'auteur, 532-537).

²⁰ En s'inspirant du commentaire de l'*Épître aux Romains* de R. Penna, S. Zamboni écrit: «Il passaggio dalla schiavitù, dalla “corruzione” alla libertà dei figli assomiglia a un nuovo “esodo”, a una vera e propria liberazione del cosmo che condivide il dono della gloria a cui sono chiamati i figli di Dio. Questa sorte non è solo dei credenti, ma da loro ridonda a vantaggio dell'intero creato» (R. TREMBLAY - S. ZAMBONI, *Figli nel Figlio*, 374).

se définit en termes *de corps sacramentel de la personne du Fils de Dieu ressuscité*. Cette élévation de la dignité du cosmos par le truchement des éléments eucharistiques est de caractère absolument inattendu étant donné la profondeur du changement (du cosmique au divin-filial) et la nécessité qu'il y a en ce cas d'une intervention divine sur-créatrice. Mais il y a encore plus.

3. La création médiation du Fils

Les éléments cosmiques du pain et du vin constitutifs de l'eucharistie sont naturellement des aliments. Sous leur aspect physique, ils nourrissent le corps des croyants qui les consomment, comme fait n'importe quel aliment. La force d'assimilation de l'organisme humain qui les assume joue ici pleinement son rôle. Si bien que ces aliments deviennent le corps des communiant.

Mais il y a ici un phénomène nouveau qui vient en quelque sorte renverser le dynamisme naturel de l'assimilation des aliments. Le pain et le vin eucharistiques, étant le Corps et le Sang du Fils ressuscité et donc réalités eschatologiques au sens plein du terme, s'avèrent, comme le suggère saint Augustin²¹, plus forts que le processus naturel dont il vient d'être question. En se laissant assimiler sous leur aspect matériel par la force naturelle des corps, ils attirent à eux-mêmes ces corps au point, comme dit Benoît XVI, de devenir «consanguins»²² du Fils ressuscité.

Il suit de là que le cosmos, par le truchement du pain et du vin eucharistiques, n'est pas seulement espace ou fenêtre, comme je disais plus haut, donnant sur le Fils ressuscité assis auprès du Père, mais encore moyen *d'assimilation au Fils, de communion avec lui*. Dignité du cosmos encore plus invraisemblable que la première: manifestation de l'Invisible filial *et* instrument d'union avec lui.

4. Une telle création demeure

Il est difficile de penser que disparaîtra entièrement un cosmos jouissant d'une telle dignité. Élément de «la figure de ce monde qui passe» (1Co 7,31;

²¹ «Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me» (*Les Confessions*, VII, 10, 16, Desclée de Brouwer, Paris, 1962, 616 [Bibliothèque augustiniennne-Œuvres de saint Augustin 13]).

²² *Africae munus*, 152. Pour une affirmation analogue enracinée dans l'idée de l'Alliance, voir l'homélie prononcée pendant la messe *In Coena Domini* du 9 avril 2009 dans *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V/1 (2009), LEV, Città del Vaticano, 2010, 588.

cf. *He* 1,11s; *Ap* 6,12s.; 20,11), il subira lui aussi le même sort. Étant en outre partie prenante du régime sacramental de l'“économie” actuelle du salut, il est du monde d'ici-bas et appelé comme tel à laisser la place au Royaume final du Fils où tout sera remis au Père (cf. *1Co* 15,28).

Mais il ne se dissoudra pas complètement. Libéré de toutes limites par la révélation des fils et donc renouvelé intérieurement au point de pouvoir déjà, par anticipation, manifester le Fils aux fils et les unir au Fils en un rapport d'ordre “substantiel” analogue à celui existant entre les aliments et ceux qui les consomment, le cosmos-“première terre” sera, par la puissance du Fils ressuscité, l'objet d'un renouvellement définitif qui fera de lui un cosmos-“terre nouvelle” et l'emplacement, pour ainsi dire, d'un culte nouveau et éternel à la gloire du Père par le Fils dans la surabondance de l'Esprit.

Puis je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle – car le premier ciel et la première terre ont disparu... Alors, Celui qui siège sur le trône déclara: «Voici, je fais l'univers nouveau». Puis il ajouta:

«Écris: Ces paroles sont certaines et vraies». «C'en est fait, me dit-il encore, je suis l'Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin; celui qui a soif, moi je lui donnerai de la source de vie, gratuitement. Telle sera la part du vainqueur: je serai son Dieu et lui sera mon fils» (*Ap* 21,1.5-7).

5. Conclusion

En terminant ces pages, on pourrait se demander quels sont les points doctrinaux à retenir de cette étude sur *les rapports de l'écologie à la filiation perçus à partir de l'eucharistie?*

La création est l'œuvre du Fils du Père Créateur. À ce titre, elle est fondamentalement bonne et peut ainsi être élément constitutif de l'eucharistie. Elle est à la fois expression de la puissance glorieuse du Créateur et réalité au service du bien-être de l'homme. Profondément touchée par le péché, elle gémit avec l'homme et désire sa libération qu'elle obtiendra lors de la pleine révélation des fils de Dieu. Restaurée par anticipation, elle fait partie de l'eucharistie comme pain et vin. Aliment “consacré” par la puissance du Fils ressuscité, elle manifeste dans le monde l'être donné du Fils mort et ressuscité et devient le moyen par lequel ce Fils s'unit aux croyants au point de faire d'eux des “consanguins” de son être filial. Appelée à jouer un tel rôle, la création sera encore renouvelée par une intervention finale du Fils ressuscité de manière à devenir “ciel et terre nouvelle” où l'Église des fils célébrera un culte éternel à la gloire du Père et du Fils dans l'Esprit.

Cette allusion finale à l'Esprit n'est pas un ajout forcé et donc artificiel au *corpus* doctrinal de ces pages. Elle est plutôt comme un point d'orgue en lequel résonnent toutes les lignes mélodiques de la pièce musicale qui le précède. En effet, il n'y a rien qui appartienne au Fils qui n'appartienne également à l'Esprit. Saint Irénée duquel est partie notre réflexion parle de l'Esprit comme de l'autre "Main" du Père à l'œuvre dans la création et la recreation²³, "Main" qui a pour rôle d'ordonner, d'harmoniser, d'embellir, en somme de tout filialiser pour le Père (cf. *Ps* 45,3). Celui qui planait sur les eaux originelles et sur les eaux du Jourdain, qui survole, par le geste de l'épiclese, les éléments eucharistiques pour les changer dans le Corps et le Sang du Fils irriguera, à la fin, «la terre et les cieux nouveaux» de l'eau jaillissante du "trône de Dieu et de l'Agneau" (cf. *Ap* 22,1).

Réal Tremblay
 rtremblay@gmail.com
 Via Merulana, 31
 00185 Roma

Summary

Over the years our planet has grown increasingly fragile. Christians are not indifferent to this situation. How can the Christian faith contribute to reversing it? As a first step we need to become aware of the importance of the cosmic universe. In this article, the Author proposes the Eucharist as a point of departure for studying this question. He argues that in the sacrament the risen Son is, in effect, connected both to the cosmos (because Christ makes the bread and wine the expression of his real presence in the world) and to the believer (because Christ offers Himself to the believer as food). The Author offers four specific ways in which this sacramental key demonstrates how the essence of the universe defines the action of the believer who is united in "substantial" depth to the Risen One.

²³ Cf. *Adversus Haereses*, IV, Pr. 4, in *SCh* 100/2, 390; *Adversus Haereses*, V, 1, 3; 15, 2; 16, 1, in *SCh* 153, 28. 206. 214.

ILARIO DI POITERS: *LA TRINITÀ*

Nota a proposito di una pubblicazione recente

Enrico dal Covolo*

La via migliore per presentare i due volumi in esame¹ è quella tracciata dalla densa *Introduzione*, che il curatore, Antonio Orazio², premette alla sua traduzione del trattato *Sulla Trinità* di Ilario (che lo compose durante l'esilio in Oriente, fra il 356 e il 360).

Tale *Introduzione* occupa un centinaio di pagine del primo dei due tomi editi dalla benemerita collana di "Testi patristici" di Città Nuova. Seguono ad essa quindici pagine di *Note bibliografiche* (si tratta in verità di una bibliografia ilariana molto accurata – debitamente suddivisa in edizioni, traduzioni e studi –, forse la più importante per chi si occupa oggi del *De Trinitate*). Le *Sigle e abbreviazioni*, poi, ci conducono fino alla p. 112, cioè a un buon terzo del primo volume.

* Magnifico Rettore della Pontificia Università Lateranense.

¹ ILARIO DI POITIERS, *La Trinità*, 2 voll. Introduzione, traduzione e note a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2011.

² Antonio Orazio S.I. è docente ordinario di Storia della Filosofia e di Storia della Filosofia Patristica e Medievale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione San Luigi di Napoli. Nella produzione scientifica di padre Orazio è possibile individuare due filoni di indagine, che, pur insistendo su aree cronologiche tra loro distanti, e pur contigue – quali sono quella patristica e medievale –, utilizzano le stesse competenze scientifiche. Di fatto, il filo rosso che attraversa molte delle sue ricerche è l'intento di coniugare il pensiero degli autori medievali con la riflessione dei Padri della Chiesa. Non a caso i suoi corsi universitari di Storia della Filosofia Patristica e Medievale vanno da Giustino a san Tommaso, con un approfondimento costante del binomio *fides e ratio*. Al primo filone appartengono i lavori sulle figure veterotestamentarie del battesimo in sant'Ambrogio, sul *De catechizandis rudibus* di Agostino e, soprattutto, su Ilario di Poitiers. Al secondo filone, invece, appartengono le ricerche su Riccardo di San Vittore, sul mistero della Sposa nei *Sermones* sul Cantico dei Cantici di san Bernardo, sulla teologia della storia di san Bonaventura e di sant'Anselmo, di cui lo studioso ha tradotto in italiano il *Cur Deus homo*, con un'approfondita analisi dell'*analogia libertatis*: la libertà tra metafisica e storia. Di padre Orazio mi piace, infine, ricordare la curatela del volume collettaneo *I Padri della Chiesa* (S. Paolo, Cinisello Balsamo 1995), in dialogo con il mio indimenticabile Maestro Basil Studer.

1. Il contesto storico-dottrinale e l'interpretazione atanasiana dello homoousios

Ho avuto modo, una decina d'anni fa, di presentare un altro volume dei "Testi patristici" di Città Nuova. Era *Il Credo di Nicea* di Atanasio, tradotto e commentato da Enrico Cattaneo³. Riportavo allora un brano dell'*Epistula* atanasiana *De decretis Nicenae Synodi*. Gli studiosi oscillano nella sua datazione fra il 345 e il 357: siamo dunque, più o meno, negli anni del *De Trinitate* ilariano. Nell'*Epistula* di Atanasio si legge fra l'altro:

«Il concilio [di Nicea] giustamente ha scritto "consostanziale" (*homoousios*), per rovesciare la perversità degli eretici, e mostrare che il Logos è altro dalle realtà create. Infatti, dopo aver scritto questo, aggiunsero subito: "Coloro che dicono che il Figlio di Dio proviene dal nulla, ovvero è creato, ovvero è mutabile, ovvero è fatto, ovvero è da un'altra sostanza (*ousia*), costoro anatematizza la Chiesa santa e cattolica". [...] Dicendo questo, essi hanno mostrato chiaramente che le espressioni "della sostanza" (*ek tes ousias*) e "consostanziale" (*homoousios*) sono estremamente efficaci contro le frasette degli eretici, [che affermano il Figlio di Dio essere] "creato", "fatto", "divenuto", "mutabile" e "non esistente prima di essere generato". Chi pensa così si pone contro il concilio; chi invece non pensa come Ario, necessariamente pensa e ragiona come il concilio, interpretando giustamente [il rapporto del Figlio con il Padre] come lo splendore rispetto alla luce, e traendo da qui la rappresentazione della verità».

Commenta al riguardo Enrico Cattaneo:

«Soprattutto nelle opere successive all'*Epistula* Atanasio, pur ricorrendo sempre all'aiuto delle immagini, specialmente se di derivazione biblica, darà una spiegazione del "consostanziale" che supererà ogni riferimento immaginativo, e sarà basata solo sull'identità dei predicati, e cioè: tutto ciò che la Scrittura dice del Padre si può dire anche del Figlio, eccetto il nome del Padre. Per cui, se il Padre è detto eterno, onnipotente, signore, creatore, ecc., anche del Figlio bisogna dire che è eterno, onnipotente, signore, creatore, ecc. Come questo sia possibile, senza cadere nel diteismo, questo è il mistero di Dio, come si è rivelato nel Figlio. [...] Questa interpretazione dello *homoousios* niceno segna un grande passo in avanti nella riflessione trinitaria, fino allora rimasta impacciata non solo in un linguaggio approssimativo, ma anche in una poca chiarezza concettuale. Purtroppo anche Atanasio non ha saputo trovare tutti gli strumenti linguistici necessari a esprimere il mistero trinitario. Pur mostrando di conoscere e di comprendere [...] coloro che distinguevano tra *ousia* e *hypostasis*, egli da parte sua ha sempre

³ Cf. E. DAL COVOLO, *Il Credo di Nicea. A proposito di un libro recente*, in *Salesianum* 65 (2003) 769-778, a cui rinvio anche per l'apparato di piè pagina di questo paragrafo.

considerato i due termini come sinonimi, indicanti l'unicità di Dio, mentre non aveva nessun termine per indicare la distinzione dei Tre».

È precisamente questo il contesto storico-dottrinale in cui si inserisce il trattato di Ilario *Sulla Trinità*.

2. Ilario di Poitiers: cenni sulla vita e sull'opera, fino all'esilio

Veniamo ora alla già citata *Introduzione* di Antonio Orazio. Leggiamo dalle pp. 6-10:

«Le conoscenze sulla vita di Ilario prima del 355 [cioè prima dell'esilio in Oriente] sono piuttosto scarse. Nasce a Poitiers tra il 310 e il 315 da una famiglia appartenente al livello sociale più colto e benestante, verosimilmente ancora pagana. Studia prima a Poitiers, quindi a Bordeaux, capoluogo e centro culturale della provincia di Aquitania, dove assimila i contenuti filosofici e letterari della classicità [...]. Egli stesso dice di aver ricevuto il battesimo non molto tempo prima della sua nomina episcopale [avvenuta intorno al 353-354], e di non aver sentito parlare del Credo niceno se non sul punto di partire per l'esilio. Della sua nascita alla fede parla egli stesso nei capitoli 1-14 del primo libro su *La Trinità* [...]. Col concilio di Milano del 355 la sua personalità emerge in primo piano, e si fa conoscere in una cerchia ecclesiale più vasta e qualificata. Nelle intenzioni di Costanzo [l'imperatore succeduto a Costantino nel 337] il concilio avrebbe dovuto unificare l'Impero anche sul piano teologico-dottrinale, come era avvenuto su quello politico, allineando i vescovi occidentali sulle posizioni filoariane che dominavano in Oriente [...]. Ilario, che pure non aveva partecipato al concilio, si oppone alle decisioni prese, e si impegna a confermare nella fede nicena i vescovi della Gallia, proponendo un atteggiamento di resistenza alle deliberazioni del concilio [di Milano]. Ciò equivaleva a una rottura della comunione di fede con i vescovi ariani promotori del concilio».

Per questo motivo, Ilario viene esiliato dall'imperatore.

«Lascia la Gallia e parte per l'esilio in Frigia, nell'attuale Turchia occidentale, tra la primavera e l'estate del 356 [...]. Prima di partire per la Frigia, aveva indirizzato all'imperatore uno scritto a favore della posizione di Atanasio. [...] Aveva scritto inoltre degli appunti in sua [propria] difesa e utili per un'eventuale discussione teologica. Si mostra ben informato sulle problematiche riguardanti la crisi ariana [...], nonché sulle accuse degli Orientali contro Sabellio».

Ed eccoci al punto. Di fatto, tutta l'opera dottrinale di Ilario – e in modo speciale il *De Trinitate*, che proprio adesso, in esilio, egli comincia a scrivere – si impegnerà a navigare in maniera plausibile “tra Scilla e Cariddi”: dove

Scilla è Ario (cioè la riduzione della *divinità* di Cristo), e *Cariddi è Sabellio* (cioè la riduzione dell'irripetibile *umanità* di Cristo, confusa nella divinità di un unico Dio, del quale si ammettono non già le tre Persone, ma solo alcuni "modi" di essere, differenti fra loro).

Giova ricordare a questo punto – e Ilario ne è ben consapevole – che l'adozione nicena del discusso attributo di *homoousios* riferito al "Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre" non dissipò le ambiguità e i contrasti, fra l'altro perché la formula stessa di *homoousios* era equivoca, prestandosi a significare due cose: a) che il Figlio è *della stessa sostanza* del Padre (di fatto, era questa la *mens* dell'ortodossia nicena); b) ma anche, a rigor di termine, che il Figlio è *della stessa persona* del Padre: stando a questa interpretazione – che però non corrispondeva alla *mens* del concilio – si ricadeva precisamente nell'eresia sabelliana.

Come si vede, da Scilla a Cariddi tutte le posizioni entravano da capo nella ricezione del concilio e nell'incandescente dibattito teologico postniceno. E – dall'estrema destra all'estrema sinistra – fu una lotta senza esclusione di colpi, in cui intervenne a più riprese, spesso in modo maldestro, anche l'autorità dell'imperatore⁴.

L'equivoco dello *homoousios* imponeva anzitutto che si superasse l'interpretazione filomonarchiana, e che si portasse un chiarimento non tanto sulla *sostanza* del Figlio di Dio (il Figlio è *della stessa sostanza divina* del Padre: era proprio questo ciò che il concilio di Nicea aveva definito), quanto sulla sua *persona* (che invece non è quella del Padre).

In pratica, il problema che si poneva – sempre più indistricabilmente trinitario e cristologico – era il seguente: se il Figlio è della stessa *sostanza* divina del Padre, come coabitano nella sua *persona* l'umanità e la divinità? Tale è il quesito che appassionerà la Chiesa soprattutto nei tre concili successivi: quello di Costantinopoli del 381, quello di Efeso del 431 e quello di Calcedonia del 451.

3. *Il De Trinitate*

Ma riprendiamo la lettura dell'*Introduzione* di Antonio Orazio. Leggiamo alle pp. 11-17:

«Gli anni dell'esilio sono tra i più fecondi della sua [di Ilario] attività di teologo e di pastore. Frutto maturo degli approfondimenti elaborati in Oriente è il tratta-

⁴ Vedi su questo E. DAL COVOLO, *Vicende postcalcedonesi. Il potere imperiale tra scismi e eresie*, in *Salesianum* 70 (2008) 81-91.

to su *La Trinità*, che costituisce l'opera teologica più importante e significativa della sua produzione».

Siamo ormai nel 360. Finalmente rientrato a Poitiers, «Ilario riprende la sua opera pastorale e omiletica, ma non trascura la sua attività esegetica e letteraria [...]. Muore nel 367 nella sua sede episcopale». Abbiamo completato così i cenni sulla vita e sull'opera di Ilario, illustrando insieme – per sommissimi capi – il contesto storico-dottrinale del *De Trinitate*.

Veniamo finalmente al cuore della nostra presentazione, che si trasforma ora in una sorta di “invito alla lettura” del trattato ilariano. Non sto a riassumere i dodici libri dell'opera, come fa invece il nostro curatore, con una certa abbondanza di dettagli (cf. 28-46). Preferisco fermarmi invece sulle “linee dottrinali” più importanti del *De Trinitate*. Orazio le spiega alle pp. 47 e seguenti della sua *Introduzione*. Da parte mia, le faccio ruotare attorno a tre punti, che elaboro un poco a modo mio.

a) *Quasi una premessa di metodo*

Scrivo il nostro curatore:

«*La Trinità* nasce in una situazione di duro confronto e di aspra polemica con gli eretici, soprattutto [ma non solo: si pensi in particolare al monarchianesimo sabelliano] ariani. [...] Prima di passare alla confutazione dei singoli errori, [Ilario] si rende conto che gli eretici pretendono di misurare le verità che riguardano Dio e il suo mistero dalle capacità della loro intelligenza, e non sanno affidarsi alla forza stessa della Parola. [...] È convinto che la ragione degli eretici si chiuda entro i limiti di ogni pensare puramente umano, e finisce per identificarsi con la ragione filosofica, il cui esercizio è esterno alla novità della rivelazione divina, se considerato autonomo dalla fede»⁵.

Di fatto, Ilario si esprime così nel primo libro del *De Trinitate*:

«Una fede sicura respinge le questioni capziose e inutili della filosofia, e così la verità non si offre in preda alla falsità, soccombendo davanti alle fallacie delle stupidaggini umane. La fede non rinchiude Dio nei limiti del pensare comune, e non giudica di Cristo secondo gli elementi del mondo. [...] La potenza dell'infinitudine eterna supera ogni abbraccio della mente umana» (*De Trinitate* 1,13).

⁵ ILARIO DI POITIERS, *La Trinità*, vol. 1. Introduzione, traduzione e note a cura di A. Orazio, 47-48.

b) *Rivendicazione della piena divinità del Figlio e della sua uguaglianza con il Padre: il contributo teologico di Ilario*

Trascorrendo dalle questioni di metodo ai contenuti propri del trattato, spicca l'appassionata apologia di Ilario nei confronti della piena divinità del Figlio. Il vescovo di Poitiers dimostra che essa è attestata chiaramente non solo nel Nuovo Testamento, ma anche in molte pagine dell'Antico, in cui già appare il mistero di Cristo. Di fronte agli ariani, Ilario sviluppa la sua teologia trinitaria partendo dalla formula del Battesimo donatici dal Signore stesso: "Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo". Il Padre e il Figlio sono della stessa natura. E se alcuni passi del Nuovo Testamento potrebbero far pensare che il Figlio sia inferiore al Padre, Ilario offre regole precise per evitare interpretazioni fuorvianti: alcuni testi della Scrittura parlano di Gesù come Dio, altri invece mettono in risalto la sua umanità. Alcuni si riferiscono a lui nella sua preesistenza presso il Padre; altri prendono in considerazione lo stato di abbassamento (*kenosis*), la sua discesa fino alla morte; altri, infine, lo contemplanò nella gloria della risurrezione.

In definitiva, scrive ancora Orazio,

«il contributo più importante del pensiero teologico di Ilario è quello che riguarda la formazione del dogma trinitario. Sia pure con alcune ripetizioni e qualche scompenso (ad es., lo scarso spazio dato allo Spirito Santo, la differenza in Cristo tra il *patis* e il *dolere* [per Ilario, infatti, il Figlio di Dio soffrì la passione, ma non poteva sentirne il dolore fisico], chiaramente dovuta alla polemica antiariana) e con uno stile che si avvale di forma retoriche alquanto estranee alla sensibilità dialogica e teologica di oggi, egli mostra di avere il dono di una visione storico-salvifica globale, cosa che forse manca ad autori come Tertulliano, Novaziano, Atanasio. Dopo di lui la problematica trinitaria sarà ripresa e sviluppata da altri grandi autori, come i Padri cappadoci e Agostino, con un respiro più ampio e una terminologia più precisa. Ciò tuttavia nulla toglie alla originalità ed eccellenza della sua dottrina, anzi le dona il pregio di aver prevenuto i tempi e di aver permesso ad altri di continuare e allargare la riflessione in altre direzioni»⁶.

c) *Prospettive di sintesi*

Volendo ora ampliare ulteriormente le prospettive di sintesi, mi servirò di uno strumento autorevole e prezioso. Si tratta di un paio di passaggi della

⁶ *Ibidem*, 91.

catechesi, che Benedetto XVI ha dedicato a Ilario di Poitiers nell'Udienza generale di mercoledì 10 ottobre 2007⁷:

«Per riassumere l'essenziale della sua [di Ilario] dottrina, vorrei dire» – così si è espresso il Papa emerito in quell'occasione – «che Ilario trova il punto di partenza della sua riflessione teologica nella fede battesimale. Nel *De Trinitate* Ilario scrive: Gesù “ha comandato di battezzare nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, cioè nella confessione dell'Autore, dell'Unigenito e del Dono. Uno solo è l'Autore di tutte le cose, perché uno solo è Dio Padre, dal quale tutto fu fatto, e uno solo è lo Spirito, dono in tutti. [...] In nulla potrà essere trovata mancante una pienezza così grande, in cui convergono nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo l'immensità dell'Eterno, la rivelazione dell'Immagine, la gioia del Dono” (2,1). Dio Padre, essendo tutto amore, è capace di comunicare in pienezza la sua divinità al Figlio. [...] Trovo particolarmente bella» – confida a questo punto Benedetto XVI – «la seguente formula di sant'Ilario: “Dio non sa essere altro se non amore, non sa essere altro se non Padre. E chi ama non è invidioso, e chi è Padre lo è nella sua totalità. Questo nome non ammette compromessi, quasi che Dio sia padre in certi aspetti, e in altri non lo sia” (*ivi*, 9,61). [...] Per questo il Figlio è pienamente Dio, senza alcuna mancanza o diminuzione: “Colui che viene dal perfetto è perfetto, perché chi ha tutto, gli ha dato tutto” (*ivi* 2,8). Soltanto in Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo, trova salvezza l'umanità. [...] La fedeltà a Dio è un dono della sua grazia. Perciò sant'Ilario chiede, alla fine del suo trattato sulla Trinità, di potersi mantenere sempre fedele alla fede del Battesimo. È una caratteristica di questo libro: la riflessione si trasforma in preghiera, e la preghiera ritorna alla riflessione. Tutto il libro è un dialogo con Dio. Vorrei concludere l'odierna catechesi» – ha aggiunto Benedetto XVI – «con una di queste preghiere, che diviene così anche preghiera nostra: “Fa', o Signore” – recita Ilario in modo ispirato –, “che io mi mantenga sempre fedele a ciò che ho professato nel Simbolo della mia rigenerazione, quando sono stato battezzato nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Che io adori te, nostro Padre, e insieme con te il tuo Figlio; che io meriti il tuo Spirito Santo, il quale procede da te mediante il tuo Unigenito... Amen” (*De Trinitate* 12,57)».

4. Conclusione

Concludo riprendendo ciò che ho già anticipato riguardo agli sviluppi successivi del trattato *Sulla Trinità*, fino a Calcedonia. La necessità di chiarimento dello *homoousios* in relazione alla *persona* del Figlio (“Se egli è della stessa *sostanza* del Padre, come coabitano nella sua *persona* l'umanità e la

⁷ Cf. BENEDETTO XVI, *I Padri della Chiesa. Da Clemente Romano a sant'Agostino*, LEV, Città del Vaticano 2008, 135-140.

divinità?») condusse i Padri, attraverso un itinerario faticoso e complesso, fino alla definizione di Calcedonia.

Essa è stata rivisitata da Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*, al termine del Grande Giubileo dell'Anno Duemila, là dove – nella seconda parte del documento – si parla di un “Volto da contemplare”, quello di Gesù Cristo. L'identità profonda di Gesù viene colta dal beato Papa in questi termini:

«Il Verbo e la carne, la gloria divina e la sua tenda fra gli uomini! È nell'unione intima e indissociabile di queste due polarità che sta l'identità di Cristo, secondo la formulazione classica del concilio di Calcedonia del 451: “Una persona in due nature”. La persona è quella, e solo quella, del Verbo eterno, figlio del Padre. Le due nature, senza confusione alcuna, ma anche senza alcuna possibile separazione, sono quella divina e quella umana»⁸.

La formula di Calcedonia – citata testualmente nella nota 10 della Lettera – viene riportata come la pietra angolare della cristologia. Di fatto, la copiosa riflessione patristica che la anticipa e la sostiene converge in essa, che appare un po' come la cristallizzazione di tutte le acquisizioni dottrinali precedenti.

Siamo molto grati a A. Orazio, perché ha divulgato efficacemente un documento prezioso di questo itinerario cristologico, che rimane a fondamento di ogni elaborazione successiva. Personalmente, resto più che mai convinto della normatività di questo itinerario. Infatti – a parte la formulazione dei dogmi, ai quali, come credenti, siamo tenuti per fede – l'esperienza della Chiesa fino a Calcedonia rappresenta, anche per la sua prossimità agli insegnamenti del Maestro, un punto di riferimento ineludibile per i cristiani di ogni tempo⁹.

Sono persuaso infine che – in un certo disorientamento dottrinale, che segna oggi la produzione di molti teologi – una maggiore conoscenza dell'itinerario cristologico dei primi secoli cristiani possa assicurare un approccio corretto alla cristologia *tout court*, a quella di ieri come a quella di oggi.

Enrico dal Covolo
 edalcovolo@sdb.org
 Pontificia Università Lateranense
 Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
 00120 Città del Vaticano

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*, 21 in *EV* 20/ 45.

⁹ Cf. E. DAL COVOLO, *Le scienze patristiche, oggi, nella cultura europea*, in P. MARTINELLI - L. BIANCHI (edd.), *In caritate veritas. Luigi Padovese, Vescovo cappuccino, Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in memoria*, EDB, Bologna 2011, 485-491.

Summary

This note offers a brief presentation of the Italian edition of Hilary of Poitiers's *De Trinitate*, edited by A. Orazio. The Author reviews the life and work of Hilary, the content of the *De Trinitate* (in particular his passionate apology for the full divinity of the Son against the Arians) while it also refers the reader to the catechesis of Benedict XVI concerning Hilary. The Author concludes by calling for a greater awareness of the Christology of the first centuries given the current doctrinal confusion of many theologians.

RECENSIONI

E. BACCARINI - M. D'AMBRA - P. MANGANARO - A.M. PEZZELLA (edd.), *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Città Nuova, Roma 2011, 896 p.

Il testo che si intende presentare è una raccolta di scritti in onore di Angela Ales Bello. Il titolo *Persona, Logos, Relazione* racchiude in sé il cuore di tutta l'attività speculativa della studiosa, identificando i temi caldi che costituiscono il messaggio fondamentale della sua intensa attività. Presidente del "Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche", ha saputo costituire una feconda comunità di ricerca in nome del rigore teoretico che la fenomenologia afferma al fine di riconoscersi non esclusivamente come metodo, disciplina o dottrina, ma per aprirsi ad una prospettiva di salvaguardia della libertà dell'uomo, dedicando in questo modo la dovuta attenzione alla dimensione spirituale. Proprio in ordine ad una simile concezione, l'*Introduzione* al testo ci ricorda come ultimamente il suo lavoro ribadisca «l'invito a riconoscere il primato dell'intenzionalità della coscienza e del suo vivere esperienziale» (5). Nell'orizzonte della complessità della ricerca fenomenologica, Ales Bello ha operato una scelta "al femminile": si deve infatti alla sua attività la riscoperta di autrici quali Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius e Gerda Walther. Queste autrici giocano un ruolo fondamentale nella sua ricerca approfondita ed appassionata. Occuparsi della complessità del loro pensiero sottolinea in maniera incisiva il largo ventaglio di interessi che implica l'occuparsi di fenomenologia, prospettiva che da sempre la Professoressa pone al centro del proprio lavoro. Questa raccolta costituisce un esempio emblematico della poliedricità che esige lo studio della fenomenologia: ogni ambito della questione antropologica è infatti chiamato ad entrare in dialogo con le ricerche fenomenologiche.

Sin dalle prime pagine si evidenzia l'intenzione di voler costituire un terreno adatto al «filosofare insieme di una comunità di ricerca che si ritrova unita da un orizzonte veritativo teleologicamente accomunante» (5). Come detto, la ricerca fenomenologica è strutturalmente votata alla versatilità, ed una simile qualità favorisce il fiorire di una molteplicità di campi di interesse. Ed è per questo motivo che un gran numero di studiosi, secondo la propria specialità, ha voluto offrire un contributo in nome di questa *fenomenologia plurale* (sottotitolo dell'opera).

Il volume si compone di nove distinte sezioni in cui sono raccolti i contributi di ciascuno degli autori che hanno partecipato con un proprio saggio alla redazione del testo. La prima sezione è dedicata alla *fenomenologia e storia della filosofia*. Come è possibile intuire dal titolo, vi sono inseriti gli articoli che toccano la questione fenomenologica in relazione alla più generale storia

della filosofia. Un'attenzione particolare e ricorrente è dedicata al capostipite della scuola fenomenologica, Edmund Husserl. Tra le prime questioni si analizza infatti il rapporto tra coscienza e mondo in E. Husserl (B. M. d'Ippolito), ma anche la determinazione monadologica del mondo nel pensiero dello stesso filosofo (titolo originale *Husserl's Monadological Determination of the World* di J. G. Hart). Si può trovare inoltre un saggio sull'introduzione all'etica di Husserl (F. S. Trincia), ma anche una serie di confronti a partire dal pensiero husserliano in relazione con quelli di altri filosofi tra cui Wittgenstein e Levinas (i relativi contributi sono rispettivamente a firma di P. Manganaro e S. Currò).

Nella seconda sezione si affronta l'ambito della metafisica e della filosofia della religione; tra le firme che hanno offerto il proprio contributo in questa sezione, si citano gli interventi di A. Molinaro, L. Messinese, A. Fabris e F. Alfieri. Questa è la sezione dedicata ai saggi sulla creazione (A. Molinaro) e sul pensare Dio (L. Messinese), che affronta alcune questioni metafisiche a partire da temi quali la rivelazione, la religione, l'esperienza religiosa e il suo rapporto con la fenomenologia.

Le tematiche riguardanti l'ambito teologico e mistico sono raccolte invece nella terza sezione. Il primo contributo ci propone un approfondimento sulla tematica della mistica oggettiva (A. Scola), per poi andare a considerare nel secondo saggio il rapporto tra individuo e comunità (P. Coda) in prospettiva teologica. Sempre questo è l'ambito in cui è possibile leggere il contributo di F. Brezzi che propone un percorso che va dall'estetica teologica alla *Sophia* che gioca con Dio. Di seguito si raccolgono ulteriori riflessioni, tra le quali quelle sull'esperienza mistica nelle diverse prospettive delle tre religioni profetiche (P. Ricci Sindoni), sulla conoscenza mistica ed esperienza di Dio (V. Possenti) e sul concetto di *unio mystica* in Gerda Walther (M. P. Pellegrino).

Il volume propone di seguito la densa sezione dedicata all'antropologia filosofica, all'etica e al diritto. Anche in questo caso ogni saggio rappresenta un caldo invito alla riflessione sull'importanza dei tre concetti che danno il titolo all'intera opera: *Persona - Logos - Relazione*. La raccolta di contributi stimola l'attenzione del lettore, invitando a soffermarsi in maniera diffusa ed approfondita sull'esperienza relazionale, esistenziale, di vita e di morte e sul valore del dialogo come esperienza che parte dal silenzio per arrivare all'ascolto (per quest'ultimo concetto, si veda il saggio di G. Cicchese). Non si trascura l'importanza della questione antropologica in prospettiva post-secolare (M. Signore), e neanche la dimensione del diritto, si propongono infatti le riflessioni su formalismo giuridico e realismo fenomenologico (L. Avitabile). Tra gli autori di questa sezione si ricordano inoltre E. Baccarini, A. Rizzacasa e A. M. Pezzella.

La quinta sezione è il luogo dedicato ad un interessante interrogativo: *Fenomenologia versus Scienze? L'incontro con le "discipline scientifiche"* – ampiamente intese – è giustificato fin dai principi epistemologici della fenomenologia, che la delineaano infatti quale disciplina sempre aperta al dialogo e al confronto. P. Trupia, R. Cipriani, R. Poli sono tra gli autori che hanno partecipato con un proprio saggio. Nella sesta sezione sono riportati alcuni saggi sull'argomento sottolineando le questioni sulla psicopatologia, sulla dimensione trascendentale, sulla malattia maniaco-depressiva e sull'ambito esistenziale (tra gli altri B. Callieri e A. Garofalo).

La settima sezione è interamente dedicata al pensiero di Angela Ales Bello. La penultima sezione del volume riporta un "frammento poetico" intitolato *The Song of the "Promised One". A Christian "Song of Songs"* di A. Zaremba, mentre l'ultima chiude il lavoro con un articolo che riporta un'incontro con Angela Ales Bello a cura di M. D'Ambra dal titolo *Una questione di metodo. Uno sguardo sulla realtà umana*, in cui l'autore ripercorre le tappe più significative che hanno segnato la carriera della Professoressa. Lo stesso D'Ambra insieme ad A. M. Sciacca ha curato la dettagliata nota bibliografica dei lavori di Angela Ales Bello che conclude la sezione e contemporaneamente il volume.

Mi soffermo brevemente sulla settima sezione, aperta dal saggio di D. Verducci. Esso riporta una densa argomentazione sull'obiettivo riassunto nell'espressione "innestare su un pensiero vivo la tradizione filosofica" che ha portato alla nascita e sviluppo della scuola fenomenologica. Di questo proposito, che imposta una modalità filosofica «basata sullo scambio teoretico non meramente speculativo, ma vissuto, cioè intersoggettivamente ricco e volto alla continua rivitalizzazione del piano delle idee, in virtù del sempre rinnovato innesto di esso su un pensiero attuale e vivo» (794), Ales Bello ha saputo essere *maestra*. La familiarità con il metodo fenomenologico ha messo la sua opera in sintonia con lo sforzo di mediazione operato dalla Stein nei confronti dell'opera husserliana, aprendo l'orizzonte a quel "risvolto teologico" che compare ma che forse lo stesso Husserl «non avrebbe mai voluto che [...] diventasse oggetto di una ricerca specifica» (801), e che tuttavia apre la prospettiva di una radice unica tanto del pensare quanto del credere. La passione per la ricerca approfondita che caratterizza il lavoro di Ales Bello, il suo approccio ai problemi caratterizzato quale fenomenologicamente specifico e in continuità con Husserl e Stein, sono gli elementi che Verducci riassume come la "virtù dello scavo", secondo quello stile che viene identificato come una "archeologia fenomenologica".

La fenomenologia è in grado di interagire con le questioni psicologiche tanto da poter essere assunta dalla psicologia stessa quale metodo di lavoro.

A partire da questa affermazione, M. Mahfoud e M. Massimi ripercorrono il contributo che Ales Bello ha saputo dare alla comunità scientifica brasiliana attraverso numerosi incontri scientifici (806). In questo saggio si sottolinea come nel mondo della psicologia accademica brasiliana si debba ad Ales Bello non solo la diffusione della fenomenologia in senso ampio, quanto piuttosto l'approfondimento della peculiare proposta husserliana nel suo rigore ed integralità, e dei contributi di Stein nell'area psicologica e antropologica, attraverso lo studio guidato dei testi più rilevanti della filosofia tedesca. L'approccio fenomenologico può rispondere a vari problemi della psicologia scientifica sia dal punto di vista teoretico che da quello più spiccatamente pratico. Grazie a questo approccio si possono infatti «apprendere i fenomeni psicologici nella loro specificità, senza ridurli alle altre dimensioni dell'umano (corporea e spirituale) ma senza neanche omettere le interazioni profonde tra queste e la sfera psichica» (808). Quindi la psicologia fenomenologica non si limita esclusivamente alla dimensione descrittiva, in quanto la spiegazione dei fenomeni è possibile nella misura in cui se ne scopra l'ordine soggiacente.

Un ulteriore ambito in cui la fenomenologia gioca un ruolo indiscusso si può individuare in relazione all'esperienza religiosa. Questa prospettiva, esaminata dal punto di vista dell'interpretazione di Ales Bello, è l'argomento trattato da S. Mobeen. Il metodo fenomenologico desidera «muoversi nella profondità, rispondendo alle domande che riguardano il significato delle "cose stesse", cioè tutti gli strati teoretici, pratici e culturali che caratterizzano l'essere umano nel suo tentativo di orientarsi nel mondo» (813). A partire da questa affermazione, la lettura attenta di Ales Bello «arriva ad individuare un nuovo territorio, delineato da E. Husserl, che è la regione trascendentale che porta in sé intenzionalmente l'universo reale e possibile e non si ferma alla percezione delle strutture dell'oggetto che si manifesta al soggetto» (814). La descrizione di una serie di vissuti della coscienza viene resa possibile nel momento in cui l'analisi trascendentale ha individuato la coscienza stessa quale luogo in cui si rispecchiano tutte le dimensioni del soggetto, e questi vissuti rimandano direttamente alle strutture dell'essere umano, corpo, psiche e spirito (cf. 815). Sebbene negli studi di Husserl non compaia un esplicito legame con la mistica (cf. 816), tuttavia rimane centrale la presenza nell'anima di un Dio personale in grado di stringere un legame d'amore tra creatore e creatura, aprendo in questo modo il campo all'indagine fenomenologica nel contesto dell'esperienza mistica. La fenomenologia religiosa, secondo quanto affermato negli studi di G. van del Leeuw e confermato da Ales Bello, afferma che il soggetto umano nella sua struttura essenziale è aperto verso il sacro e il divino, rendendo possibile le profonde relazioni che in occasioni fuori dall'ordinario vengono realizzate nel momento in cui l'Altro viene incontro all'uomo.

L'intensa ed appassionata attività di ricerca spesa a lungo nel vasto campo della fenomenologia da parte di Angela Ales Bello trova in questo volume un significativo omaggio, un'occasione per le molte discipline che dialogano con la fenomenologia di dimostrare la propria riconoscenza per l'apporto dato dalla Maestra alla costruzione di una comunità riunita dallo spirito del "filosofare insieme".

Shahid Mobeen - Benedetto Cortellesi

G. BONNEY - R. VICENT (edd.), *Sophia. Paideia sapienza e educazione* (Sir 1,27). *Miscellanea di studi offerti in onore del prof. Don Mario Cimosà*, LAS, Roma 2012, 512 p.

L'Opera miscellanea si apre con la presentazione del Card. G. Ravasi (6-10), che oltre a passare in rassegna il contenuto del volume, ricorda l'attività di docenza e il campo di studio preferito del prof. Cimosà, e cioè la Bibbia greca nella versione dei Settanta. La prefazione all'opera è affidata al prof. A. Schenker, emerito dell'Università svizzera di Friburgo, che in poche pagine (11-14) offre un quadro complessivo del ruolo e dell'importanza della Bibbia greca dalla sua origine ai nostri giorni, sia sul versante testuale che ecclesiale, evidenziando il doveroso crescente interesse per questo importante campo di studio, così come si riscontra appunto nell'attività di ricerca svolta da Cimosà. E dunque a questo ambito scientifico, è dedicata la prima delle tre parti, in cui è suddiviso il libro, dodici dei venticinque contributi complessivi di cui è composto (soprattutto in italiano, ma anche in inglese, tedesco e francese). Il primo è offerto da M. Müller dell'Università di Copenhagen, *Biblia semper interpretanda est. The Role of the Septuagint as a Hellenistic Version of the Old Testament* (17-31). L'Autore ricorda come negli ultimi decenni si sia passati dal considerare i LXX unicamente come una traduzione greca dell'originale ebraico ad una espressione imprescindibile della storia della recezione delle tradizioni bibliche, e come attraverso il suo utilizzo nel NT sia avvenuta di fatto la sua canonizzazione, con tutte le conseguenze anche di stampo teologico. Proprio questa dimensione teologica, incentrata in particolare sul tema del carattere ispirato dei LXX, è affrontata dal secondo contributo, di D. K. Kranz, del Pontificio Ateneo Regina Apostolorum (Roma), *The "Religious Status" of the Septuagint: the End of a Paradigm* (33-53), che alla fine offre un utile schema riassuntivo per mostrare il passaggio che c'è stato tra il vecchio e il nuovo paradigma nel considerare storicamente e teologicamente i LXX (52). Il terzo saggio, di E. G. Dafni, dell'Università di Salonicco, offre il suo apporto sul piano dell'interculturalità, attraverso un

confronto lessicale e tematico con l'*Eutifrone* di Platone: *Osios und Osiotes in der LXX und Platos Euthyphron* (55-87). Il quarto è costituito da raffinate note testuali sul greco e l'ebraico di 2Sam 12 (la storia dell'adulterio di Davide), ad opera di T. Muraoka, emerito dell'Università di Leiden, *Philological Notes on the David-Bathsheba Story II* (89-113). Il quinto contributo è ancora dello Schenker, una ricerca sul testo archetipo per 2Re 21,9 e 2Cr 33,9, *Zwei Textzeugen aus vor-chronistischer Zeit in den Büchern der Könige* (115-123). Il sesto è di T. X. Terrence, del St. Peter's Pontifical Institute di Bangalore, *Resurrection: A Real Preoccupation of the Septuagint?* (125-153), il quale mette in evidenza come la terminologia del greco dei LXX sia più esplicita nel parlare della resurrezione, usando termini specifici che ancora non erano disponibili nella Bibbia ebraica. È di V. Tumaini Itikwire, docente al Segerea Senior Seminary di Dar-Es-Salaam, il settimo contributo, un lavoro di critica testuale sul Quarto Canto del servo di YHWH, *The Textual Criticism of Is 52:13-53:12* (155-164), che però dà poco spazio alla discussione sull'importante variante al v. 14 ("sfigurato", oppure, come riporta IQIs^a, "io ho unto"). L'ottavo, ad opera di C. Dogniez (della Sorbona), si occupa delle *Odi* aggiunte al Salterio greco nel Codice Alessandrino, soprattutto del processo che ha condotto alla compilazione di questo tipo di composizioni inniche, *Pour une poiësis de la compilation: Les Odes du Psautier grec* (165-180). G. Dorival, dell'Università di Aix-Marseille, è l'autore del nono saggio, uno studio del *Sal* 151, che era presente già nei LXX e poi è stato trovato anche nella versione più sviluppata in ebraico tra i testi del Mar Morto: *Le psaume hors numérotation (ou Psaume 151)* (181-195). Un altro studio di critica testuale è quello condotto da J. D. Meade e P. J. Gentry, del Seminario Teologico Battista di Louisville (Kentucky), che muovono delle obiezioni alla scelta fatta sulla parola *hōlelot* di Qoh 1,17 da parte dell'editore della *Biblia Hebraica Quinta*, *Evaluating Evaluations: The Commentary of BHQ and the Problem of הוֹלֵלוּ in Ecclesiastes 1:17* (197-217). A. Passoni Dell'Acqua, della Cattolica di Milano, invece prende in considerazione alcuni aspetti del lessico della colpa e della remissione nei LXX, per mostrare come si è passati dal vocabolario giuridico a quello teologico: *Lessico giuridico e vocabolario teologico: colpa e ira nel Pentateuco dei LXX* (219-235). L'ultimo contributo di questa prima parte più "tecnica" è uno studio di J. Corley, del Saint Patrick's College and Pontifical University di Maynooth, sul cosiddetto "Inno al Logos" contenuto in *Sir* 37,16-18, tenendo presente sia il testo ebraico che greco, e confrontandolo con l'analogo inno presente in Isocrate: *Sirach's Hymn to Logos (Sir 37:16-18) in Light of Hebrew and Greek Thought* (237-255).

Nella seconda parte del volume troviamo sette contributi, variamente dedicati al genere sapienziale e specialmente al Salterio. Il primo contributo è quello di T. Hieke, dell'Università Johannes Gutenberg di Mainz, che applica

ai *Sal* 103; 13 e 30 lo schema tripartito per l'esegesi dei salmi proposto da W. Brueggeman ("orientamento, disorientamento, riorientamento"): *Orientierung - Desorientierung - Neuorientierung. Gebetsprozesse im Alten Testament anhand der Psalmen 103; 13 und 30* (259-281). Nel secondo, M. Tábet, della Pontificia Università della Santa Croce di Roma, tratta un tema tipico della teologia sapienziale, quello delle "due vie", e lo fa ricordando come esso sia ben conosciuto in molte antiche culture; in ambito biblico si sofferma ad analizzare tale prospettiva nel *Sal* 1, per poi mostrarne lo sviluppo fino alla letteratura cristiana del II sec.: *La teologia delle "due vie" nella letteratura salmica e sapienziale dell'Antico Testamento* (284-296).

Nel terzo, S. A. Panimolle, emerito dell'Università di Sassari, riprende, e difende con ulteriori argomenti, un'opzione esegetica della sua prima ricerca biblica, riguardante l'espressione giovannea "ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια" (cf. ID., *Il dono della Legge e la grazia della Verità [Gv 1,17]*, Roma 1973), che egli interpreta appunto come un'endiadi: "la grazia della verità nell'Antico Testamento" (297-307). Nel quarto troviamo un contributo di G. Barbiero (Pontificio Istituto Biblico) e J. Mayyattil, i quali, a partire dalla traduzione di *Sal* 122,5 ("Là rimangono troni di giustizia"), considerano questo salmo (insieme al *Sal* 132) come una rivendicazione del primato dinastico e giuridico di Sion in epoca post-esilica. È dedicato al libro di Giobbe il quinto saggio, di T. Lorenzin, della Facoltà Teologica del Triveneto, il quale discute e controbatte l'ipotesi che i cc. 32-37 siano di un altro autore rispetto al resto del libro: *I discorsi di Elihu (Gb 32-37): un'aggiunta secondaria?* (331-350). Nel sesto contributo L. Mazzinghi, della Facoltà Teologica dell'Italia centrale (Firenze) e del Pontificio Istituto Biblico (Roma), presenta la figura di Abramo a partire dall'unica ricorrenza nel libro della Sapienza, che risente della tradizione giudaica alessandrina e perciò dell'eredità filosofico-culturale ellenistica: *La figura di Abramo in Sap 10,5: una rilettura delle Scritture tra giudaismo e ellenismo* (351-364). Nell'ultimo di questa seconda parte A. Passaro, della Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo), sostiene che occorre leggere insieme i Salmi 7 e 8, affinché siano compresi uno alla luce dell'altro; la giustizia che viene chiamata in causa per ristabilire l'ordine compromesso (*Sal* 7), riconsegna all'uomo una creazione come quella presente nello stato originario (*Sal* 8 e *Gen* 1), *The Power of God and the Glory of Man. A Unitary Reading of Psalms 7 and 8* (365-371).

Nella terza parte del volume il taglio è piuttosto di teologia biblica catechetica e pastorale, un settore altrettanto coltivato da Cimosà, specialmente nelle sue vesti di presbitero e teologo salesiano. Il primo dei sette contributi è un commento ai nn. 72-89 dell'Esortazione Apostolica postsinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI (11 novembre 2010), sul ruolo della Parola di Dio nella vita ecclesiale, ad opera di G. De Virgilio, della Pontificia Università della Santa

Croce di Roma (375-390). Nel secondo, E. dal Covolo, Rettore della Pontificia Università Lateranense, propone una riflessione sull'interpretazione spirituale della S. Scrittura, come questa sia stata l'approccio privilegiato alla Bibbia dai Padri – specialmente nella pratica della *lectio divina* – fino al Medioevo, fino ad ispirare *la Divina Commedia* di Dante, anche attraverso i Giachimiti: *Dai Padri della Chiesa a Dante Alighieri. L'interpretazione spirituale delle Scritture* (391-398). Un esempio di questo tipo di interpretazione patristica viene mostrato nel terzo contributo, di G. Bonney, della Università Pontificia Salesiana, che vi premette una lettura del brano di Giobbe secondo l'attuale metodo storico-critico, così da far risaltare maggiormente la differenza: il rischio di non consultare i commenti dei Padri è quello perdere la ricchezza interpretativa contenuta nella tradizione vivente della Chiesa, *The Exegesis of Job 36:29-33 in the Moralia in Job of Gregory the Great* (399-421). Più esplicitamente sul piano catechetico sono i tre successivi contributi; c'è quello di C.-M. Sultana, dell'Università di Malta, che tratta dell'uso della Bibbia nella catechesi nel XX sec. in Germania, Francia e Malta, *Catechesis in Europe during the 20th Century* (423-450); poi quello di C. Bissoli, emerito dell'Università Salesiana (Roma), che sull'esempio soprattutto della Germania e delle sue "Kinder-Schulbibel", dedica l'attenzione al tema della catechesi biblica per i bambini e i ragazzi: *La Bibbia per ragazzi nell'attuale riflessione e pubblicistica. Con riferimento peculiare al mondo tedesco* (451-466). L'ultimo contributo (prima di quello conclusivo sul quadro bio-bibliografico del prof. Cimosà) è di C. Buzzetti, emerito dell'Università Salesiana, prematuramente scomparso nel 2011, e queste pagine – come giustamente afferma Ravasi nella presentazione – rappresentano «una sorta di testamento personale e spirituale» (9) di Buzzetti, segno della sua profonda dedizione alla divulgazione biblica: *Gesù educatore? Linee di pastorale biblica per un confronto tra educatori* (467-482).

Una miscellanea dunque ricca di studi e approfondimenti, soprattutto per lo studio dei LXX e della letteratura sapienziale.

Giuseppe Pulcinelli

F. CASAZZA, *Libertà religiosa e laicità. Tra cronaca leggi e Magistero*, Città Nuova, Roma 2012, 129 p.

Il testo di Casazza affronta temi e nodi problematici complessi ed oggetto di dibattiti accesi con un linguaggio accessibile e uno stile di scrittura attraente e piacevole. L'intento dell'autore è di scrivere un'opera di divulgazione: si tratta di alta divulgazione come appare anche dalla ricchezza delle note e

dalla bibliografia finale. Viene usato un metodo interdisciplinare che attinge alle fonti del Magistero, della teologia, delle scienze storiche e giuridiche oltre che filosofiche e sociologiche. Esempi di cronaca e tratti dalla storia passata chiariscono i concetti e illuminano la loro importanza per la vita quotidiana.

Il testo introduce la distinzione tra libertà di culto e libertà religiosa (cap. I) ed esamina la situazione italiana dal punto di vista legislativo (cap. II), passando poi a puntualizzare i concetti di laicità, laicismo e secolarizzazione (cap. III). La comparazione tra modelli e tradizioni culturali diverse come quello statunitense e quello francese rendono pregevole l'approfondimento della libertà religiosa (cap. IV). Approfondimento che viene poi portato avanti attraverso l'analisi di fatti di cronaca per illustrare l'inadeguatezza dell'approccio francese (cap. V). A questo punto l'Autore presenta una proposta positiva di nuovi rapporti tra Stato e comunità religiose attraverso un ripensamento dei concetti di pubblico e di privato (cap. VI). Servendosi poi di recenti analisi sociologiche Casazza intraprende una ricognizione sul posto della religione nella società italiana ed in quelle europee (cap. VII). A questo scopo vengono anche analizzate le vicende relative all'ora di religione nelle scuole statali, alla visita in esse di ecclesiastici e all'esposizione del crocifisso nelle aule (cap. VIII). Il commento al Magistero recente (cap. IX), in particolare di Benedetto XVI (cap. X) conclude il testo di Casazza.

La tesi centrale dell'autore viene espressa in questi termini: «eliminare l'apporto della fede dalla pubblica agorà significa depauperare sia i cittadini dal concorrere liberamente al progresso materiale e spirituale della nazione, sollecitato dalla costituzione italiana, sia la società intera da un apporto potenzialmente fecondo» (11). Si tratta invece di «creare una feconda interazione tra l'ambito spirituale e quello politico» (121).

Certo le questioni poste stimolano ad ulteriori approfondimenti. Che cosa la libertà religiosa implica dipende da che cosa sia la religione. La religione include un'esplicita convinzione sul fondamento ultimo del valore e importanza della vita umana e poi i termini ultimi per la valutazione politica (cf. 54s.). La libertà politica di sostenere un'esplicita fede sul fondamento ultimo di valore è la necessaria condizione di democrazia ed è il significato appropriato politicamente della libertà religiosa. Ridurre la libertà religiosa all'ambito privato ed escludere le argomentazioni religiose dal dibattito pubblico va contro lo stesso liberalismo e la libertà di espressione.

Nella cultura dominante la sottrazione della dimensione etico-religiosa dalla sfera pubblica a motivo del predominio della razionalità funzionale, che esclude dalla sfera civile le questioni relative al senso del vivere e dell'agire sociale, porta a concepire l'idea di Dio come opzione legittima (o tollerata, 56s.) di un sentimento esclusivamente privato. Una questione del diritto,

infine, non più del sapere. In questo modo, naturalmente, la religione esce definitivamente dalla sfera del discorso di pubblico interesse e il tema del “divino” è interamente assorbito dentro la sfera della subcultura ecclesiastica e del sentimento soggettivo: sottratte all’orizzonte della domanda generale di senso e iscritte nella sfera del sentimento di parte, le virtualità umanistiche della religione non hanno spazio di concorso alla qualità del legame sociale e all’arricchimento della cultura democratica. Lo stesso ritorno della religione si accompagna al deciso privilegio del nesso tra religione e coscienza soggettiva, e ulteriormente nasconde il nesso tra religione e società.

La Chiesa non può accettare che il proprio spazio sia soltanto quello privatissimo della coscienza individuale, che il luogo del trascendente e dell’esperienza religiosa tenda ad essere identificato con la realtà dell’interiorità. Quando di fatto così accade, viene ulteriormente approfondita quella distanza della verità di Dio dalle forme della vita quotidiana e sociale, che poi fa apparire quella verità marginale e praticamente irrilevante per riferimento alle cose di questo mondo come gli impegni nella vita sociale.

La sfida per la testimonianza del cristiano non è di chiudersi in una fortezza culturale alternativa di fronte ad una società considerata come persa nel relativismo dei valori, ma di contribuire fermamente e umilmente al dibattito pubblico, misurandosi su quelle forme della cultura, che sembrano sequestrare la coscienza “privata” dalle forme “pubbliche” del vivere e del comunicare. Appunto un tale sequestro induce rappresentazioni del bene dell’uomo riduttivamente sociali, che impegnano la decisione collettiva, e non invece la libertà del singolo.

Finché persista di fatto un tale sequestro, la missione della Chiesa dell’annuncio del vangelo di Dio, e quindi dell’invito alla conversione e alla fede apparirà per un lato impertinente, per altro lato ripetitiva e superflua in quanto ripetizione dei luoghi comuni quale dignità della persona, diritti dell’uomo, pace, libertà e giustizia, tutela del creato, e simili (cf. 80s.).

A queste problematiche allude il testo di Casazza, che raccomandiamo come un buona introduzione allo *status quaestionis* della libertà religiosa e dalla laicità nelle società democratiche.

Gianni Manzone

F. CERAGIOLI, «*Il cielo aperto*» (Gv 1,51). *Analitica del riconoscimento e struttura della fede nell’intreccio di desiderio e dono*, Effatà, Torino 2012, 538 p.

È del teologo canadese Bernard Lonergan la felice espressione secondo cui la fede “è la conoscenza nata dall’amore religioso”. Lonergan tentò in

questo modo di offrire un contributo al tentativo di superamento del vecchio metodo teologico, imperante fino a poco tempo prima. La teologia fondata sui presupposti della neo-scolastica rischiava di scivolare in un razionalismo astratto che incasellava l'atto di fede dentro lo schema di un'operazione intellettuale, quasi separata dalla totalità della persona e della sua vicenda storica; la fede, invece, non è una fredda verità "da capire, conoscere e credere" in modo indipendente dall'esperienza dell'essersi innamorati. Senza amore non vi è conoscenza e l'amore ha origine fondante in una *relazione*. Questa premessa può introdurre il teologo e il lettore nell'approfondimento di un contributo interessante e originale che intende esplorare la qualità teologica della fede proprio nella prospettiva della relazione, di cui autore è Ferruccio Ceragioli. Fisico prima che teologo, Ceragioli è presbitero della diocesi di Torino e insegna teologia fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. È proprio inserendosi nel solco della scuola teologica milanese che egli ha sviluppato una feconda ricerca sotto la guida di Pierangelo Sequeri, attraverso la tesi dottorale in teologia che qui presentiamo.

La pretesa dell'opera, come si intuisce soprattutto dal sottotitolo, non è di poco conto e si situa nel percorso della teologia del Novecento, attenta a recuperare la dimensione relazionale, antropologica e storica della fede senza esserne una semplice ripetizione ma, anzi, offrendoci un approfondimento e uno spaccato critico personale.

La parola-chiave di tutta la ricerca è *riconoscimento*, parola che evoca immagini e situazioni del Vangelo e della stessa azione di Gesù ed esprime, contemporaneamente, l'evento che accade ogni volta in cui l'uomo vive una relazione umana fondamentale: *riconoscere ed essere riconosciuti* appartiene alla struttura stessa dell'essere uomo, al suo desiderio fondamentale ascrivibile alla ricerca di un compimento della propria libertà e della propria vita. La domanda che sembra attraversare l'opera non si discosta dall'impianto teologico di molte figure del Novecento, tra cui certamente Rahner, pur essendo poi sviluppata in modo diverso: è possibile che la struttura relazionale dell'essere umano in cui è insito il desiderio del riconoscimento sia in qualche modo legata e collegata alla struttura dell'atto di fede dal momento che essa è l'accadere di una relazione di riconoscimento tra Dio e l'uomo? L'Autore non si mostra né ingenuo e né sprovveduto nell'intravedere, sin dalle prime pagine, il rischio che due piani diversi vengano qui indebitamente sovrapposti e che l'alterità e la trascendenza di Dio venga quasi ridotta dentro un orizzonte esclusivamente antropologico; tuttavia, egli riflette sul cambiamento di paradigma degli ultimi anni, ad opera soprattutto del Vaticano II, per cui quando diciamo rivelazione, osiamo dire l'evento storico e reale di una relazione che Dio instaura per mezzo del Figlio Suo con l'uomo; in essa, è riconosciuto

nella sua libertà e originalità e, peraltro, è accompagnato verso un compimento del suo desiderio di comunione, di senso, di pienezza. La struttura della rivelazione di Dio, dunque, da cui anche la risposta della fede va interpretata in senso dialogico-relazionale, è molto simile a quella dei rapporti interumani; ogni uomo è in questo senso “estatico” e il senso profondo del suo essere e del suo vivere, gli appartiene come intimo desiderio che si realizza solo nella relazione che permette il riconoscimento: io e l’altro riconosciamo reciprocamente l’altrui libertà e ciò diventa possibilità di senso e di compimento. Più precisamente, il desiderio relazionale dell’uomo è desiderio di riconoscimento a partire dal quale l’uomo perviene alla verità di se stesso e alla propria libertà e ciò costituisce una promessa di vita buona: «il desiderio umano è allora sempre desiderio di riconoscimento, speranza e attesa che la realtà si manifesti ancora e sempre in quella stessa forma di offerta di un possibile reciproco riconoscimento che ha segnato gli esordi della coscienza stessa» (482).

Ora, l’accesso alla rivelazione di Dio in quanto relazione di riconoscimento, può avvenire non per strade esterne ed estrinseche ma, al contrario, proprio a partire dalla stessa struttura del desiderio umano; non è forse la rivelazione di Dio l’evento in cui, in Gesù di Nazareth, il cielo della trascendenza si apre nella storia mostrando il volto di un Padre che non intende essere subito passivamente ma intende instaurare una relazione di riconoscimento? E, se così è, non è forse la storia umana fatta di relazioni che tentano di battere la strada di un compimento della libertà, un preambolo alla fede nella rivelazione biblica? Insomma, il luogo della rivelazione, da questa prospettiva, non è più esterno alla persona e alla totalità dei suoi affetti e della sua vita ma, invece, è “il cielo aperto” dal di dentro dell’esperienza umana, in quanto la rivelazione è relazione di riconoscimento tra Dio e l’uomo e viene così incontro alla struttura stessa di tutte le relazioni umane, portandole a pieno compimento. Per sviluppare la sua tesi, Ceragioli avvia una ricchissima “analitica” del riconoscimento, spaziando con pertinenza e precisione sia nel campo della filosofia – da Honnet a Ricoeur – e sia mettendo in luce i diversi apporti che sull’ambito relazionale e del riconoscimento ci sono giunti, in questi ultimi decenni, dallo sviluppo delle scienze umane, dalla psicanalisi alle neuroscienze. A margine di questo ricco percorso, l’Autore analizza il percorso della teologia in riferimento al tema del riconoscimento, soffermandosi soprattutto su von Balthasar e Verweyen e fino a intrecciare, con una certa capacità sintetica, la teoria del riconoscimento con la teoria della fede: da una parte, non c’è rivelazione e salvezza senza il riconoscimento di Gesù all’interno di una relazione non esterna e non opzionale; dall’altra parte, la fede antropologica e il desiderio umano di relazione e riconoscimento costituisce il luogo privilegiato entro cui la rivelazione divina accade. Così, chiude Ceragioli, «la verità cristiana della

rivelazione e della fede potrebbe essere ben riassunta nella cifra del riconoscimento, che parla di un Dio che non vuole essere passivamente subito, ma attivamente e liberamente riconosciuto nel suo desiderio e nella sua volontà di comunione degli uomini tra di loro e di tutti gli uomini con Dio e riconosciuto proprio dall'interno di quei legami nei quali vive e pulsa il nucleo profondo ed essenziale dell'esistenza umana» (510).

Nonostante la ricchezza del percorso, il testo è lineare e, soprattutto, vanta una scrittura accessibile e comprensibile che la rende snella senza abbassarne le pretese scientifiche. Inoltre, il testo ci sembra rappresentare un nuovo e pertinente contributo di esplorazione dell'intreccio tra legami umani e rivelazione di Dio.

Francesco Cosentino

D. DONEGÀ, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*, Prefazione di J. Noriega, Cantagalli, Siena 2011, 328 p.

Con questo ampio contributo su “percezione” e “intenzionalità” in rapporto alla dimensione erotica «a prescindere dalla morale cristiana» (294), con il quale consegue, nel 2010, il dottorato in Teologia presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per gli Studi su Matrimonio e Famiglia della Pontificia Università Lateranense, il sacerdote (e poeta) don Daniele Donegà – consulente etico del Consultorio Diocesano Familiare e segretario del Vescovo di Adria-Rovigo – cerca «di riflettere e non teorizzare» (13), in un rigoroso e documentato confronto con la vivida (e più volte sottolineata) “ambiguità” della fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty, sullo «specifico della percezione erotica» (*ibidem*), per comprendere se e come questa sia «portatrice di un contributo nuovo nello studio della sessualità umana nella prospettiva dell'azione» (*ibidem*). Una sessualità, quella su cui punta risolutamente il sacerdote rodigino, né confusa con la genitalità né fruita “a piacimento” – come invece accade nella sessualità “plastica”, o “manipolabile” o inanimatamente “solipsistica” in cui la cultura contemporanea spesso si involuppa in movenze disgreganti e divergenti, suggestionanti più che suggestive, tendenti alla citata «mutazione antropologica che Giovanni Paolo II chiamava “un'antropologia alternativa”» (15) –, bensì intesa in quel costitutivo e fortemente responsabilizzante «esplicitarsi della percezione secondo un'intenzionalità» (13) che non si nega al necessario richiamo all'alterità verso cui si orienta la coscienza percettiva quando essa asseconda il processo di umanizzazione, ovvero quando integra, converge e slancia le sue energie nella salutare ed evolvente pienezza

dell'essere sé nell'altro da sé, riconoscendo il suo modello più "informante" proprio nella dialettica amorosa per la quale «non ci sono solo significati di ordine biologico, culturali, ma psichici e dunque affettivi che formano una trama integrata che orienta il corpo umano a quel mistero che è l'amore umano nell'incontro erotico con l'altro da sé» (293).

Nonostante Merleau-Ponty non abbia trattato esplicitamente i temi dell'intenzionalità erotica e dell'azione sessuale del corpo, è dall'accurato studio "analitico" «secondo il metodo semiotico» (18) dei suoi costanti riferimenti al corpo (disseminati nelle diverse opere) e alla sessualità (in particolare, quella maschile da cui viene implicata quella femminile, in *Phénoménologie de la perception*) che Donegà estrae e ordina con certissima pazienza tutti i "fili" – inerenti al corpo, al comportamento, alla percezione, alla sessualità, alla natura, alla libertà dell'azione – necessari a una discorsiva tessitura «per una comprensione del corpo nell'attuale contesto culturale» (anche avvalendosi e confrontandosi con altri studiosi del fenomenologo francese, specie per i passaggi più problematici), inserendosi così «umilmente in quest'antro della ricerca per cogliere qualcosa che il filosofo, pur non avendo detto espressamente, può aver lasciato intendere in conformità con quanto ha scritto» (15), dal momento che – come lo stesso Autore dichiara programmaticamente al lettore – «È nella linea della "soggettività incarnata e percipiente la quale incrocia il suo essere più intimo nel chiasma con mondo e con gli altri" che si sviluppa lo specifico dell'intenzionalità erotica che intendiamo affrontare in quanto non ci risulta sia stato oggetto specifico di studio. È qui che per, Merleau-Ponty, la percezione si rivela anche un'etica: "La percezione fonda anche la moralità, che non può consistere nell'adesione privata a certi valori", ma in un necessario corpo a corpo, quale condizione per passare per l'altro per poter dare rilievo e profondità a se stessi e al mondo di tutti» (*ibidem*).

L'impianto compositivo di questo sostanzioso e, concordiamo, riuscito progetto – giudicato da José Noriega, nella sua breve ma pregnante *Prefazione* «un capolavoro» (6) – si articola in due parti, a loro volta, suddivise in quattro capitoli. Nella Parte Prima, dal titolo *La percezione del corpo*, viene sviscerata con pervicace acribia (ma anche poetica sensibilità alle variegature sfumature delle sue articolazioni) la concezione fenomenologica merleau-pontiana «del corpo concreto, del corpo cioè in situazione come una realtà unica e indissociabile non concepibile astrattamente nel pensiero ma nelle sue relazioni concrete con il mondo» (293). Di siffatto "corpo" – «come realtà ambigua o enigmatica» (23), né soggetto né oggetto, secondo Merleau-Ponty, ma «soggettività o visibilità» tramite la coscienza percettiva (*ibidem*) – l'Autore tratta, nel capitolo primo, la "realtà", nel secondo, la "carne", nel terzo, la "percezione" come "luogo dei significati umani", nel quarto, il suo essere "in

relazione con il mondo”. Nella parte seconda, intitolata *L'intenzionalità del corpo sessuato* – in cui intende esaminare il «corpo come essere sessuato e di conseguenza la valenza dell'intenzionalità erotica in ordine all'agire del corpo sia in generale e sia in particolare nell'azione sessuale» (163) –, i temi del rapporto del corpo sessualmente differenziato nei confronti del suo intorno, dell'incidenza della connotazione sessuale sulla sua strutturale apertura, del desiderio, dell'istinto e della dimensione affettiva, del significato dell'atto sessuale, delle dinamiche della scelta in grado di orientare l'intenzionalità (che richiedono una riflessione sui significati di natura e di libertà) sono tutti esposti, anche qui con un costante riferimento alle fonti, nei quattro capitoli che si succedono come *La sessualità del corpo*, *L'intenzionalità erotica*, *La libertà e la natura* e, da ultimo, *L'azione del corpo*, che precede il suggello della *Conclusione generale*.

A nostro modesto avviso, il maggiore merito e la principale chiave di lettura di questo studio sull'intenzionalità erotica e sull'azione del corpo sta proprio nel coraggioso porre lo sfavillante *palpito* della natura enigmatica e ambigua della “realtà” del corpo a fondamento della sua stessa lettura; di un corpo, cioè (che si arriva a conoscere solo vivendolo), finalmente sottratto all'illusoria “stabilità” sia della meccanica sia della psicologia classica, le quali, in nome di una discutibile cristallizzazione oggettivante finalizzata al suo dominio conoscitivo (ma, di fatto, l'inconfessata premessa del suo svuotamento valoriale), ne mortificano la fiamma vitale, disconoscendone, peraltro, le individuate “originalità”, quando, invece, «il corpo non può essere un oggetto qualsiasi, è un essere chiamato al mondo per entrare in relazione con il mondo. Il corpo non è da vedere, come ci potrebbe avere abituato un certo costume contemporaneo, ma è da vivere» (25). In una società pervasa da istanze culturali le quali – dimentiche che «non basta avere un apparato genitale per assumere posizioni erotiche» (294) – esortano ad un consumo vieppiù sfrenato di una sessualità sostanzialmente autoerotica e narcisistica, disgiunta da una corporeità, al contrario, intrinsecamente e tendenzialmente percepente l'altro da sé (e perciò non decontestualizzabile da quel rapporto reciprocamente informante con l'ambiente in cui si pone), questa scelta si dimostra convincente oltre che persino compatibile con i frutti più maturi della scienza stessa, alla cui porta – e non dimentichiamolo! – pure bussa la vita, imponendole un ripensamento del posizionamento dell'“osservatore” ora esposto all'impetuosa spinta delle più recenti acquisizioni. Sotto il nome di *entanglement*, inseparabilità del sistema osservatore-osservato, possibilità che il tempo sia una variabile della quantità di informazione processata, dualità onda-particella, teorie della complessità e autoorganizzazione dei sistemi complessi (il cui grado di entropia è in una relazione inversa a quello

di apertura, e quindi di consonanza, con l'ambiente), teoria dei neuroni specchio (che sembra confermare, nella sua indagine sulla molteplicità condivisa, l'intuizione merleau-pontiana che «l'altro da sé suscita una presenza latente che il corpo percepente porta in superficie» [293]), ecc., tutte queste "novità" della scienza evidenziano come l'antinomia non sia una spiacevole conseguenza di un incidente nella conduzione logica dell'indagine scientifica, ma l'ineludibile e biologica espressione del dinamismo della coscienza umana, che si sostanzia di antitesi proprio per quella "bipolarità" del reale stesso di cui il suo cervello è il più evoluto strumento di decrittazione. Il fatto che questo percorso sia stato compiuto "a prescindere dalla morale cristiana", come già sottolineato, nulla toglie alla sua assiale presenza, che spontaneamente si presenta alla coscienza del lettore. Come poeta, oltre che come studioso, don Daniele Donegà non ha di certo ignorato la "simultaneità essenziale" e verticalizzante che proietta – nel sempre attuale arco tensivo fra scritto e oralità – il balenio delle puntiformi tracce dell'Eterno nel prosodico andamento dell'esistenza umana.

Marina Alfano

D. GIANOTTI, *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II. La teologia patristica nella Lumen gentium*, EDB, Bologna 2010, 530 p.

Die großen exegetischen Standardwerke und Bibelkommentare der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts sind streng der historisch-kritischen Methode verpflichtet, deren Legitimität die Exegeten zu Recht in den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders in der Konstitution *Dei Verbum* sehen konnten. Die katholischen Autoren konnten nun ungehindert und gleichberechtigt mit den protestantischen Exegeten forschen und publizieren. In der bibeltheologischen Aufbruchsstimmung der Nachkonzilszeit rückte so die Exegese der Kirchenväter in den Hintergrund, obwohl seit Ende des 19. Jahrhunderts die Patristik als theologisches Fach durch vielfältige Forschungen, Textfunde und neue kritische Editionen einen enormen Aufschwung genommen hatte. Mit den großen Publikationsreihen wie dem *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Wien, seit 1866), der *Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin, seit 1897), der *Bibliothek der Kirchenväter* (1. Ausgabe ab 1869) und weiteren war eine neue, wissenschaftliche Beschäftigung mit der Kirchenvätern eröffnet. Seit 1943 erschienen, ununterbrochen bis heute und mittlerweile auf über 500 Bände angewachsen, die Ausgaben der *Sources chretiennes*. Dazu kamen zahllose

Forschungsarbeiten und Monographien. Die Patristik wurde aber vor allem der historischen Theologie zugeordnet, obwohl ein Großteil dieser Literatur Schriftauslegung ist.

Das Interesse der Exegeten, konzentriert auf ihre neuen Forschungsaufgaben und Methoden, war im Blick auf die Kirchenväter gering. Deren Auslegungsmethoden galten als vorwissenschaftlich, willkürlich und unsystematisch. Das positivste Adjektiv, das sich finden ließ, war „geistliche Schriftauslegung“. So ist die Auslegung der Väter in den wissenschaftlichen Bibelkommentaren der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wenn überhaupt erwähnt, in die Wirkungsgeschichte zurückgedrängt, wo sie nicht selten als Beispiele kurioser und abenteuerlicher Schriftinterpretation erhalten muß.

Auch auf der Seite der Dogmatik bestanden nicht unerhebliche Hindernisse. Die weitgehende Beschränkung auf die scholastische Methode, eine Konzentration auf lehramtliche Texte als Quellen der Theologie – sichtbar im Siegeszug des „Denzinger“ – und nicht zuletzt eine gewisse angstvolle Lähmung als Reaktion auf die Modernismuskrise versperrten noch in den ersten Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts den Zugang zum schöpferischen Umgang mit den Vätern, den bereits Johann Adam Möhler, John Henry Newman und Matthias Joseph Scheeben gefunden hatten. Die Väter blieben in den dogmatischen Texten Ornament, sie konnten nicht, wie bei Möhler und den anderen des 19. Jahrhunderts, die Theologie mit ihrer lebendigen Sprache und dem Reichtum ihrer Bilder und Erfahrungen inspirieren und formen.

Man muß sich diese Ausgangslage, die hier nur grob und ansatzweise skizziert werden kann, vor Augen führen, um die Bedeutung der Kirchenväter in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils erfassen zu können.

Der Systematiker Daniele Gainotti hat sich dieses Themas in seiner umfassenden Studie zur patristischen Theologie in *Lumen gentium* angenommen. Das mit über 500 Seiten umfangreiche Werk, auch wenn es – anders als sein Haupttitel *I padri della Chiesa al concilio Vaticano II* verspricht – die Untersuchung nur auf die Kirchenkonstitution beschränkt, erhebt von der Anlage her den Anspruch, einen umfassenden theologiegeschichtlichen Beitrag zu leisten, der eine Wende sichtbar macht, die sich in einem der zentralen Dokumente des Vatikanum II niederschlug.

Das Werk hat drei unterschiedlich umfangreiche Teile: Teil I (19-151) bietet ein Panorama der Väterstudien bis zum Beginn Konzils; die umfangreichsten Kapitel des zweiten Hauptteils (153-357) zeichnen die Entwicklung der Kirchenkonstitution von ihren Anfängen als Schema *de Ecclesia* bis zu *Lumen gentium* nach, wobei der Blick auf die Väterfrage in den Hintergrund tritt und einer Darstellung der spannenden Entwicklungsgeschichte Platz macht. Der letzte Teil des Werkes (359-444) ist einer Interpretation und

Wertung der Väterzitate in *Lumen gentium* gewidmet. Eine knappe Schlußfolgerung (445-449), Personenverzeichnis und thematischer Index, sowie eine umfangreiche Bibliographie vervollständigen die flüssig geschriebene Untersuchung.

Der Verf. zeigt im ersten Teil überzeugend, daß es ein wirklicher Kampf war – und alles andere als selbstverständlich –, die Kirchenväter (und ebenso die Heilige Schrift) als Quellen der Theologie des Konzils zu etablieren, und nicht die Kirche selbst, reduziert auf das päpstliche Lehramt. Ein falsches Verständnis der notwendigen *novitas* der Theologie führte dazu, nicht nur die scholastische Tradition, sondern auch die Vätertheologie hinter sich zu lassen. Formal wurden die Väter in ihrer Bedeutung gewürdigt, aber sie blieben doch abstrakt („die heiligen Väter“) und traten weit hinter das Lehramt zurück, das in der Praxis der Bezüge und Zitationen mit einer doppelten Einschränkung belegt wurde als *päpstliches* Lehramt und als vornehmlich als *magisterium* nur *der vergangenen hundert Jahre* vor dem Konzil. Im Schema der theologischen Vorbereitungskommission wurde Pius XII. doppelt so oft zitiert als die gesamte Vätertradition. Gegenüber 35 patristischen Zitaten im ersten Entwurf von *de Ecclesia* stehen 159 Väterzitate in *Lumen gentium*. Die detailreichen Ausführungen des Verf. belegen, daß es dabei nicht um eine theologische Erbsenzählerei geht, sondern um eine grundlegende Weichenstellung, deren Tragweite sich Befürworter wie Skeptiker durchaus bewußt waren.

Hier berühren sich – wie oft – wirklich die Extreme: die kuriale Seite in den Vorbereitungskommissionen vertrat letztlich eine Position, die sie mit dem von ihr so gefürchteten und bekämpften Modernismus teilte: Ein letztlich unzureichendes Verständnis der Geschichte, die eben nicht geradlinig und aufstrebend neue Erkenntnisse hinzufügt und so zu einer immer größeren Perfektion gelangt. Mit der Bildung des Kanon hat die Kirche anerkannt, daß es unüberholbare Zeiten der Authentizität gibt, die den Maßstab bilden und Gewähr bieten, die Botschaft Jesu unverlierbar und unverfälscht in der Kirche zu finden. Die Praxis der Theologie hat dieses Prinzip auch auf die Väter angewandt, die zum einen durch die Verfolgungszeit, die Martyrien und die apostolische Lebensform der frühen Gemeinden, zum anderen – später – auch durch die noch ungebrochene gemeinsame Tradition zwischen Ost und West als nähere Zeugen des Ursprungsgeschehen besondere Autorität genießen.

Kard. Montini, der nachmalige Paul VI., hat bereits im Mai 1962 in der zentralen Vorbereitungskommission das Fehlen einer von den Vätern inspirierten Theologie scharf kritisiert, zu Beginn der Konzilsberatungen kamen weitere bedeutende kritische Stimmen hinzu. Hier machte sich die Negierung der Arbeiten jener schon erwähnten Theologen des 19. Jahrhunderts bemerkbar. Möhler hatte manchen als Wegbereiter des Modernismus gegolten,

so daß die Frische und Lebendigkeit seiner Ekklesiologie, die aus dem inspirierenden Kontakt mit den Vätern kam, lange wirkungslos geblieben war. Der Verf. verweist hier zu Recht auf dieselben Kritiken, die das Offenbarungsschema *De fontibus revelationis* erfuhr. Auch hier war in der Vorbereitung die Furcht eingedrungen, eine lebendige Sprache, wie sie mit den Kirchenvätern und in der Heiligen Schrift zu finden ist, würde auf Kosten der Klarheit der Lehre gehen.

In der Darstellung wird auch sichtbar, wie früh die ökumenische Dimension der Väter erkannt wurde, die gemeinsames Erbe von Ost und West sind. Vielen Konzilsvätern war aus eigenen Studien bewußt, daß hier das Vatikanum I ergänzt werden konnte, das in keiner vergleichbaren Weise auf Ergebnisse patristischer Forschungen zurückgreifen konnte wie das Zweite Vatikanum. Als interessantes Detail schildert der Verf. die patristische Prägung Johannes XXIII., der ein besonderer Verehrer Leo d. Gr. war, den er auch als Papst sehr häufig zitierte. Johannes XXIII., so kann der Verf. beisteuern, hat als Papst in einem eigenen Dankschreiben anerkennend die Arbeit der *Sources chretiennes* gewürdigt, die 1949, 1957 und 1961 drei Bände mit Predigten Leos publiziert hatten. Damit war nicht nur die wissenschaftliche Leistung der Patristik beachtet, sondern auch das Anliegen, durch kritische Editionen die Väter wieder als Stimmen hörbar zu machen, die der Kirche *heute* etwas zu sagen haben.

Die Darstellungen des Verf. gewinnen am meisten im Detail. Seine Untersuchung der Väterzitate im heftig diskutierten Kapitel III von *Lumen gentium* zeigen das überzeugend. Es geht dabei um die drei Grundfragen des Bischofsamtes, um die Apostolische Sukzession, den sakramentalen Charakter des Episkopates und die Kollegialität. In den entscheidenden Passagen des Art. 20 wird in den Anmerkungen auf Clemens von Rom, Tertullian, Irenäus, Ignatius von Antiochien und andere verwiesen, wobei die Besonderheit auftritt, daß Irenäus von Lyon als einzelner Kirchenvater namentlich im Text erwähnt wird, um mit ihm die direkte Einsetzung von Bischöfen durch die Apostel und somit die ununterbrochene Herkunft von apostolischem Amt und apostolischer Tradition zu unterstreichen. Mit Joseph Ratzinger sieht hier der Verf. zu Recht die weitreichende Bedeutung der Väterzitate, die eben nicht mehr dekorativ zu Lehrmeinungen hinzugefügt werden, sondern die Perspektive bestimmen, sogar wenden: Indem *Lumen gentium* sich in den Spuren patristischer Gedanken bewegt, kann es zu einem Verständnis der Ortskirche finden, die nicht einer abstrakten Einheit der Gesamtkirche untergeordnet ist, die vielmehr, weil in ihr wahrhaft die Kirche anwesend ist, eine wesenhafte Beziehung zur Einheit der Gesamtkirche in sich trägt. Was *Lumen gentium* 23 und später das Dokument *Communio notio* (1992) betonen werden – das analogielose Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche und ihre „gegen-

seitige Innerlichkeit“ – ist hier mit dem Denken der Kirchenväter und vom Bischof her entfaltet.

Bezüglich einer verschiedenen Konzeption der bischöflichen Kollegialität – von einem modernen spekulativen Denken des Gesamten oder von den Vätern mit ihrer ortskirchlich akzentuierten Bischofstheologie, die von da aus zur Einheit drängt – wird sich das sagen lassen, was Joseph Ratzinger in dem vom Verf. zitierten Beitrag zur Kollegialität der Bischöfe nach dem Vatikanum II vermerkt hat: „Die Akzentsetzung zwischen beiden Typen wird wohl weitgehend eine Sache der Interpretation bleiben, von der ja immer die Art der geschichtlichen Auswirkung eines Textes in hohem Maße abhängt: Die große Verantwortung der Ausleger wird hier unübersehbar deutlich“. Der vorgestellte Beitrag von Gianotti hat sich dieser Verantwortung gestellt und ermöglicht dem Leser einen klaren Blick auf ein entscheidendes Dokument des Konzils im Kontext der Theologie der Väter und ihrer Erforschung.

Achim Buckenmaier

C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 586 p.

Il volume che presentiamo costituisce un'edizione ampliata e completamente rivista in alcune parti del testo *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina credibilità* edito dalla San Paolo nel 2000 e da alcuni anni esaurito. Si tratta per certi versi non di un'opera ma dell'"opera" di Carlo Greco, per una vita docente di Teologia fondamentale e Filosofia della religione presso la PFTIM- Sez. S. Luigi. E devo dire, io che ho seguito nei miei studi le lezioni di p. Greco, che questo trattato-manuale aiuta non solo a fare chiarezza sullo statuto della teologia fondamentale ma anche articola in concreto e declina i contenuti del modello senza limitarsi ad enunciarlo.

Da sempre, nel contesto delle discipline teologiche, la fondamentale ha rappresentato il luogo della fondazione critica della fede nell'incontro e confronto con il pensiero filosofico e la cultura del tempo, confronto che si è fatto più serrato da quando la modernità illuminista ha revocato lo statuto di realtà alla rivelazione e ne ha quindi negato la plausibilità ontologica e la validità antropologica. Anche nel clima postmoderno di tramonto e revisione dell'identità della ragione, nonché di emergenza di nuovi scenari e contesti, permane – casomai ancora più avvertito e oneroso – il compito della fondazione della fede sia *ad intra* verso gli stessi credenti (l'altro dalla fede in chi crede), che *ad extra*, verso coloro che pur non essendo credenti interpellano la fede. Chi

crede avverte come necessario e consequenziale interrogarsi, ricercare, argomentare le ragioni della fede, perché la fede rimanga un atto umano che, in quanto determina il senso della vita e delle cose, non può essere una decisione arbitraria ma deve possedere dei motivi e tali da poterla legittimare, poiché se l'uomo non può esigere ragioni evidenti per credere, tuttavia «non può prescindere dalla conoscenza dei motivi sufficienti per giustificare la propria decisione di fede» (32); e dal momento che è in gioco il senso, l'accettazione di esso nella sua pretesa di validità universale esige la possibilità di fronteggiare le obiezioni della ragione critica provenienti dai contesti (le "con-testazioni" nel senso di H. Waldenfels).

Nel passato, secondo l'Autore, i modelli di giustificazione della fede sono stati tre: anzitutto l'apologetica dimostrativa neoscolastica, che nel contesto e usando gli strumenti concettuali dell'interlocutore illuminista mirava ad una vera e propria *demonstratio* della verità della religione cristiana e della Chiesa cattolica per sottrarla all'isolamento fideistico; poi l'idea dell'autofondazione della fede che da Barth (e direi fino a Balthasar, autore non citato da Greco su questo punto) fa della fede l'unica garanzia dell'evento della rivelazione la quale a sua volta fonda la fede, con il rischio di un circolo vizioso che conduce «a un fideismo e soggettivismo inaccettabili per la stessa decisione del credere e che rendono di fatto incomunicabile la stessa rivelazione» (35). Infine la giustificazione della fede, ovvero la legittimazione ricorrendo a un elemento estrinseco alla fede, cioè il religioso in chiave sia etica che metafisica. Nel presente, la teologia fondamentale si propone anzitutto come una riflessione che sgorga dall'orizzonte di senso costituito dalla rivelazione allo scopo di esplicitare tale senso rendendolo intellegibile e credibile a partire dai contenuti della fede. L'evidenza della rivelazione che rende possibile l'atto di fede deve valere anche per la ragione critica, pena il rischio di arbitrarismo e irrazionalismo che inevitabilmente privano di universalità e definitività la rivelazione e il senso che essa trasmette all'uomo. Lungi dal poter dire che la rivelazione è razionalmente vincolante, la teologia deve mostrare che è giustificata razionalmente, «cioè che l'esperienza di fede è fondamentalmente affidabile, rimuovendo per quanto possibile le obiezioni sollevate contro tale affidabilità e in positivo esplicitandone le ragioni e lo specifico *logos*» (39). Si tratta, in definitiva, di mostrare l'intrinseca ragionevolezza della rivelazione divina indagandone ed esplicitandone le condizioni di possibilità e la fondatezza conseguente dell'adesione di fede, il che accade trasformando, come scriveva Seckler, la certezza vissuta della coscienza credente (*Gewissengewissheit*) in certezza della conoscenza (*Wissengewissheit*) fondata in maniera scientifica. Abbiamo così i due momenti della teologia fondamentale. Se essa è innanzitutto chiamata a individuare e giustificare il fondamento della fede, nel mo-

mento fondante-fondativo accerterà con metodo fenomenologico-ermeneutico l'evento della rivelazione, la sua natura, essenza, soggetto, contenuto e scopo mediante un'“ermeneutica delle origini”. In secondo luogo, nel momento apologetico, seguendo un metodo critico-veritativo, mirerà all'elaborazione di una “ermeneutica della rilevanza” che fondi la credibilità, cioè individui gli elementi che rendono ragionevole l'assenso di fede, e medi credibilmente la sua verità nel contesto storicamente circoscritto, ermeneuticamente dato, dell'autocomprensione dell'uomo.

Alla luce di questa idea di teologia fondamentale prende forma il volume con le sue due parti. Nella prima parte (“Fenomenologia ed ermeneutica della rivelazione”) si intende cogliere l'essenza della Rivelazione nelle fonti bibliche, nella storia e nel magistero della chiesa. Abbiamo così il rinvenimento della nozione biblica di Rivelazione nell'AT mediante un approccio filologico e fenomenologico per individuare l'esperienza biblica della manifestazione di Dio nella creazione, nella storia (l'esperienza del Sinai e dell'alleanza), nella parola profetica, nella dialettica nome-nomi di Dio. Segue poi la sezione sulla Rivelazione nel NT, ovvero la cristologia fondamentale, dal momento che se la struttura sacramentale (evento e parola) costituisce anche per il NT la struttura formale dell'evento rivelativo, esso, tuttavia, ha come centro unificante Gesù di Nazaret (cf. il Prologo di *Eb*). La determinazione dell'identità di Gesù avviene ripercorrendo tematiche quali il profeta escatologico, il regno di Dio e i suoi segni (di misericordia e di potenza), ovvero la questione dei miracoli. Il capitolo su Gesù Cristo rivelatore del Padre nel Vangelo di Giovanni (cf. 182-191) introduce ai capitoli sul mistero pasquale: la morte di Gesù, l'esperienza dell'abbandono, la crisi della sequela, la risurrezione (linguaggio, tradizione formulare, racconti evangelici, apparizioni pasquali). In questa parte si sente il debito verso gli studi di R. Penna e soprattutto verso W. Kasper il cui *Gesù il Cristo* è molto presente, talvolta ripreso alla lettera senza che le sue parole siano virgolettate (a mo' di esempio: 164 [113], 205-206 [169], 216 [206], 227 [208]). Si passa poi ad esaminare la rivelazione nella storia analizzando i due momenti della riflessione magisteriale sulla Rivelazione: la *Dei Filius* e il cap. I della *Dei Verbum* sul quale – e sulla Rivelazione in generale (dallo schema *De fontibus* al testo finale) – si poteva spendere qualche parola in più.

Segue poi la parte più “delicata” ed onerosa, quella relativa al momento apologetico, la legittimazione critica (credibilità) della Rivelazione, cioè che cosa determina sul piano conoscitivo l'adesione di fede, quale sia la modalità della sua certezza e come essa sia rilevante per l'uomo di oggi. In un primo momento si cerca la legittimazione della Rivelazione di fronte alle istanze della ragione filosofica che s'interroga sulle condizioni di possibilità ontologica e di

conoscibilità della rivelazione di Dio a partire dal suo accadimento. Le pagine dedicate alle istanze della ragione critica si aprono con un capitolo fondamentale sullo statuto ontologico della rivelazione (cf. 313-323). Il superamento delle aporie legate all'idea stessa di Rivelazione (come può il trascendente rivelarsi senza cessare di essere tale perdendo nell'immanenza alterità e trascendenza o risolvendo la finitezza dell'immanente nell'infinito trascendente senza la possibilità che ognuno resti se stesso e possa entrare in una relazione reale con l'altro) avviene mediante l'affermazione di Dio come essere in sé autodifferenziato e relazionale; solo la realtà trinitaria di Dio, la cui identità la relazione traduce e rivela come amore (cf. 1Gv 4, 8.16), cioè solo l'alterità in Dio e l'essere relazione rendono possibile la posizione dell'evento creatore *ex nihilo*, l'apertura di Dio verso l'altro da Dio non come Dio, ovvero il finito. Accanto all'orizzonte trinitario, l'idea della rivelazione simbolicamente mediata, poiché se Dio in quanto tale apparisse in modo immediato o perderebbe se stesso – riducendosi a semplice fenomeno del mondo – o annullerebbe il mondo; la struttura simbolica della rivelazione raggiunge il suo vertice nel mistero dell'incarnazione. Proprio la non assunzione dell'orizzonte trinitario diventa la ragione di riduttivismi teologici che mirano a negare la possibilità di una rivelazione di Dio nella storia (cf. il cap. XXIII), come nel caso di Torres Queiruga che considera l'evento della risurrezione l'esempio di un "deismo interventista", mentre invece la rivelazione andrebbe colta solo dal punto di vista dell'uomo come captazione di quello che Dio sta tentando di dirci attraverso la creazione (cf. 368-375). Dallo statuto ontologico si passa allo statuto epistemologico della rivelazione, ovvero la sua conoscibilità da parte dell'uomo, ed anche qui riemerge la necessità di pensare la conoscenza della rivelazione come conoscenza simbolica (cf. 330-338). Accertata la possibilità ontologica ed epistemologica della rivelazione (essere e conoscibilità) il cap. XXII tematizza l'agire di Dio nel mondo e la rivelazione nella creazione confrontandosi con la visione scientifica e la problematica dei miracoli riprendendo le posizioni di Kasper (a pp. 352-353 ci sono brani delle pp. 120-121 di *Gesù il Cristo* senza rimando in nota). Il confronto con le istanze della ragione storica occupa i cap. XXIII-XXVII. In particolare viene ripresa la questione della storicità della Rivelazione a partire e, soprattutto, oltre l'impianto dell'apologetica moderna che ha avuto un approccio inadeguato all'evento Cristo limitandosi alla considerazione di quei *signa certissima* attestanti la sua missione divina e la verità della sua dottrina (miracoli, profezie) e smarrendo un approccio adeguato alla realtà di Gesù di Nazaret. Viene così ripercorsa la ricerca sul Gesù storico nelle sue tappe ma soprattutto si cerca di legittimare l'evento centrale e fondatore della fede cristiana, la risurrezione, mostrando la sua storicità come pure il suo carattere singolare di evento senza analoghi, metastorico con valenza storica. Al testimone e alla testimonianza (la mediazione

testimoniale) è dedicato il cap. XXV, mentre il cap. XXVI ripercorre i diversi modelli teologici che hanno cercato di dire il significato universale dell'evento storico di Gesù Cristo (cf. 425-454). La riflessione sul rapporto tra particolarità e universalità della rivelazione cristologica occupa il cap. XXVII che conclude la sessione dedicata al confronto con le istanze della ragione storica.

L'orizzonte si apre ad un confronto con la ragione etico-pratica a partire dall'assunto che lo scopo della Rivelazione è la redenzione-liberazione dal male e dalla morte nella storia e nella carne degli uomini. In questo senso, la teologia fondamentale è chiamata a mostrare la credibilità della fede cristiana anche di fronte alla realtà del male e nel paragone con le altre proposte salvifiche che provengono dalle religioni. A ciò sono dedicati gli ampi e ben documentati capp. XXVIII e XXIX (cf. 479-529). L'autore sin dall'inizio dichiarava che tra le problematiche suscitate dalla congiuntura epocale postmoderna, di cui la teologia fondamentale deve tener conto nel rendere ragione della fede – come occasione e come sfida –, vi è anche la drammatica povertà mondiale la quale mentre stimola la teologia a un'ermeneutica pratica del messaggio cristiano, l'aiuta a «riscoprire l'intrinseca forza evangelizzatrice e trasformatrice della carità, e al tempo stesso a misurare nel confronto concreto con le situazioni di disumanità il significato e la verità della salvezza annunciata dalla fede cristiana» (30). Su questo punto così importante ci saremmo aspettati qualche approfondimento in più in sede di seconda parte. Una sezione sul pluralismo religioso e la questione della verità, altro elemento contestuale nella contemporaneità, chiude il volume.

Tra i tanti manuali di teologia fondamentale questo di C. Greco con le sue oltre 580 pagine si raccomanda per la completezza delle analisi, l'ampiezza speculativa della riflessione e una trattazione considerevole di quell'ambito della credibilità che, o rimane talvolta in ombra, oppure è ridotto entro modelli particolari che la "sacrificano", non riuscendo a far emergere la specificità della teologia fondamentale, chiamata a dire in concreto, nei contesti ermeneuticamente situati e storicamente dati, le ragioni della fede. Pertanto la lettura del testo è raccomandata, come pure il suo utilizzo nelle istituzioni teologiche.

Antonio Sabetta

W. G. JEANROND, *Teologia dell'amore*, Queriniana, Brescia 2012, 317 p.

Pregio della nostra editoria cristiana è di tradurre molte opere da lingue straniere. Così, la celebre "Biblioteca di teologia contemporanea" della Queriniana ha deciso di proporre una versione del lavoro del professor Jeanrond,

attualmente docente a Glasgow e Oxford. «Trattare l'amore come prassi [...] nella direzione di una comprensione sfaccettata di questo fenomeno misterioso e dinamico nella nostra vita – della sua natura, storia, sviluppo e potenzialità» (14), pur senza pretendere all'esaustività, è di per sé una grossa sfida, che immancabilmente suscita ammirazione, ma anche talune perplessità.

Il volume è meritorio per vari motivi: innanzitutto è apprezzabile il tentativo di proporre una riflessione di tipo storico-ermeneutico sul cuore stesso della nostra fede: l'amore. Esso ha pure il pregio di offrire un notevole spaccato di teologia dell'amore nella storia cristiana. Apprezzabile ugualmente l'intenzione di fondo che soggiace a tutto il testo: ricomporre l'unità tra *eros* e *agape*, tra amore divino e amore umano, proponendo così un approccio «olistico all'amore» (265).

Dopo un capitolo introduttorio e programmatico, l'opera si struttura sostanzialmente in due parti: ad un peculiare percorso biblico e storico (capp. II-VI), segue una proposta di riflessione personale (capp. VII-IX).

Il cap. I rintraccia i principali "orizzonti dell'amore". È necessario riconoscere il peso specifico del carattere storico, sociale, incarnato, sessuato, erotico e inter-relato dell'amore. Insomma, l'amore va considerato come una realtà del tutto complessa, insieme emozionale, affettiva, relazionale e volitiva. Lo scopo dichiarato del volume è allora quello di «riflettere sul potenziale dell'amore dall'interno di un orizzonte teologico» (33).

Dedicato ai fondamenti biblici, il cap. II sottolinea la centralità (cf. lo *Shemà Israel*) e la poliedricità dell'amore (cf. l'eroticismo del *Cantico dei cantici*). L'Autore distingue (fino alla contrapposizione) la visione giovannea e quella lucano-paolina: la prima più ecclesiocentrica ed esclusivista, la seconda più aperta ed universale. Tra le sfide reperite da J. menzioniamo la critica alla tendenza alla "spiritualizzazione radicale dell'amore" e la questione della "adeguatezza" della risposta umana al dono divino dell'amore che è di per sé «creativo, incarnato, erotico, fedele, rispettoso ed eterno» (55).

I capitoli centrali del libro percorrono una storia della teologia dell'amore in cui si verifica un progressivo estraniarsi tra amore cristiano e amore umano, tra *agape* e *eros*. S. Agostino – riletto alla luce della tesi di H. Arendt – è il capofila di questa concezione (cap. III) e sarà seguito dai protestanti Kierkegaard, Nygren, Barth e Jüngel (cap. V *L'amore come agape*). È invece con autori quali Bernardo e Tommaso, ma anche con l'amore cortese del XII e XIII sec., le mistiche beghine e Hadewjich che la dimensione umana soggettuale/sponsale ed "erotica" tende a riaffermarsi con la riscoperta del "soggetto che ama" (cap. IV). La figura di Lutero è ambivalente: egli ha il merito di "de-monasticizzare" l'amore, ma determinandolo solo cristologicamente egli ne fa «una prerogativa cristiana» (116). Al Riformatore, come ai suoi epigoni

succitati, Jeanrond rimprovera di pensare che «l'amore umano non è nulla se non gode dell'azione redentrice di Dio» (151).

Gli autori moderni che più trovano grazia agli occhi del nostro Autore sono: P. Tillich, K. Rahner, V. Brümmer, J.-L. Marion e il Benedetto XVI della *Deus caritas est*. Ben diversi tra loro, questi pensatori hanno in comune di aver cercato di integrare “amore e desiderio”, amore di Dio e del prossimo, dimensione spirituale e corporea in un orizzonte personalistico (cap. VI).

I capp. VII e VIII, *Le istituzioni dell'amore* e *La politica dell'amore*, vanno letti in continuità; essi mirano a dilatare l'orizzonte oltre il sentimento e la relazione individuale dell'amore per coglierne la dimensione istituzionale e sociale. Si può “apprendere” ad amare, specie nella primordiale istituzione che è la famiglia e il matrimonio cristiano (191ss). Da parte sua la castità, senza essere sovraesaltata come lo fu talora nella storia cristiana, né tantomeno letta in senso spiritualistico e sessuofobo, ma come “virtù dell'amore”, giova grandemente alla conoscenza di sé e alla verifica della profondità del proprio amore (218ss).

Il cap. VIII tratta dell'amicizia (cf. Aelredo) – «forma di amore che si trova nel punto di incontro tra la sfera personale e quella più ampia» (235) – e della Chiesa come strumento di «rinnovamento di questo mondo nell'amore» (236) per poi incentrarsi sulla sfida attuale della globalizzazione. Quest'ultima è l'orizzonte di vari movimenti (ecumenismo, dialogo interreligioso, femminismo, pacifismo, ecologismo, cooperazione politica e didattica) che di fatto invocano un *ethos* globale (Küng-Kuschel) che orienti il pianeta verso una “comunità di amore”. Tale prospettiva va interpretata cristianamente nella “dialettica di escatologia ed ecclesiologia”, ossia tenendo presente che trasformazione del mondo vi sarà solo in forza di una salda spiritualità veicolata da concrete comunità cristiane capaci di promuovere l'amore come prassi «transitiva, trascendente e trasformativa» (253) nella consapevolezza della perenne ulteriorità del Regno rispetto alla chiesa. Anima di siffatta comunità sarà l'amore come “carità globale”, ossia la solidarietà che sa coordinare amore e giustizia (cf. 256ss).

Il cap. IX propone alcune riflessioni conclusive. Tutto muove dall'asserto biblico del “Dio è amore” dal quale si desume un invito a congedarsi da prospettive “amartiocentriche”. Secondo il nostro Autore, tra amore divino e amore umano va segnalata una certa irriducibilità. L'amore è prassi creativa e riconciliante che richiede pure «riflessione critica e auto-critica, saggezza e discernimento» (268). La sequela di Cristo non deve puntare tanto ad una improbabile replica del suo modello quanto ad un lasciarsi coinvolgere nella dinamica da lui proposta: «che l'*ego* umano si arrenda all'amore. Così che l'io possa emergere e crescere nella prassi relazionale e creativa dell'amore»

(269). In questo consiste la “salvezza”: partecipare «al progetto divino della creazione e della nuova creazione» (270). Il libro si chiude con alcune riflessioni sulla *sessualità* che non va né demonizzata né idolatrata, sul *perdono*, incluso nella dimensione trasformativa e riabilitante dell’amore, sulla «sfide contemporanee alla prassi dell’amore» (278) legate all’emergere di una società mediatica, frammentata e “liquida”, in cui il singolo (spesso privo di “comunità di sostegno”) deve fare i conti con l’implosione delle strutture che ordinavano l’amore e un ambiente che favorisce le passioni amorose tanto sentimentamente idoltrate quanto alienanti ed illusorie. A fronte di tutte queste sfide resta l’affermazione dell’amore come prassi e potere trasformante che esige una sincera, coraggiosa e sempre crescente apertura all’altro.

Come accennato, il libro ci pare meritorio, ma anche per alcuni versi lacunoso. Tanto il progetto è ambizioso, altrettanto esso si presta a (legittime) critiche. Le carenze le scorgiamo soprattutto dal punto di vista euristico. La ricerca biblica è senz’altro troppo rapida: l’ermeneutica (“del sospetto”) messa in campo fa del tutto l’economia della croce e del mistero pasquale; non ci si riferisce ai classici lavori di Ceslas Spicq sull’agape; una presentazione più ampia e completa dei dati neotestamentari avrebbe fatto emergere le tre dimensioni dell’agape come grazia (gratuità, iniziativa, universalità), passione (kenosi, pazienza, perdono) e comunione (gioia della reciprocità). Notiamo che in ognuno di questi ambiti dimensione oblativa e unitiva, agapica ed erotica, si compenetrano. Pure l’approfondimento storico è lungi dall’essere equilibrato tra Oriente e Occidente, dando quasi ogni monopolio a quest’ultima area geografica (cf. il ricorso a B. Brady). Deploriamo la quasi totale assenza di riferimenti ai Padri greci. Non si richiama né l’Origene dell’*In Canticum* né il Massimo il Confessore delle *Centurie*. Ma è soprattutto Dionigi lo pseudo areopagita (cui si accenna sfuggevolmente a pp. 27 e 108), che avrebbe dovuto essere convocato in merito all’integrazione tra eros e agape (cf. *Div. Nomin.* IV, 12). Anche molta importante letteratura moderna non compare nella pur ovviamente ampia bibliografia (283-301). Fa specie, per esempio, che non sia neppure menzionato il capolavoro filosofico-teologico di D. von Hildebrand (*L’essenza dell’amore*, 1971) o l’autentico gioiello-testamento di sintesi spirituale di Ch. Lubich (*L’arte di amare*, 2005). Per quanto riguarda corpo, sessualità e famiglia non capiamo come uno scrittore cattolico possa omettere di riferirsi al magistero proposto da Giovanni Paolo II. Sempre nel merito, autori cristiani come O. Florant (*Ne gâchez pas votre plaisir, il est sacré*, 2006) e F. Hadjadj (*La profondeur des sexes*, 2008) sarebbero ben più proficui rispetto ai discutibili Th. Laqueur e M. Mc Cord Adams cui si rifà il nostro autore (con notevoli e inopportune aperture alle teorie del *gender* e all’auto-erotismo, cf. pp. 22, 29, 242, 273ss). Circa il cap. IX meriterebbe di essere valutata pure

la pluriennale ricerca condotta sul tema del perdono di Lytta Basset (cf. p.e. *Au delà du pardon*, 2006). Va altresì sottolineato che il libro, dato alle stampe nel settembre 2009, non ha potuto integrare nella sezione dedicata alla sfida etico-politica della globalizzazione l'apporto della *Caritas in veritate*; eppure riferimenti all'ideale cattolico di una "civiltà dell'amore" andava per lo meno ricordato (cf. Paolo VI e la conclusione del *Compendio della dottrina sociale della chiesa*, 2004).

A queste mancanze bibliografiche si aggiunge a nostro parere un certo rischio di confusione dei piani che può indurre a talune ambiguità. È vero che l'amore è *in primis* un «dono universale di Dio all'umanità» (cf. p.e. p. 117). È anche vero che l'amore è un inalienabile costitutivo dell'umano e quindi apprezzabile come tale e che *eros* e *agape* vanno assolutamente riconciliati (si veda in proposito il libretto di R. Cantalamessa, *Eros e agape*, 2011). Sorge nondimeno spontanea la domanda: è lecito contestare la distinzione classica tra amore umano e amore cristiano? Non si rischia in questo affanno olistico di giungere ad uno scompiglio degli ordini che non fa giustizia né del virus di cui *eros* è malato (cf. *Deus caritas est*, 4), né della novità portata dall'effusione nei nostri cuori dallo Spirito santo (cf. *Rm* 5,5)? Insomma, ci pare che il testo difetti in senso antropologico e pneumatologico: manca una profonda disanima delle conseguenze del peccato così come della rilevanza psicologica ed etica dell'opera della grazia. In una teologia dell'amore davvero fedele all'insieme del *depositum fidei* gli apporti di Agostino, Lutero e degli autori indicati nel cap. V rimangono, a parer nostro, preziosi e irrinunciabili. In definitiva, in questo utile libro ci pare mancare una solida riflessione circa il nesso tra fede e amore. A questo riguardo sarà utile rileggere l'ultimo "Messaggio di Quaresima" di Benedetto XVI, *Credere nella carità suscita carità*.

Carlo Lorenzo Rossetti

P. O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia*, EDUSC, Roma 2012, 418 p.

La categoria e la parola speranza riassumono – come dice lo stesso titolo – l'orizzonte nel quale si declina il trattato di escatologia del prof. O'Callaghan; non solo la presentazione dei principali elementi dell'escatologia, il contenuto o oggetto della speranza, ma anche, cosa più interessante, "lo stimolo della speranza" nella vita presente, quella speranza capace di dare forma all'esperienza umana. Sei le caratteristiche salienti del testo come le indica l'Autore. Anzitutto, le fondamenta cristologiche di tutta l'escatologia; dal mo-

mento che Cristo è la nostra speranza, l'escatologia è totalmente condizionata dalla cristologia. In secondo luogo, l'aspetto pneumatologico, in quanto lo Spirito è la forza che aleggia dietro la speranza. In terzo luogo, la speranza costituisce la chiave epistemologica, l'ermeneutica per cogliere il significato delle affermazioni escatologiche. Ulteriore aspetto è la dimensione antropologica: il destino dell'uomo, della sua corporeità come della sua identità. Infine due elementi: l'essenzialità del messaggio dell'intero NT, in quanto necessario per conoscere il contenuto della promessa divina, e l'attenzione particolare a Tommaso d'Aquino per il quale il "fine ultimo" determina tutti gli aspetti della vita, antropologica ed etica.

La prima parte del trattato s'intitola *La dinamica della speranza* e nell'unico capitolo che lo costituisce si analizza la speranza, il suo significato filosofico, il suo essere virtù teologale e l'incorruttibilità dell'anima umana come base antropologica per qualunque discorso concernente un'oltre la storia. Nella seconda parte (capp. II-VII), la più consistente, sono considerati i differenti aspetti dell'oggetto della speranza cristiana, quei contenuti (*eschata*) che derivano dalla persona di Cristo (*Eschatos*) il quale viene alla fine della storia (*Parousia*) per giudicare l'umanità. Il cap. II si concentra proprio sulla *Parousia*, la verità del Signore Gesù nella gloria, mentre il cap. III riflette sulla risurrezione dei morti. Nel cap. IV si considera l'opera di distruzione, purificazione e rinnovamento del cosmo materiale (nuova creazione) che è implicata nel ritorno di Gesù Cristo nella gloria. Accanto alla nuova creazione il giudizio dell'intera umanità da parte del Signore (giudizio finale) che segue il giudizio particolare che avviene al momento della morte. Ad un'analisi di entrambi i giudizi è dedicato il cap. V. L'esito del giudizio finale è costituito dalla vita eterna o dall'eterna perdizione. Sulla vita eterna, la visione in Dio, il ruolo della libertà e quello mediatore di Cristo e dello Spirito nella vita eterna riflette il cap. VI.

In quanto la fede cristiana crede in un Dio «che ha creato gli uomini in modo tale che essi siano *capaci* di perdere liberamente il premio della comunione da Lui promesso a coloro che sono fedeli, e che lo facciano in piena consapevolezza, in modo responsabile e irrevocabile, così che la loro alienazione da Dio diventi insuperabile» (239), essa compendia l'idea che i peccatori impenitenti saranno condannati per sempre. In un certo senso questa possibilità è un correlato necessario della libertà dell'uomo e dell'ordine morale nella creazione per cui non è indifferente compiere il bene o il male. A questi aspetti è dedicato il cap. VII che conclude la seconda parte. Il cap. VIII – l'unico della terza parte – ricentra la domanda circa il quando della *parousia* sulla questione della presenza vivificante della *parousia* nella vita attuale, nella storia, come stimolo che la speranza porta nel mondo, e lo fa focalizzandosi sul tema del regno di Dio, i suoi segni, la sua dialettica di "già e non ancora".

La quarta parte (*Perfezionando e purificando la speranza cristiana*) inizia con un capitolo sulla morte, fine del pellegrinaggio umano: l'universalità e "necessità" della morte nell'orizzonte della finitezza, la relazione tra morte e peccato (se e in che senso la morte può essere considerata manifestazione esteriore della peccaminosità umana), soprattutto l'inserzione della morte nell'orizzonte della Pasqua di Cristo. Se la morte è «la fine dei tempi di prova che Dio ha offerto agli uomini» (333), occorre trattare anche del giudizio, della "retribuzione totale" dopo la morte e del giudizio particolare che ha luogo proprio dopo la morte e rende possibile la retribuzione piena. La trattazione del purgatorio e dell'"escatologia intermedia" conclude la quarta parte. L'ultimo capitolo del trattato riflette sul ruolo dell'escatologia nell'universo teologico, in dialogo con ecclesiologia, vita sacramentale, antropologia, etica, spiritualità.

Il volume è notevole per le analisi e i riferimenti ed aiuta ad avere una visione complessiva e unitaria dell'escatologia sotto la luce cristologica nella prospettiva della categoria di speranza, così caduta in discredito nel mondo postmoderno in cui la riduzione del tempo al solo "presente del presente" priva spesso di valore ogni prospettiva futura e nega un oltre dentro la storia e al di là della storia, a meno che, almeno per l'al di là della storia, non si sacrifichi la libertà e la sopravvivenza del singolo chiamato a rispondere dinanzi al giudizio di Dio.

Antonio Sabetta

PIERRE LOMBARD, *Les quatre livres des Sentences. Deuxième livre. Introduction, traduction, notes et table de Marc Ozilou*, Cerf, Paris 2013, 507 p.

L'opera *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae* (nota anche come *Sententiae*) è stato il manuale di teologia in uso in tutte le università europee dal sec. XII al sec. XVI ed ha avuto un ruolo fondamentale nella teologia medievale. Il volume che presentiamo, e che fa seguito al precedente già recensito (cf. *Lateranum* 78 [2012] 705-708), delle 182 distinzioni e 933 capitoli dei quattro libri delle *Sentenze* raccoglie le 44 distinzioni e i 269 capitoli che costituiscono il secondo libro. Il contenuto di tale II libro ci viene detto direttamente dal prologo, molto più breve rispetto a quello del I libro: «ciò che si rapporta alla conoscenza del mistero dell'unità e della trinità divina è stato, sebbene parzialmente, esaminato. Per quanto potevamo l'abbiamo esposto con cura. Veniamo adesso alla considerazione delle creature». Abbiamo così la prima parte del libro che mette a tema la creazione (dist. I-XX):

il principio creatore, gli angeli, l'opera dei sei giorni e il settimo giorno, infine la creazione dell'uomo (dell'anima, della donna, statuto del primo uomo ecc.). Si passa poi a trattare, nella seconda parte, della tentazione, che non è il peccato ed è prima del peccato, quindi il diavolo, il primo peccato ecc. (dist. XXI-XXIII). Le distinzioni XXIV-XXIX (terza parte) mettono a tema la grazia in rapporto al libero arbitrio, la volontà, la virtù, le eresie, l'uomo prima del peccato. Segue poi la quarta ed ultima parte dedicata al peccato originale (dist. XXX-XXXIII) e attuale (dist. XXXIV-LXIV).

Quanto alla struttura esteriore del II libro, come scrive il curatore, occorre tenere conto delle persone con cui il Lombardo è in dialogo e del lavoro che ne deriva. Si tratta di una sorta di dialogo teologico i cui attori sono il lettore, a cui il maestro si rivolge, i Padri della Chiesa, le cui testimonianze egli raccoglie ed espone, i dottori, tra i quali i dottori santi e quelli scolastici, quindi i saggi, gli scrittori, gli eretici, i giudei e i pagani. Nella redazione di questo dialogo con più soggetti, il maestro può disporre: della Scrittura, delle autorità, che sono "testimonianza e ragioni", della nostra ragione (per considerare, valutare, giudicare), dell'opinione (da confutare o da rafforzare). A sua volta, il maestro nel suo lavoro deve riconoscere l'autorità della verità (la verità è il nome di Gesù), della chiesa (le cui sentenze e fede sono da far proprie), della fede cattolica, quella della Chiesa, dei misteri (che chiedono rispetto). Al maestro il compito di elaborare la sentenza tramite il paragone delle posizioni, la dimostrazione e l'interpretazione.

Circa la questione se Lombardo citi direttamente le opere o si serva di intermediari, occorre ribadire che sono numerosi i testi – glosse, florilegi, sentenze, somme – che si collocano tra lui e i Padri, non ultime quelle glosse (sulle lettere di Paolo e sui Salmi) per la realizzazione delle quali lui stesso aveva lavorato fino al 1159. Anselmo di Laon, Gilberto di Poitiers e la *Glossa ordinaria* sono le fonti principali attraverso cui ha accesso ad altre autorità teologiche. Sempre tra gli intermediari con i testi dei Padri sono da ricordare tra i principali la glossa di Strabone, gli scritti di Abelardo e Ugo di san Vittore, il Decreto di Graziano, oltre a Floro di Lione e Prospero d'Aquitania che mediano Agostino il quale, con circa mille riferimenti, rimane il Padre più citato dal Lombardo.

Dal punto di vista critico il testo segue da vicino l'edizione del 1971 in due volumi di Grottaferrata, preparata al fine di avere un testo adeguato per comprendere correttamente il commento alle *Sentenze* redatto da Bonaventura. Come spiega il curatore Ozilou, l'edizione si sforza di riprodurre non solo il testo autentico del Lombardo ma ugualmente le stratificazioni dell'opera come le conosciamo oggi. In particolare sono integrate nei capitoli le rubriche che servivano a riassumere il contenuto da sviluppare in uno o più paragrafi,

sia quelle corrispondenti alla redazione e a una prima lettura delle *Sentenze*, sai quelle relative alla lettura e all'insegnamento delle *Sentenze* che Lombardo riprese nel 1157-1158, aggiungendo nel testo nuove autorità patristiche. Tutti questi stadi redazionali sono opportunamente indicati con caratteri tipografici diversi.

Attendiamo gli altri due volumi con i quali sarà offerta la prima traduzione integrale francese delle *Sentenze*.

Antonio Sabetta

L. PRETTO - M. STEFANI MANTOVANELLI, *Maria di Nazareth. La vergine dei vangeli nella visione di Dante, nella sensibilità dei poeti e nell'intuizione degli artisti*, Mazziana, Verona 2011, 320 p.

È uscito per i tipi della casa editrice Mazziana un elegante volume interamente dedicato a Maria, ad opera di Luigi Pretto, docente di letteratura italiana, e di Marina Stefani Mantovanelli, studiosa di storia dell'arte, volume che va così ad aggiungersi alla sterminata letteratura dedicata alla Vergine. Ma il sottotitolo, *La Vergine dei Vangeli, nella visione di Dante, nella sensibilità dei poeti e nell'intuizione degli artisti*, ne connota molto bene gli intenti. Lo scopo degli autori non è tanto trovare le ragioni della fede in Maria, ma quello di mettere in evidenza quanto quest'umile donna di Nazareth abbia inciso nella storia della cultura universale. Si tratta, quindi, di un viaggio nel tempo, attraverso i testi della letteratura, non solo italiana, dedicata a Maria, e le opere iconografiche, siano quadri, affreschi, opere marmoree e in bronzo, che hanno come protagonista la Vergine di Nazareth. Gli autori muovono rigorosamente dai vangeli, dal momento pregnante dell'annuncio di Gabriele al devastante e tormentoso culmine ai piedi della croce, creando delle monografie monotematiche d'interesse notevole.

La prima è dedicata alla *Commedia* e del resto non si poteva non cominciare l'*excursus* se non a partire da Dante, colui che fu tra i primi, se non il primo, a modellare la figura di Maria, che è presente, come in filigrana, nella sua celebre opera. Pretto, esperto di poetica dantesca, apre quindi il volume con una scansione dei brani che riguardano la Vergine nella *Divina Commedia*: dal primo e unico velato accenno a Maria nell'*Inferno*, guidandoci attraverso i brani preveggenti del *Purgatorio*, mietendo, a piene mani, dalla poesia del *Paradiso*. Accompagnato dalle tele di Giotto, Giusto dei Menabuoi e del Guarento, l'autore decifra il lungo cammino di Dante dalle tenebre, l'ascesa faticosa della redenzione e del pentimento, e la salita al *Paradiso*, come "uno

svolgimento del dono di grazia, ottenuto al vate dalla Madonna". Ciò sta a significare la presenza della figura della Vergine già nel pensiero strutturale di Dante: gli accenni, soprattutto nelle prime due cantiche, sono a volte appena abbozzati, ma è chiaro fin dal secondo canto dell'inferno chi sia "la donna gentile in cielo" e a chi siano rivolte le invocazioni alla salvezza delle anime del Purgatorio. Ma è nel Paradiso che si dispiega la presenza salvifica di Maria, che come *leitmotiv* permea tutta la terza cantica di perle mirabili e che esplose alla fine nei versi inarrivabili: "Vergine madre, figlia del tuo figlio".

Con un balzo avanti di secoli, il secondo capitolo ad opera di Pretto, è dedicato alla poesia più vicina a noi, quella del Novecento. Impreziosito da opere dell'Ottocento e del Novecento, il capitolo presenta una scelta di poeti cristiani e non: molti degli autori non si mostrano molto sensibili alla religiosità, anzi ostentano un rifiuto dello spirituale, tanto che il Pretto parla di "miscredenza che capisce". Ma emerge nelle poesie una nostalgia della purezza primigenia, mescolata a un desiderio di essere soccorsi, di non essere abbandonati a se stessi, soli artefici del proprio destino. Maria è presentata come icona della maternità, sacello misterioso, in cui si è annidata la vita che ha spaccato in due tronconi il tempo e le sorti dell'umanità: punto di partenza è l'incarnazione, come "fatto che cambia la storia e condiziona il modo di pensare anche della realtà quotidiana". Ma le figure delle madri che emergono da Ungaretti, Quasimodo ed il greco Elitis sembrano imparentate molto alla lontana con la figura di Maria: sono madri di fronte allo strazio della violenza, della guerra, dell'abominio della tortura, che non cessano di proteggere il figlio ormai adulto o che rifiutano fino all'ultimo di accettare la morte del figlio. Benché sembrino ignorarla, queste voci del Novecento vanno alla ricerca, più o meno consapevolmente, di una speranza che s'incarna alla fine nella figura materna, in attesa di un figlio che non tornerà più.

Se l'Autore ci ricorda i luoghi di contemplazione mariani, le cattedrali gotiche, Chartres cantata nella solare poesia di Peguy e di Gheon, il piccolo santuario di Spoleto, cantato da Blok, è il Natale che affascina anche i non credenti, come per Brecht o Böll, per poeti tormentati come Eliot, o nella toccante pagina di Sartre. L'autore racconta una sua esperienza vissuta durante la guerra: una rappresentazione del Natale per i prigionieri scatena nel pensatore un sentimento insospettabile di tenerezza per questa fanciulla, che ha avuto in dono, per lei sola, un figlio che è anche il suo dio. La vita di Maria trova nel poeta praghese, Rainer Maria Rilke, il suo cantore ufficiale: egli ha dedicato alla Vergine un intero ciclo di poesie, oltre ad altre occasionali. Protagonisti sono Maria e l'Angelo, che se nell'Annunciazione ha dimenticato l'annuncio che è venuto a portarle, abbacinato dal lungo viaggio e dalla grandezza del messaggio di Dio, ritorna dalla Vergine per assisterla nella morte ed accom-

pagnarla al trono dell'Eterno, al posto che le compete come corredentrice. Sullo sfondo il Redentore, cui, nello momento della morte, Maria indirizza parole terribili: "I Redentori, Figlio, dovrebbero cavarsi dalle vene di granito delle montagne", non come corpo vibrante dal grembo di una donna, che nella strazio della piet , ella non pu  pi  partorire.

Stefanelli Mantovani riflette invece sull'iconografia mariana nel corso dei secoli, preferendo suddividere le tematiche tra quelle che l'autrice chiama le "quattro parole di Maria", sbalzate nei Vangeli di Luca e di Giovanni: il primo *Fiat*, l'incontro con Elisabetta, che sfocia nel canto esaltante e gioioso del *Magnificat*, la ricerca ansiosa di Ges  adolescente, smarrito e ritrovato nel Tempio, la presenza risoluta ai piedi della croce, icona di ogni dolore materno di fronte alla morte di un figlio. L'Annunciazione, "il momento in cui l'eternit  entra nel tempo", si dipana dai primi pittori cristiani, valga per tutti il nome di Giotto, agli autori del XVII secolo. L'Autrice esamina nei dipinti la posizione dei due protagonisti, l'Angelo e la Vergine, ora congiunti, ora separati da elementi diversi, come il giglio o la scritta prorompente dell'Ave, o da altri elementi architettonici. La stanza segreta di Maria, dove si compie il mistero,   colma di significati simbolici, che i vari artisti hanno visualizzato negli sfondi: la verginit  come porta chiusa, la nostalgia del Paradiso chiuso dal peccato come *hortus conclusus*, l'invisibile, celato e racchiuso nella chiocciola, uscita dal suo guscio, ai piedi di Maria, il fiore, ora rosa ora giglio, il libro aperto, simbolo della capacit  di Maria di "leggere la scrittura" e portarla nel cuore. Il turbamento della fanciulla di Nazareth delle prime annunciazioni medievali esplose, nei pittori pi  tardi, nella piena regalit  della "domina" che accetta consapevolmente il suo destino, con l'Angelo quasi annullato di fronte alla portata del proprio annuncio e dal *fiat* che sconvolge il mondo.

La Visitazione apre un altro capitolo della storia di Maria. Attraverso le opere del Ghirlandaio, del Carpaccio, del Tintoretto, l'incontro tra l'anziana Elisabetta e la fanciulla,   immortalato nell'abbraccio delle due gestanti, ora lieto, ora presago del destino di coloro che portano in grembo. Maria   figura corale nello sposalizio con Giuseppe, ma, come madre, appare da protagonista nella presentazione di Ges  al tempio nello splendido quadro del Bellini. Nel ritrovamento di Ges  nel tempio, la figura di Maria torna quasi nell'anonimato, apparendo trepidante e sollecita in un angolo del dipinto. L'autrice tace stranamente sull'episodio della nascita.

Le nozze di Cana, narrate da Giovanni, vero inizio della vita pubblica del Figlio, sono anch'esse trattate in modo corale dagli artisti: la grande tavola, gli ospiti, i servi, le giare colme d'acqua, Ges  accanto a Maria, che sembra partecipare, nelle opere di Giotto e di Duccio da Buoninsegna, con la mano protesa al miracolo del vino nuovo. Pi  attualizzate nel tempo, con un tocco

di secolarità e di profano, sono le tele del Veronese e del Tintoretto, dove in un festoso e sontuoso banchetto, la figura di Maria si perde nella coralità dell'insieme.

È Giovanni che lega Maria alla morte del Figlio, presenza dolorosa e silenziosa ai piedi della croce, ma è Masaccio che per l'Autrice rappresenta la perfetta sintesi dello *Stabat*: interamente avvolta in un mantello, a mani giunte e con tutto l'essere proteso verso il Figlio, Maria è ritta a fianco della croce, in un'accettazione consapevole della necessità dell'avvenimento. Non ci sono pie donne a sorreggerla, non c'è più la debolezza, tanto comune ad altre opere pittoriche e non, come nella deposizione. Il tema della pietà, vale appena ricordare quella di Michelangelo, ha colpito molti autori nel corso dei secoli, ma, a differenza dal compianto su Cristo morto, la cui coralità è elemento imprescindibile, offre notevoli esempi, diversissimi tra loro, dell'abbraccio tra la vita e la morte, a volte tenero, a volte intenso. A volte tormentoso.

Lorenzo Dattrino

M. SCHLÖGL, *Joseph Ratzinger in Münster. 1963-1966*, Dialogverlag, Münster 2012, 175 p., [con due CD].

Manchmal ist ein größerer zeitlicher Abstand zu früheren Ereignissen oder ein neugieriger Blick von außen nötig, um Kostbarkeiten der eigenen Heimat zu entdecken. An diese Einsicht wird man erinnert, wenn man das ansprechende und mit vielen Photos versehene Buch von Manuel Schlögl über Joseph Ratzinger in Münster zur Hand nimmt. Vielleicht brauchte es den Blick eines Jüngeren, eines Nicht-Münsteraners, um das Besondere zu sehen, das die relativ kurze Lehrtätigkeit – von 1963 bis 1966 – des jungen Fundamentaltheologen Joseph Ratzinger an der Universität Münster für diese Hochschule, für viele Studenten und Katholiken der westfälischen Stadt und für Professor Ratzinger selbst bedeutete.

Das Buch, im ungewöhnlichen fast quadratischen Format eines kleinen Bildbandes, hebt sich wohlthuend von Papstbüchern sowohl über Johannes Pauls II. als auch über Benedikt XVI. ab, in denen sich die Verfasser nicht selten mit der berühmten Persönlichkeit schmücken, und man am Ende den Eindruck gewinnt, als habe der Papst den Autor auf dessen Lebensweg begleitet, nicht umgekehrt. Die angenehme Beschränkung der Beschreibung ist sicher auch dem Gegenstand des Buches geschuldet, das nur einen relativ kurzen Abschnitt im Leben Joseph Ratzingers beleuchtet. Dennoch erhält der Leser Einblick in das Denken und den Werdegang Ratzingers. Dazu tragen die

vielen Berichte ehemaliger Studenten und Weggefährten bei, die der Verf. interviewt hat und die ausführlich zu Wort kommen. Es bleibt glücklicherweise nicht bei launigen Anekdoten über den späteren Papst; vielmehr werden narrativ Schwerpunkte des wachsenden theologischen Profils Joseph Ratzingers gezeigt.

Die beiden ersten Kapitel (15-33) über die Berufung Ratzingers 1962 nach Münster und sein persönliches Leben scheinen auf den ersten Blick über Anekdotisches nicht hinauszugehen; bei näherer Lektüre zeigen sich allerdings zwei Grundkonstanten im Werdegang Ratzingers: Zum einen gehört seine große Aufmerksamkeit gegenüber Anfragen und Angeboten dazu, die ihn auf Grund seiner Begabung mehrfach erreichten, und die immer wieder Änderungen seiner Lebensplanungen mit sich brachten. Die Bereitschaft, in den äußeren Gegebenheiten einen „Ruf“ zu vernehmen, der mehr ist als die Übernahme einer neuen Stelle, prägt sein Leben. Die frühe Einübung in diese Haltung, die Ratzinger sowohl 1962 nach Münster als auch 1965 von dort weg und nach Tübingen führte, bahnte den Weg auch in die Hinnahme der drastischen Veränderungen seines Lebens, welche die Wahl auf den Stuhl Petri 2005 und der Amtsverzicht im Jahr 2013 darstellen.

Als zweites wird in den beiden ersten Kapiteln der Zusammenhang zwischen Theologischer Forschung und Lehre, Verkündigung und Seelsorge deutlich, die das Wirken Joseph Ratzingers an allen Orten auszeichnete. Das Geleitwort des Bischofs von Münster, Felix Genn (7-10), und viele andere Stimmen belegen die enorme Wirkung auch als Prediger und Seelsorger, die Joseph Ratzinger in der kurzen Zeit seiner Tätigkeit in Münster hatte.

Im längeren Kapitel 3 (34-63) zeichnet der Verf. die Arbeit Ratzingers am fundamentaltheologischen Lehrstuhl der münsteraner Fakultät nach. Dieser Abschnitt ist zusammen mit den beiden Kapiteln über Ratzingers Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil (64-91) und seiner Bedeutung als theologischer Lehrer besonders für seine Mitarbeiter und Schüler (92-105) theologiegeschichtlich äußerst interessant, weil er einen farbigen und fundierten Einblick in die Eigenart und Weite des Schaffens Ratzingers bietet. Gerade die Unterschiedlichkeit der Schüler Ratzingers und der Themen, die sie unter seiner Anleitung, aber doch in großer Freiheit bearbeiteten, zeigt, daß sich trotz der Institution eines „Schülerkreises“, keine im strengen Sinne geformte Ratzinger-Schule herausbildete, sondern sich vielmehr eine Art des Theologietreibens formte, die von der Wahrnehmung der Fragen der Moderne, einer Offenheit gegenüber der historischen Bibelexegese und einer gleichsam selbstverständlichen, weil gelebten Kirchlichkeit und Treue zur Tradition geprägt ist. In den kurzen Statements, die der Verf. in diesen Abschnitten von dreizehn Schülern und Mitarbeitern Ratzingers zusammengetragen hat, zeigt

sich deswegen als Gemeinsames viel weniger ein strenges gemeinsames Profil als eine von Treue und Dynamik geleitete theologische Denkweise, die wesentlich zusammengehalten wurde durch die Person Joseph Ratzingers selber. Deutlich wird nicht nur die Hochachtung, welche die Ratzinger-Schüler ihrem Lehrer entgegenbringen, sondern auch die Wertschätzung, die der junge Kollege bald im Kreis vieler berühmter und zum Teil wesentlich älterer Theologen erfuhr. Es ist ein Verdienst des Buches, daß diese Linien zu Frings, Rahner, Balthasar, Pieper, Hacker, Metz aber auch dem jungen Küng, die nicht ohne Einfluß auf das Werden des Konzils waren, sichtbar werden. Nicht zuletzt kann das für einen breiteren Leserkreis angelegte Buch auch als Einführung in die Geschichte des Vatikanum II dienen; interessant sind in diesem Zusammenhang die zitierten Äußerungen Ratzingers, die mit den Schwerpunkten seiner Arbeit zwischen 1962 und 1965, angeregt durch seine frühen Studien und herausgefordert durch die Mitarbeit bei Kardinal Frings, vertraut machen. Von Bedeutung ist dabei zum Beispiel die Herausarbeitung des Offenbarungsbegriffs, auf die der Verf. vielleicht etwas zu knapp hinweist (99 f.). Zwar liegt die Eigenart konziliarer Texte in einem Reifen, das aus der Begegnung verschiedener Stimmen wächst; aber es sind doch persönliche Stimmen, die in die gemeinsamen Einsichten führen. Die beiden in der Gesamtausgabe Ratzingers jüngst erschienenen Bände 7/1 und 7/2 zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigen überzeugend, wie Joseph Ratzinger auf vieles im Konzil einwirkte. Mario von Galli erkannte den Grund dieser Wirkung, wenn er in einem seiner berühmten Konzilsberichte mitteilt: «Prof. Ratzinger, Konzilsberater und Begleiter von Kardinal Frings, war wegen seiner Klarheit und Bescheidenheit ein hochgeschätzter Referent in Zentren und Bischofskonferenzen» (81). Die Verbindung zwischen der normalen Lehrtätigkeit und dem Eingebundensein in das Konzil – darin ist dem Verf. uneingeschränkt Recht zu geben – machen die wenigen Jahre Ratzingers in Münster einzigartig.

Der Verf. hat seinen eigenen Recherchen, die mit sichtbarer Sympathie, aber ohne falschen Huldigungsgestus zusammengestellt sind, als „Dokumentation“ (130-155) zwei Texte hinzugefügt: Zum einen den großen Vortrag, den Joseph Ratzinger auf der Dechantenkonferenz des Bistums Münster am 6. Juni 1963 hielt – auch dieser ein Beispiel seiner unablässigen Bemühung um Vermittlung der Theologie im Gespräch (aufgenommen in Band 7/1 der Gesammelten Schriften) –, zum anderen eine Reihe von Artikeln aus der Bistumszeitung „Kirche+Leben“, welche die sechs Vorlesungen Ratzingers *Rückblick auf das Konzil* im Februar 1966 wiedergeben.

Beachtenswert sind aber vor allem die zwei CDs, die dem Buch beigelegt sind: Sie bieten die Tonaufnahmen der drei Adventspredigten mit dem Titel *Vom Sinn des Christseins*, die Joseph Ratzinger im Dezember 1964 im

Dom zu Münster gehalten hat. Wer sich diese Dokumente anhört, hört nicht nur den unverwechselbaren O-Ton Ratzinger, sondern kann auch an dem teilnehmen, was damals den münsteraner Theologieprofessor bewegte. So hört er zum Beispiel, wie sich Ratzinger mit der Frage des „Inkognito Gottes“, der Kleinheit und Unscheinbarkeit seines Reiches in der Welt auseinandersetzt (1. Predigt, 13. Dez. 1964), mit einer Frage, die an wichtiger Stelle in den „sechs Bausteinen des Christseins“ in der 1968 erschienenen *Einführung in das Christentum* wiederkehrt und vertieft wird.

Neben häufig publizierten Photos (Ratzinger mit Yves Congar, Kardinal Frings usw.) sind dem Buch auch ein paar erhellende Schnappschüsse und Faksimile einiger Dokumente wie dem *Nihil Obstat* für den Theologieprofessor Ratzinger beigegeben.

Achim Buckenmaier

LIBRI RICEVUTI

- M. Angelini, *Dalla cultura al culto. Percorsi di antropologia filosofica intorno al simbolo, al sacro, al sapere vernacolare e alle comunanze*, Nova Scripta, Genova 2012.
- K. Anglet, *Vom Kommen des Reiches Gottes*, Echter, Wurzburg 2013.
- J.J. Bartolomé, *Gesù di Nazaret formatore di discepoli. La pedagogia di Gesù secondo il racconto di Marco*, LAS, Roma 2013.
- P. Bolognesi, *Tra credere e sapere. Dalla Riforma protestante all'Ortodossia riformata*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2011.
- L. Buch Rodríguez, *El papel del Espíritu Santo en la obra reveladora de Dios. Análisis teológico-fundamental a la luz de algunos escritos de Yves Congar*, EDUSC, Roma 2013.
- A. Bugnini, «Liturgiae cultor et amator, servì la Chiesa». *Memorie autobiografiche*, Ed. Liturgiche, Roma 2012.
- P. Carlotti, *La virtù e la sua etica. Per l'educazione alla vita buona*, Elledici, Leumann (Torino) 2013.
- E. Cibelli, *Volontà, libertà e autenticità in Bernard Lonergan*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2012.
- Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana (a cura di), *Per il lavoro. Rapporto-proposta sulla situazione italiana*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- A. De Spirito, *Le api e la penna. Antonio Maria Tannoja entomologo e agiografo del Settecento*, Studium, Roma 2012.
- P. Di Vona, *Trattato sui concetti trascendenti*, 2^a ed. ampliata, Giannini, Napoli 2012.
- F. Fiorentino, *Principi di bioetica secondo il pensiero di Tommaso d'Aquino*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale-Verbi Ferens, Napoli 2013.

- F. Giacobbe, *Sulle tracce di un Dio amico. Vattimo e il cristianesimo*, Aleph, San Donato a Livizzano 2012.
- É. Gilson, *Realismo tomista e critica della conoscenza*, Studium, Roma 2012.
- C. Greco, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.
- M. Heller, *Tensione creativa. Saggi sulla scienza e sulla religione*, Akousmata - orizzonti dell'ascolto, Ferrara 2012.
- R. Lavatori - L. Sole, *L'amai più della luce. Lettura di Sapienza 7-9*, EDB, Bologna 2013.
- Y. Liu, *Temple Purity in 1-2 Corinthians*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.
- A.C. Lopez De Brito Palma, *L'esperienza della Trinità e la Trinità nell'esperienza. Modelli di una loro configurazione*, PUG, Roma 2013.
- G. Losito (ed.), *La crisi modernista nella cultura europea. Atti del Convegno di studi*, Istituto della Enciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani, Roma 2012.
- J. Kuruvachira, *Mistero o paradosso? Temi aperti di Filosofia della Religione*, LAS, Roma 2013.
- V.M. Majuri, *Io credo. Appunti per un cammino di formazione cristiana*, Coop. S. Tom., Messina 2012.
- A. Marchadour, *Venite e vedrete. Commento al Vangelo di Giovanni*, EDB, Bologna 2013.
- G. Mazzillo, *Dio sulle tracce dell'uomo. Saggio di teologia della rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.
- S. Mosès, *Figure filosofiche della modernità ebraica*, Luciano, Napoli 2012.
- C. Nanni - G. Quinzi - G. Baggio - L. Pace, *Pensare filosoficamente*, LAS, Roma 2013.

- S. Pinto, *I segreti della Sapienza. Introduzione ai Libri sapienziali e poetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.
- P. Pizzuto, *Grammatica del Cattolicesimo. Manuale di Teologia Fondamentale*, Coop. S. Tom.-Elledici, Messina-Leumann (Torino) 2012.
- S. Rambo, *Quel che resta del dolore. Il trauma e la testimonianza dello Spirito*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.
- S. Rondinara (ed.), *L'intelligibilità del reale. Natura, uomo, macchina*, Sefir-Città Nuova, Roma 2013.
- I. Sanna (ed.), *Educare nella postmodernità*, Studium, Roma 2013.
- M.P. Scanu (a cura di), *Alla luce delle Scritture. Studi in onore di Giovanni Odasso*, Paideia, Brescia 2013.
- A. Scola, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013.
- P. Sequeri, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna 2013.
- G. Sgubbi, *Pensare sul confine. Saggi di teologia fondamentale*, EDB, Bologna 2013.
- A. Valentini, *Vangelo d'infanzia secondo Matteo. Riletture pasquali delle origini di Gesù*, EDB, Bologna 2013.
- J.L. Vives, *Introduzione alla sapienza. Un manifesto dell'umanesimo europeo del sec. XVI a servizio dell'odierna emergenza educativa*, a cura di C.L. Rossetti, LAS, Roma 2012.
- I. Tavilla, *Senso tipico e profezia in Søren Kierkegaard. Verso una definizione del fondamento biblico della categoria di Gjetagelse*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- S. Zanardo, *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali*, EDB, Bologna 2013.

INDICE

NICOLA CIOLA, *Bibbia e cultura* 377

Articoli

GIANFRANCO RAVASI, *Educazione e comunicazione. Come crescere nella fede in Università* 383

Né apocalittici radicali né integrati totali, 383 – Tre vizi della comunicazione, 385 – Il realismo della critica e l'ottimismo dell'impegno, 387 – Tre paradigmi comunicativi biblici, 389 – Tre percorsi di comunicazione, 393 – «Si fece silenzio...», 399

KURT KOCH, *Unità: illusione o promessa? Aspetti ecumenici nell'anno della fede* 401

1. La ricerca dell'unità nell'epoca postmoderna, 401 – 2. Le dimensioni dell'unità alla luce della fede, 402 – a) La dimensione spirituale dell'ecumenismo, 403 – b) La dimensione concreta dell'ecumenismo, 405 – c) La dimensione trinitaria dell'ecumenismo, 408 – d) La dimensione escatologica dell'ecumenismo, 409 – e) La dimensione missionaria dell'ecumenismo, 411 – f) La dimensione martiriologica dell'ecumenismo, 414 – 3. L'unità della Chiesa al servizio dell'unità dell'umanità, 416

GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Den Glauben denken* 419

1. Personale Relation, 419 – 2. Der Glaube – Ursprung und Ziel des Menschen, 419 – 3. Universalität des Anspruchs, 420 – 4. Die Korrelation von Glaube und Vernunft, 421 – 5. Vernunft und Vermittlung des Glaubens in der Kirche, 422 – 6. Den Glauben denken in der Einheit der Disziplinen, 423 – 7. Schluss, 424

ANGELO AMATO, *Professare la fede* 427

EMERY DE GAÁL, *Theology as lived Christian Discipleship: Joseph Ratzinger's contribution to a Vatican II understanding of the loci theologici* 435

1. Truth and Freedom, 437 – 2. Israel and the Old Testament, 439 – 3. Jesus Christ and the Blessed Trinity, 441 – 4. Faith and Reason, 444 – 5. Scripture and Tradition, 446 – 6. Church and Liturgy, 448 – 7. The Church Fathers and History, 451 – 8. *Sensus Fidelium* and Magisterium, 452 – 9. The Holy Spirit and Prayer, 455 – 10. Mary and the Saints, 459 – 11. Academics and Wisdom, 461 – Conclusion, 463

- LUIGI MICHELE DE PALMA, *La Pie postulatio voluntatis di Pasquale II in favore dell'ospedale di san Giovanni di Gerusalemme (1113)* 469
 Il documento, 470 – Gerardo fondatore dell'Ospedale, 472 – Il patrocinio di San Pietro, 475 – La metamorfosi religiosa, 478 – La Regola giovanita, 480
- ALENKA ARKO, *Between literal and allegorical exegesis: the Cappadocian Fathers on Hexaemeron* 485
 1. Circumstances of the elaboration of the texts, 487 – 2. Literal and Allegorical Exegesis, 489 – 3. The Purpose of Interpretation of *Hexaemeron*, 491 – 4. Theology of creation, 492 – 5. Man Created in the Image of God, 497 – Conclusion, 501
- RÉAL TREMBLAY, *Écologie et identité filiale* 503
 1. La création appartient au Fils, 504 – 2. Le sens altruiste ou l'“être pour” de la création, 507 – 2.1. Pour la gloire de Dieu, 507 – 2.2. Pour le bien-être de l'homme, 508 – 2.3. Le dépassement, 511 – 3. La création médiation du Fils, 512 – 4. Une telle création demeure, 512 – 5. Conclusion, 513
- ENRICO DAL COVOLO, Ilario di Poitiers: *La Trinità*. Nota a proposito di una pubblicazione recente 515
 1. Il contesto storico-dottrinale e l'interpretazione atanasiana dello *homoousios*, 516 – 2. Ilario di Poitiers: cenni sulla vita e sull'opera, fino all'esilio, 517 – 3. Il *De Trinitate*, 518 – 4. Conclusione, 521
- Recensioni** 525
- E. BACCARINI - M. D'AMBRA - P. MANGANARO - A.M. PEZZELLA (edd.), *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello* (Shahid Mobeen - Benedetto Cortellesi), 527 – G. BONNEY - R. VICENT (edd.), *Sophia. Paideia sapienza e educazione (Sir 1,27). Miscellanea di studi offerti in onore del prof. Don Mario Cimosà* (Giuseppe Pulcinelli), 531 – F. CASAZZA, *Libertà religiosa e laicità. Tra cronaca leggi e Magistero* (Gianni Manzone), 534 – F. CERAGIOLI, «*Il cielo aperto*» (Gv 1,51). *Analitica del riconoscimento e struttura della fede nell'intreccio di desiderio e dono* (Francesco Cosentino), 536 – D. DONEGÀ, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*.

Prefazione di J. Noriega (Marina Alfano), 539 - D. GIANOTTI, *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II. La teologia patristica nella Lumen gentium* (Achim Buckenmaier), 542 - C. GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale* (Antonio Sabetta), 546 - W.G. JEAN-ROND, *Teologia dell'amore* (Carlo Lorenzo Rossetti), 550 - P. O'CALLAGHAN, *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia* (Antonio Sabetta), 554 - PIERRE LOMBARD, *Les quatre livres des Sentences. Deuxième livre. Introduction, traduction, notes et table de Marc Ozilou* (Antonio Sabetta), 556 - L. PRETTO - M. STEFANI MANTOVANELLI, *Maria di Nazareth. La Vergine dei Vangeli nella visione di Dante, nella sensibilità dei poeti e nell'intuizione degli artisti* (Lorenzo Dattrino), 558 - M. SCHLÖGL, *Joseph Ratzinger in Münster: 1963-1966* (Achim Buckenmaier), 561.

Libri ricevuti

565

Indice

571