



2012 | LXXVIII | 3

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

E. DE GAÁL, The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II

R. FERRI, Il *De Trinitate* di Agostino d'Ippona (libro I)

R. NARDIN, Teologia ed esperienza in Anselmo d'Aosta

S. ROSTAGNO, Trascendenza della persona in Lutero e Calvino

P. SGUAZZARDO, L'unione ipostatica e la cristologia del manuale

A. BUCKENMAIER, Three tasks for theologians regarding Africa

I. CARDELLINI, La questione cronologica della nascita di Gesù

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

Comitato di redazione

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

Redazione:

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

Abbonamenti:

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

Quote 2012:

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

La Rivista ha periodicità quadrimestrale.

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

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

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

Payment can be done by:

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”.

ISBN ePub: 978-88-465-0861-4

ISBN PDF: 978-88-465-0862-1

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2012 – ISBN 978-88-465-0830-0

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

SOMMARIO

Articoli

- EMERY DE GAÁL, *The theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His theological vision and role* 515
- RICCARDO FERRI, *Il De Trinitate di Agostino d'Ipbona. Commento al libro primo* 549
- ROBERTO NARDIN, *Teologia ed esperienza spirituale in Anselmo d'Aosta. Una forma teologica paradossale* 571
- SERGIO ROSTAGNO, *Trascendenza della persona e compito politico in Lutero e Calvino* 593
- PIERLUIGI SGUAZZARDO, *L'unione ipostatica nel contesto della cristologia del manuale* 611

Note

- ACHIM BUCKENMAIER, *Three tasks for theologians regarding Africa. A comment on the post-synodal letter Africae munus* 649
- INNOCENZO CARDELLINI, *Breve nota sulla questione cronologica della nascita di Gesù* 659

Recensioni	665
Segnalazioni	719
Libri nostri	733
Libri ricevuti	741
Indice	745
Indice annata	751

ARTICOLI

THE THEOLOGIAN JOSEPH RATZINGER AT VATICAN II HIS THEOLOGICAL VISION AND ROLE

*Emery de Gaál**

«At the Council the proponents of this theology [on the basis of Sacred Scripture, the Fathers of the Church, and the great liturgical heritage of the universal Church] had been concerned about nourishing the faith, not only of the last hundred years, but on the stream of tradition as a whole. [...] For the time being, this attempt seems to have failed; it had little effect in comparison with the more comprehensible programs that have replaced it since. Nevertheless, there are more and more indications that the impulse of this theology was not spent in a vacuum».

(J. Ratzinger, *Dogma and Preaching*¹)

The above describes the grand vision of Ressourcement theology – a loose current intentionally eschewing systematization – which had been all but ignored and forgotten soon after the Council². However, can one comprehend the Council without the contributions to this ecumenical Council’s council fathers having *periti* representing this current, such as: Yves Congar, Alois Grillmeier, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Otto Semmelroth, Josef Andreas Jungmann and last but not least Joseph Ratzinger? History attests well to the observation: an ecumenical council proves its “creative spiritual” worth not via a momentary utopian interpretation, but by its integration into the Church’s organic, living unity and her true, Spirit-sus-

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

¹ J. RATZINGER, *Dogma and Preaching. Applying Christian Doctrine to Daily Life*, Ignatius, San Francisco 2011, 382. The text had been written roughly ten years after the Council’s first session. The anterior passage reads: «[...] the debate about the true heritage of Vatican II today cannot be conducted in terms of the documents alone. A decisive factor for its progress will be whether an intellectual defense can be found not only for an antihistorical-utopian interpretation of the Council, but also for a creative spiritual understanding of it in living union with the true tradition» (380).

² Indicatively, to the author’s knowledge Ratzinger never uses the term Ressourcement to predicate his own position.

tained tradition. There is no gainsaying that as the Church commemorates the fiftieth anniversary of the Vatican II Council (1962-1965) an examination of the theological vision and role of one of this council's major *periti* is in order. This is all the more justified as he fortuitously is now Pope Benedict XVI. One is at this juncture in the felicitous position to have sufficient documentation as regards professor Ratzinger's contributions to Cardinal Josef Frings' (1887-1978) important interventions during the Council and the Cardinal's proposals for various conciliar documents³. However, it remains difficult to ascertain Ratzinger's actual share in the genesis of individual texts the Council passed⁴. During the not few revisions and the final redactions of texts in the different commissions numerous theologians collaborated⁵.

1. *The Stature of Cardinal Frings*

Cardinal Frings had selected three trusted and highly competent advisors for the Council: for procedural issues Hubert Jedin (1900-1980)⁶, for pastoral

³ The Cologne priest and historian Norbert Trippen (1936-) has written a thoroughly researched two-volume biography of Josef Cardinal Frings on the basis of his access to the cardinal's personal archive. Frings had not handed over his conciliar estate to the Cologne archdiocesan registry as all Roman drafts had been categorized *sub secreto*. N. TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, vol. 2: *Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre*, in *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte*, Schöningh, Paderborn 2005, 21. The German text cited in the footnotes is from this volume, as it may capture a nuance not always present in the Latin. Much credit is also due to the careful studies of J. WICKS, *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, in *Gregorianum* 89 (2008) 233-311.

⁴ Probably never will the complete genesis of the conciliar texts be reconstructable. In addition, it is unknown to the author whether Ratzinger had written a personal diary. The diaries of other *periti* shed some light on this process. The completion of the publication of Tromp's diary is keenly awaited. Up to now: S. TROMP, *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommissionen*, hrsg. von A. von Teuffenbach, vol. I, *Commissio Praeparatoria 1960-62*, Gregoriana, Roma 2006; S. TROMP, *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommissionen; II. Vatikanisches Konzil*, hrsg. von A. von Teuffenbach, vols. II,1 and II,2 (1962-1963), Bautz, Nordhausen 2011.

⁵ This investigation is not concerned with the postconciliar analyses and interpretations of Vatican II. Cf. J. RATZINGER, *Theological Highlights of Vatican II*, Paulist, Mahwah (NJ) 1966; Joseph Ratzinger in H. VORGRIMLER (ed.), *Commentary of Vatican II*, Herder and Herder, New York 1967-1969, vol. 1, 297-305; vol. 3, 155-198, 262-271; vol. 5, 115-163. W. REPGEN, *Das Konzil und der frühe Ratzinger*, in *Renovatio* 51 (1995) 193-203; G. MARCHESI, *Benedetto XVI e il Concilio Vaticano II*, in *La Civiltà Cattolica* (2006) I, 381-390; J. KOMONCHAK, *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, in *Cristianesimo nella Storia* 28 (2007) 323-337. In contrast cf. the analysis offered by P. BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger, Perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, in *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 43-66. More recently see pope BENEDICT XVI, *Interpreting Vatican II*, in *Origins* 35, no. 32, January 26, 2006, 534-539; M. HAUKE, *Das Zweite Vatikanum und die Überlieferung. Eine wichtige Wegweisung von Papst Benedikt XVI*, in *Katholische Monatsschrift* 36 (2006) 90-94.

⁶ Born to a Catholic father and a baptized Jewish mother, his *venia legendi* was withdrawn by the Nazi regime in 1933 and he was forced to live in exile in Rome (1939-1945). The noted expert on the

and canonical questions his vicar general Joseph Teusch (1902-1976)⁷ and for all matters theological Joseph Ratzinger. Significantly, the latter advised him both during the Council's preparatory phase and for its full duration. After considering the suggestions of his advisors, Frings would either dictate to or review with his personal secretary Hubert Luthe his upcoming vote or speech. Not infrequently he simply made Ratzinger's drafts or suggestions his own. Insofar as the speeches or papers fall within the preparatory phase they are published in the *Acta et Documenta*. Those delivered during the Council are printed in the *Acta Synodalia*. The speeches of the Cologne Cardinal stand out in the *Acta Synodalia* as they always bear the remark *Textus scripto traditus*. Since the almost completely blind Cologne ordinary was unable to read his carefully composed speeches, he delivered them by heart and in generally intelligible Latin⁸. This was one of his fortes – sometimes interspersed with ironic remarks. This may not, however, imply a lack of independence on part of the Cologne archbishop. Frings had the schemata read to him and would pose critical questions, thereby forming his own opinion, but also displaying humble eagerness to learn. His judgment thus formed, he would confront his advisors and ask them to compose a response or a speech. Nothing could be written in his name unless he fully identified himself with its content⁹.

Hubert Jedin – a celebrated church historian and one of Frings' *periti* and an on-site witness – relates that towards the end of the Council the Louvain canonist Wilhelm Onclin shared with him his firm impression that Cardinal Frings had been «the most respected father of the Second Vatican Council». Jedin notes that when a speech to be delivered by Frings was announced, the naves of Saint Peter emptied – including the bars! – as nobody wanted to miss that cardinal's statements, which were considered always significant¹⁰. Quite naturally this amplified the influence of his theological advisor Joseph Ratzinger.

Council of Trent, he became professor for church history in Bonn in 1949. Cf. K. REPGEN, *Der Geschichtsschreiber des Trienter Konzils*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 70 (1984) 356-393. For a more general overview cf. G. ALBERIGO - J. A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, 5 vols., Orbis, Maryknoll (NY) 1995-2006; P. HÜNERMANN - B. J. HILBERATH (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 vols., Herder, Freiburg i. Br. 2005.

⁷ Teusch had directed the Cologne archdiocesan office countering Nazi propaganda from 1934 until 1945. Cf. N. TRIPPEN, *Rheinische Lebensbilder*, vol. 15, Bachem, Cologne 1995, 223-246.

⁸ Cf. N. TRIPPEN, *Josef Frings*, vol. 2, 21.

⁹ Cf. J. RATZINGER, *Kardinal Frings und das II. Vatikanische Konzil*, in D. FROITZHEIM (Hg.), *Kardinal Frings. Leben und Werk*, Weinand, Köln 1979, 191-205; at 202 f.

¹⁰ H. JEDIN, *Kardinal Frings auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in G. ADRIÁNYI (Hg.), *Festgabe für Bernhard Stasiewski zum 75. Geburtstag*, Borengässer, Leverkusen 1980, 7-16, at 16: «Gegen Ende des Konzils hat der Löwener Professor Onclin mir gegenüber einmal gesagt, nach seiner Ansicht sei Kardinal Frings der angesehenste Vater des Zweiten Vatikanums [...]. Aus eigener Beobachtung kann ich bezeugen, dass, wenn der Generalsekretär des Konzils eine Rede des Kölner Kardinals ankündigte, die Seitenschiffe

In addition, one must take into consideration the prestige enjoyed by both the Archdiocese of Cologne and by the person of Frings within the global Church in order to assess somewhat the influence Ratzinger exercised prior to and during the Council. Ever since purloining the relics of the three magi in 1164, the archdiocese of Cologne counts among the world's wealthiest dioceses. Moreover, its centuries-old structures and close proximity to both France and the Netherlands provide it with remarkable cosmopolitan acumen, established theological resources and a global perspective. Well prior to the Council Frings had initiated annual collections for the needy in the world: *Adveniat* and *Misereor*, held ever since in all German dioceses. As a result, cosmopolitan Cologne entertains friendly relations to a great number of sees abroad. Little wonder, the exquisitely educated Cardinal-Archbishop Frings had been appointed member of the preparatory commission in 1960. In 1962 he became member of the *praesidium*, and when the leadership of the conciliar deliberations was handed over to the moderators in 1963 he remained member of that *praesidium*. Of not less significance is the following: As president of the (West) German (Fulda) bishops' conference he convened – nota bene: for the complete duration of the Council – regularly on Mondays (precisely at 5 PM) a consultation of all German speaking bishops at the Santa Maria dell'Anima, the college for German speaking priests in Rome. This included bishops from Austria, Luxembourg, the German parts of Switzerland and Italy, the German mission bishops and those of Scandinavia. Frings would preside *ex officio* at these gatherings¹¹. The significance of these consultations for the Council's course cannot be overstated. Not by deliberate design, but *nolens volens* they created a German structure paralleling the official conciliar commissions – operating often in tandem with the corresponding French and/or Benelux groups – that would ultimately prevail on many points during the Council¹².

One must bear in mind that in this matrix of pivotal roles the Cologne archbishop played, Ratzinger was his all-important theological collaborator. A comparison between Ratzinger's preceding opinions and Frings' subsequent speeches or votes confirms this¹³. While it is impossible to ascertain who may have been the most influential *peritus* during the Council, it is reasonable to assume the still young professor Ratzinger must be counted among its twenty, if not ten most significant *periti*.

von St. Peter (einschließlich der Bar) sich leerten, weil man diesen Redner nicht verpassen wollte. Denn Kardinal Frings hatte stets etwas Wichtiges zu sagen – und er hatte den Mut, es zu sagen».

¹¹ Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 210f.

¹² Cf. G. ALBERIGO (ed.), *History of Vatican II*, vol. II, Orbis-Peeters, Maryknoll (NY)-Leuven 1997, 85; R. WILTGEN, *The Rhine flows into the Tiber. The unknown Council*, Hawthorn, New York 1967.

¹³ Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 244.

2. The Vision enunciated at Genoa in 1961

In his memoirs Frings supplies the background to the memorable and much noted lecture he gave in Italian on November 20, 1961 at the *Teatro Duse* in Genoa¹⁴. The context was the *Columbianum*, an institute founded by the Jesuit Father Angelo d'Arpa for questions regarding future developments. Father d'Arpa had organized a series of four papers by different eminent cardinals and had asked Frings to talk on the announced council and the contemporary situation as it differs from that at the eve of the First Vatican Council (1869-1870). However much he was intrigued by the topic, Frings considered himself incapable of addressing this theme in "a foundational way" (*grundlegend*). During a concert at Gürzenich (a festive concert hall in central Cologne) he had met Joseph Ratzinger, since 1959 professor of fundamental theology at the University of Bonn. Aware of his stellar reputation, Frings requested him to draft the talk for him. Presented with a draft soon thereafter, Frings immediately considered it superb and «retouched it only at one location» («nur an einer Stelle eine Retuschierung»)¹⁵. The attending Cardinal Giuseppe Siri (1906-1989) of Genoa was thoroughly satisfied. When Cardinal Julius Döpfner (1913-1976), archbishop of Munich – and subsequently one of four moderators during the Council (1963-1965) – was shown the text he remarked «Well, a historical document»¹⁶ regretting that it will never materialize. The Genoa talk marks the beginning of a long and fruitful collaboration between Frings and Ratzinger. The Cologne church historian Norbert Trippen

¹⁴ The detailed paper was first presented during a meeting of the German bishops' conference in Fulda. Cf. protocol of the plenary conference of the bishops of the German dioceses in Fulda from August 29 until 31, 1961, 3; *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* – Cabinetts-Registratur (henceforth CR) II 2.19,25 and CR III 2.19,51(2). E. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, Palgrave Macmillan, New York 2010, 88f.

¹⁵ «Er fragte mich, ob ich bereit sei, über das Konzil auf dem Hintergrund der Zeitlage im Unterschied zum Ersten Vatikanischen Konzil zu sprechen. Das Thema reizte mich, und ich sagte zu. Aber ich sah, dass ich allein nicht imstande sein würde, dieses Thema grundlegend zu besprechen. In einem Gürzenich-Konzert traf ich Professor Joseph Ratzinger, der kurz vorher als Fundamentaltheologe nach Bonn gekommen war und der sich bereits einen großen und guten Rufes erfreute. Ich bat ihn, ob er mir bei der Bearbeitung dieses Themas behilflich sein wollte, und auch ihn schien diese Themenstellung zu reizen. Er lieferte mir bald einen Entwurf, den ich so gut fand, dass ich nur an einer Stelle eine Retuschierung vornahm» (J. FRINGS, *Für den Menschen bestellt, Erinnerungen des Altbischofs von Köln*, Bachem, Köln 1973, 248f).

¹⁶ *Ibidem*, 248f. It is unknown whether Ratzinger's *Doktorvater* Gottlieb Söhngen, a priest of the Cologne archdiocese, had a hand in his becoming Frings' *peritus*. He did certainly influence his student becoming professor in Bonn, a part of the Cologne archdiocese. In his memoirs Ratzinger relates another event as the cause for their collaboration. «Cardinal Frings heard a conference on the theology of the Council that I had been invited to give by the Catholic Academy of Bensberg, and afterward he involved me in a long dialogue that became the starting point of a collaboration that lasted for years» (J. RATZINGER, *Milestones, Memoirs 1927-1977*, Ignatius, San Francisco 1998, 120).

relates having heard the talk read aloud in Frings' presence during lunch at the Cologne seminary. Deflecting all praise from himself, the Cardinal quipped at the end: «Has not Ratzinger acquitted himself superbly»¹⁷?

To his surprise Bl. John XXIII asked Frings for a private audience on February 23, 1962. There the pope at once embraced him and said he had read the Genoa talk and wanted to express his gratitude for the beautiful thoughts it contains¹⁸. Frings' personal secretary Luthe remembers the pope exclaiming: «Che bella coincidenza del pensiero!». These spontaneous words imply a material agreement between the vision of the Council as Ratzinger had expressed in the paper and the pope's own wishes for the Council he was about to convene. Characteristic for his person, the cardinal replied modestly that a certain theology professor at Bonn, Joseph Ratzinger had composed the text for him. The pope's very favorable verdict encouraged Frings to rely henceforth on Ratzinger's theological acumen throughout the Council¹⁹.

The lecture was published as *Kardinal Frings über das Konzil und die moderne Gedankenwelt*²⁰. As an *ouverture* Ratzinger first stresses the incarnational nature of Catholic truth and that councils always are in some way influenced by "contemporary circumstances". Pope John XXIII's term *aggiornamento* is interpreted as a call «to examine the cultural and intellectual world of today, in the midst of which the Council intends to place the Gospel not under a bushel basket but on a lamp stand, so that it might enlighten everyone living in the house of the present age (cf. Mt 5:15)»²¹. The author registers profound changes vis-à-vis Vatican I, such as "an acceleration of time", but prophetically discerns "liberalism surging anew" as a reaction to Marxism and already defeated "romanticizing nationalism(s)" in Italy and Germany²². While much in the present age may be considered incipiently manifest already at the eve of Vatican I, he warns against facily assuming a return of the past. Neither 19th century fideism nor rationalism has been fully overcome. Also, he notes American Catholicism coming of age and secularism in Latin America gaining momentum.

This prologue allows him to turn to the upcoming Council and modern thinking. Along with the world becoming smaller a hitherto unknown, novel sense of the unity of humankind develops. Individual national cultures are

¹⁷ N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 241.

¹⁸ Cf. J. FRINGS, *Für den Menschen bestellt*, 249.

¹⁹ Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 262.

²⁰ *Kardinal Frings über das Konzil und die moderne Geisteswelt*, in *Herderkorrespondenz*, vol. 16, Jan. 1962, 168-174. Slightly abridged in J. WICKS, *Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger*, 253-261.

²¹ J. WICKS, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 254.

²² Cf. *Kardinal Frings über das Konzil*, 168.

cloaked by a technically unified culture and a unified language of European-American provenience arises, which he describes as “another *koiné*”. He compares the eve of Vatican II with the Hellenistic time of early Christianity. It is the special divine summons, the singular, privileged *kairos* of our age urging us and the Church to transform “humanity’s new *koiné* into a Christian dialect” as the apostles and martyrs had done in the first centuries. But he adds a cautionary note: after two world wars caused by Christians «the non-Christian world harbors a deep skepticism against Christianity and its ability to change the world»²³. Ratzinger could have written the subsequent passage in 2012: «The emergence of new worldwide perspectives has left Westerners disillusioned and aware of the limited significance of their own culture and history»²⁴. This leads to a relativism that denies all absolutes and admits only relativities. Such relativism may occasion Christianity to part ways with seeming absolutes but also to discover better the true purity of Christian faith. The Council should strive to open the Church «as the truly spiritual people born of the Spirit and water (*Jn 3:5*)» to «the total fullness of the human spirit». The local episcopal authority should be «strengthened in order to meet the needs of the particular churches, while keeping bishops together in the unity of the whole episcopate around its stable center, the Chair of Peter»²⁵.

Reminiscent of Romano Guardini’s (1885-1968) prescient and now classic analysis of the relentless ascendance of the technical age²⁶, whom he had personally experienced in Munich while himself still a student and later as associate pastor, Ratzinger discusses in the next section the impact of technology on contemporary religiosity. Previously human beings lived “in a close and direct dependence on nature” but now the world bears everywhere the marks of human labor and organization that cover up the world as God’s creation. The technical milieu of the industrial laborer leads to atheism and the inconsistencies inherent to capitalism. While cautioning against demonizing technology per se, from its omnipresence follows inexorably: «Die Selbstvergöttlichung der Menschheit löst die Vergöttlichung der Natur mit innerer Notwendigkeit ab» («humankind’s self-divinization replaces with inner necessity the divinization of nature»). This is amplified by the sciences offering only *prima vista* viable responses to even deep (spiritual) human desires. This

²³ *Ivi*, 169.

²⁴ J. WICKS, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 256.

²⁵ *Ivi*, 257.

²⁶ R. GUARDINI, *Letters from Lake Como: explorations in technology and the human race*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1994.

occasions a profound change in the role of religion. As the human person remains “the great abyss” (Augustine) and “the unknown” (A. Carrel)²⁷, it must be the Council’s task now to spell out again «the enduring right religion holds on man»²⁸. The Church should demonstrate that true progress and God’s truth are not mutually excluding realities.

These considerations lead to a further point: a reflection on “the phenomenon of ideology”. Marxism, existentialism and neo-liberalism are defined “as surrogate religions”. Seemingly ideology offers a comprehensive meaning for life. In one sentence the beguiling nature of a world *etsi Deus non daretur* is captured:

«It is in its essence the exact product of a world in which old paganism is definitively overcome by the technical situation, in which the gods have become impossible, which, however, also shies away from the wager of a faith in God and creates itself a religion without religion – for precisely this is the nature of ideology, which promises to fulfill the task of religion – i.e. providing meaning – without being religion»²⁹.

The technical environment produces the Augustinian *homo in se ipso incurvatus* (the self-absorbed human being). Despite Marxism and existentialism being then much en vogue, Ratzinger makes out neo-liberalism as the underlying current and as the enduring ideology outlasting these philosophies. Here the Church’s positive task is to present Christian faith as the true answer to the human spirit’s quest.

Ad intra Ratzinger and Frings ask self-critically whether such a situation is caused also by Christianity neglecting in the 19th century universal hope in favor of individual salvation. Does not the index of forbidden works smack of “totalitarian practices” stifling a genuine struggle with spiritual/intellectual questions (*geistigen Fragen*) he asks? Need the Church not reevaluate her own relevant praxes? The Council is a welcome opportunity to make «the edi-

²⁷ Awarded the Nobel Prize in physiology of medicine in 1912, Alexis Carrel (1873-1944) oscillated between Catholic faith (Lourdes), fascism and atheism (supporting eugenics). He returned to the faith in 1939. In 1935 he authored A. CARRELL, *Man, The Unknown*, Harper, New York 1935. In German it appeared as *Der Mensch, Das Unbekannte Wesen*, DVA, Stuttgart 1955. The book’s German title became a popular quotation in Germany.

²⁸ Cf. *Kardinal Frings über das Konzil*, 171.

²⁹ «Sie ist also ihrem Wesen nach das genaue Produkt einer Welt, in der das alte Heidentum durch die technische Situation endgültig überholt ist, in der Götter unmöglich geworden sind, die aber auch das Wagnis des Glaubens an einen Gott scheut und sich eine Religion ohne Religion schafft - denn das ist genau das Wesen von Ideologie, welche verspricht die Aufgabe der Religion – die Sinngewährung – zu erfüllen ohne Religion zu sein» (*ivi*, 172).

fice Church accessible to modern man as his Father's house in which he can live joyfully and feel safe and secure»³⁰.

The lecture concludes on a rather positive note: the charismatic gifts of the Holy Spirit now seem concrete to a degree, but altogether unthinkable at the eve of Vatican I. These promptings he sees manifest in Marian piety, the liturgical movement, a rediscovery of Scripture and a fresh appropriation of the Church Fathers by theology, and the advent of the ecumenical movement. Essentially he detects two complementary movements: 1. an objective-sacramental one, namely liturgical piety and 2. the subjective-personal one of Marian piety. They are summarized as *per Christum ad patrem* and *per Mariam ad Christum*. Jointly these currents lead to a rediscovery of the Church in the concept of the *mater ecclesia* as the total Christ, head and members (Augustine)³¹. Mary refers to the Church and her martyrs. The present age can take heart from the fact that it produces martyrs. The future task is to unite the Marian and liturgical movements. To encourage such witness of Christian faith in today's world must be the Council's task, rather than issuing doctrinal statements. The Marian movement «should impart to the liturgically minded person something of its warmth of heart, interiority and *Ergriffenheit* (touched by the sublime) and deep willingness to repent and atone, and vice-versa it could receive from the liturgical movement something of the holy sobriety and clarity, the luminosity and the strict earnestness of the old laws of Christian prayer and thought, which keep in check the exaggerated imagination of the loving heart and direct it to its proper place»³².

These two notable movements should be integrated so that Mary shines forth as the icon and original image of the believing Church celebrating liturgy.

This text reflects the author's own Marian piety (Lourdes and Fatima), sympathies for the liturgical movement originating in Benedictine monasteries, and appreciation of the charismatic renewal movement then still nascent. He envisions broadening the cultural basis of the Catholic Church by integrating better also non-Latin cultures into her. Episcopal collegiality must

³⁰ *Ivi*, 174.

³¹ Cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche: die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Herder, Freiburg i. Br. 2011, originally published 1951.

³² «Sie sollte dem liturgischen Menschen etwas von ihrer Herzenswärme, von ihrer persönlichen Innigkeit und *Ergriffenheit*, von ihrer tiefen Bereitschaft zu Buße und Sühne geben, und sie könnte umgekehrt von dort her etwas von der heiligen Nüchternheit und Klarheit, von der Helligkeit und dem strengen Ernst der großen alten Gesetze christlichen Betens und Denkens empfangen, das die allzu beflügelte Phantasie des liebenden Herzens in Grenzen hält und ihr den richtigen Ort anweist» (*Kardinal Frings über das Konzil*, 174).

be strengthened. This notwithstanding, the Genoa talk also expresses 1. a self-critical view of the Church, 2. an unvarnished, broad, perceptive analysis of relativism and then reigning ideologies and 3. a clairvoyant understanding of world affairs. With the benefit of hindsight one can only confirm the text's prophetic nature. While one is witness to the demise of crude ideologies, their underlying assumptions are as powerful as ever: the hold of technology on man has become far stronger, thereby pervasively diminishing the role of religion in private lives. At the beginning of the 21st century relativism and liberalism seem to rule supreme the world over.

3. Dei Verbum: *the Neo-Scholastic Paradigm overcome – Christ is Revelation*

On November 14, 1962 the Second Vatican Council's general congregation met in St. Peter's Basilica. On the agenda was a prepared schema *De fontibus revelationis*, related by Cardinal Alfredo Ottaviani (1890-1979), president of the preparatory commission and prefect of the Holy Office³³. First the archbishop of the French city of Lille, Cardinal Achille Liénart (1884-1973) criticized it³⁴. Cardinal Frings immediately followed raising similar objections. This contrasts sharply to the prevailing atmosphere during the First Vatican Council. Ratzinger observed it began «im Fortissimo»³⁵.

Frings delivered a forceful *non placet* on account of two factors. The schema's tenor was too professorial for a conciliar document and suffered material deficits. The documents prepared by the Roman curia reflect too much a magisterial positivism that fails to incorporate the fullness of Catholicism: using uncritically sources of different dogmatic and magisterial quality as if they were all equal but ignoring the rich patristic patrimony and especially the Greek Church Fathers³⁶. More significantly, 19th century historicism produced the notion of two seemingly static sources for revelation: Scripture and tradi-

³³ Significantly for the Council's subsequent course, he was the last representative of the *Ius publicum ecclesiasticum* tradition which maintained the Church's independent judicial sovereignty vis-à-vis the state. Cf. J. LISTL, *Kirche und Staat in der neueren Katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Duncker & Humblot, Berlin 1978.

³⁴ Known in France as "the Red Bishop", he had supported labor unions and labor priests, as well as courageously opposed as archbishop of Lille (1928-1968) both Nazi occupation and allied aerial bombardments. He had been member of the Council's preparatory commission (1961-1962) and of the Council's praesidium (1962-1965). Cf. G. ALBERIGO, *Liénart*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 6, Herder, Freiburg i.Br. 2006³, 927.

³⁵ J. RATZINGER, *Kardinal Frings und das II. Vatikanische Konzil*, in D. FROITZHEIM (Hg.), *Kardinal Frings. Leben und Werk*, Wienand, Köln 1979, 191-205; 196.

³⁶ J. RATZINGER, *Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden von Kardinal Frings*, in *Communio* 16 (1987) 251-265, at 253f. What popular opinion perceives as "Progressivism des

tion. Frings laments that undue emphasis is placed on *how* revelation is transmitted and less on what revelation actually *is*: namely Jesus Christ, the Logos. Rather, one should speak of Scripture and tradition as *fontes cognoscendi*. Such a view does not reduce God to mere historical or human categories. It would require the labors of three years for the final version on revelation to be approved on November 18, 1965. It will stress the Christocentric nature of revelation.

What is the background for Frings' unheard of truly historic intervention, daring to face up to the omnipotent Cardinal-prefect of the Sacred Office? Frings' famous speech had been prepared by Ratzinger, which had been submitted in advance by Frings to the Cardinal Secretary of State in September of 1962. There the theologian from Bonn argues the document should be revised «to make it no longer prejudicial to internal disputes of Catholic theologians»³⁷. In a speech delivered on October 10, 1962 by Ratzinger to the German speaking bishops at the eve of the solemn inauguration of Vatican II in the *Anima* one can see the reasoning behind Frings' arguments. It must have lasted at least an hour³⁸.

There, in his masterly *tour d'horizon* of dogmatic history he detects an “astounding narrowing of the concept of revelation” in the Roman curia's schema. Neither Scripture nor tradition are the source of revelation but only God is the *unus fons*. Ratzinger attributes this reversal of sequence to historicism, which is a rather late phenomenon in Church history – having as ultimate consequence reducing Scripture to *in illo tempore* – ultimately to subjective human standards. But God and His revelation transcend text and a collection of human customs – God does not reveal sentences about Himself but Himself. Ratzinger pleads for a dynamic understanding of revelation, rather than a static or intellectualistic one as implied in manualist Neo-Scholasticism with its anti-modernist stance. Such a mindset prevents one from appreciating the true nature of revelation. He reminds his listeners that during the Middle Ages Scripture was considered *fons scientiae*, but never *fons revelationis*. Revelation is not the outcome or conjunction of Scripture and tradition as its two *rivuli*, but rather the condition for the possibility of their coming into being. Temporally revelation precedes both³⁹. Otherwise, he argues, one runs

Kölner Kardinals” is in fact merely an insistence on bringing the Holy Spirit as it works throughout Church history fully to bear on the Council.

³⁷ J. WICKS, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 267.

³⁸ For a brief summary see N. TRIPPEN, *Josef Kardinal Frings*, vol. II, 324.

³⁹ He will predicate the temporal precedence of Christ vis-à-vis Scripture and tradition as “ontological”, but grants a “gnoseological” reversal of order. Cf. J. RATZINGER, *Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums*, 256.

the danger of succumbing to a *sola Scriptura* principle, which he considers scripturalist and positivist. Already his studies in Munich under the guidance of Gottlieb Söhngen (1892-1971)⁴⁰ on St. Bonaventure's understanding of history had acquainted him with the concept of God as the primary actor in the event of revelation⁴¹. This has him propose a different title for the document on revelation. Rather than *De fontibus revelationis* he suggests either *De revelatione* or even better *De Verbo Dei* as title for this dogmatic constitution. In fact the Council will adopt the title *Dei Verbum* – very close to what Ratzinger had favored. Of course, he does not intend denigrating divine revelation's propositional content (*fides quae*). For this reason he perceives Scripture and tradition as being the «material principles of our knowing revelation», but nota bene «not revelation itself»⁴².

This question had gained topicality in the years prior to the Council. The Catholic Tübingen dogmatic theologian Josef Rupert Geiselmann (1890-1980)⁴³ had discovered that during the Council of Trent (1545-1563, 1551-1552, 1562-1563) the question had been left open as to how to relate Scripture and tradition to one another⁴⁴. While writing his *Habilitation* on Bonaventure Ratzinger had heard Geiselmann expound his theory of Scripture being sufficient for revelation («materielle Vollständigkeit der Schrift»)⁴⁵ at a conference

⁴⁰ The influence of the Cologne priest and Munich professor (1947-1958) for fundamental theology and philosophical propaedeutics on Ratzinger can hardly be overstated. Söhngen did not publish much. However, he was one of the most original theologians of his time. Going back to the Augustinian tradition, he attempted to widen Neo-Scholasticism by embracing history as salvation history, and integrating Anselm of Canterbury, Bonaventure and John Henry Newman. In dialogue with Protestant thinkers Karl Barth and Emil Brunner he advanced the centrality of natural theology and the concept of *analogia entis* to Catholic faith. In a personalist way he apprehends Jesus Christ as *the* mystery enlivening all of history and mankind: ergo all time is Christ-centered. Cf. G. SÖHNGEN, *Christi Gegenwart in uns durch den Glauben, and Das Mysterium des lebendigen Christus und der Glaube (ein Beitrag zu einer kategorialen Analysis fidei)*, in ID., *Die Einheit der Theologie*, Zink, München 1952, 324-341 and 342-369 respectively. In a certain way Joseph Ratzinger's theology is but a grand expansion on Söhngen's vision. Cf. J. GRAF, *Die Suche nach der 'Einheit der Theologie'*, *Gottlieb Söhngens Beitrag zum Durchbruch des heilsgeschichtlichen Denkens*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1991.

⁴¹ Cf. J. RATZINGER, *The Theology of History in St. Bonaventure*, Franciscan Herald, Chicago (IL) 1971, 57f, 62f, 66 and 71. Printed originally 1959.

⁴² J. WICKS, *Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger*, 272.

⁴³ As professor for scholastic philosophy and apologetics and later for dogma in Tübingen, Geiselmann contributed to studies on the Tübingen School of Theology's understanding of tradition. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Josef Rupert Geiselmann – Weg und Werk*, in *Theologische Quartalschrift* 150 (1970) 385-395.

⁴⁴ Cf. J.R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schriften und der nicht geschriebenen Traditionen*, in M. SCHMAUS (Hg.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, Max Hueber, München 1957, 123-206. Geiselmann expounds his theory in greater detail in J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Herder, Freiburg i. Br. 1962. Ratzinger reacts to it in J. RATZINGER - K. RAHNER, *Revelation and Tradition*, Herder and Herder, New York 1966.

⁴⁵ Such a position Ratzinger will describe in 1987 as “**unsinnige Tautologie**”, i.e. nonsensical tautology. Cf. J. RATZINGER, *Buchstabe und des Geist des Zweiten Vatikanums*, 255.

in Königstein in 1956, prompting his own investigations into this matter⁴⁶. Ratzinger argued that if the title and the content of the draft are left unchanged then the Council would come out in favor of a *partim-partim* position, i.e. one claiming that revelation is contained partially in Scripture and partially in tradition. Ratzinger, however, maintained that Scripture and tradition are kept constantly anew in a mutually life-giving tension by being involved in the labors of the Holy Spirit *in* temporality. It is upon such a pneumatological background alone that the dogma of 1950 is viable⁴⁷. Backed by such authorities as Tertullian, Bonaventure and Thomas Aquinas, he shows that a dynamic concept of *paradosis* was elemental to the thoughts of the Church Fathers. Both Scripture and tradition are co-constitutive elements in the one Spirit-filled Church and only so are both true to themselves⁴⁸. Furthermore, such understanding of revelation does justice to the pluriformity of the historical forms Catholic faith can take on. This has the theologian from Bonn conclude: «Scripture, Tradition, and the Church's Magisterium are not static entities placed beside each other, but have to be seen as one living organism of the [W]ord of God, which from Christ lives on in the Church»⁴⁹.

Not perceiving revelation thus, entails subscribing to something akin to Greek mysticism – à la Philo and Augustine – where the human object is simply overpowered by divine action. But inspiration is historical and not one denying

⁴⁶ Cf. J. RATZINGER, *Milestones*, 124-128.

⁴⁷ «From its perspective, the concept of “tradition” had itself become questionable», Ratzinger explains 1997 «since this method will not allow for an oral tradition running alongside Scripture and reaching back to the apostles – and hence offering another source of historical knowledge besides the Bible. This impasse is indeed what had made the dispute on the dogma of Mary's bodily assumption into heaven so difficult and insoluble» (J. RATZINGER, *Milestones*, 124). For this reason his dissertation director Söhngen had opposed the dogma of Our Lady's assumption prior to its solemn proclamation in 1950, but accepted it immediately thereafter without, however, being able to provide the dogmatic rationale for it. This historical context provides the background for his student's remark some years thereafter in an article. The collaboration of the personal and ecclesial dimensions of the one faith in giving it greater verbalization is further elaborated when its cooperation with the Petrine ministry is described: «Damit dürfte das Zusammenspiel der [...] drei ursächlichen Kräfte von Neudogmatisierungen (fides veritas – periculi necessitas – ecclesiae auctoritas) deutlich geworden sein: Die vorgegebene Glaubenswahrheit ist als innerlich ermöglichende Ursache tätig, die häretische Gefahr als äußerlich bewegende, die im Papst konzentrierte kirchliche Autorität aber ist das eigentlich aktive Prinzip». Cf. the portion of the *Habilitation* published separately: J. RATZINGER, *Offenbarung - Schrift - Überlieferung: Ein Text des heiligen Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 67 (1958) 13-27; 17. The vivacity of revelation is described as possessing an exterior, objective and an interior, actual moment. Thus revelation can never be completely objectified in Scripture (*ibidem*, 26f). For an analysis of Ratzinger's understanding of revelation see R. VODERHOLZER, *Offenbarung, Schrift und Kirche: eine relecture von “Dei Verbum” im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 39 (2010) 287-303.

⁴⁸ Cf. J. WICKS, *Six Texts of Prof. Ratzinger*, 275.

⁴⁹ *Ivi*, 277.

free human nature collaborating in the divine-human milieu. Consonant with this view, he rather emphatically insists Christianity is *not* a religion of the book. In the *Itinerarium mentis ad Deum* Bonaventure – the subject of Ratzinger’s *Habilitation* – demonstrated that every age and every human being is capable of encountering the living Christ. Ergo, it is not exaggerated to state that Ratzinger advocates something analogous to Johann Adam Möhler’s (1796-1838) notion of the Church as the ongoing incarnation: while revelation is complete in Jesus Christ, it awaits ever again both a personal and an ecclesial appropriation in the sense of becoming present again and again⁵⁰. Reminding one indirectly of St. Augustine’s personal conversion experience: *tolle, lege*, he writes: «The Bible differs from the holy books of Hinduism, Buddhism, or Islam, precisely in this that these are taken to be timeless divine dictation, whereas the Bible is the result of God’s historical dialogue with human beings and only from this history does it have meaning and significance»⁵¹.

Falling back to a static understanding would be all the more infelicitous as one is now able of formulating “the authentic biblical character” of revelation⁵². In addition, an understanding of revelation as arising solely from Scripture is too great a burden for Scripture: as it often errs. Ratzinger points out Mark referring to the High Priest Abiathar (*Mk* 2:26) when meaning actually his father Achimelech. This error Matthew and Luke correct in their gospels. This caution against upholding biblical inerrancy in matters historical Frings will echo in his intervention on November 14, 1962⁵³. There Ratzinger warns against delving into details concerning the historical truth of Jesus, such as treating «infancy narrative, resurrection from the dead, and ascension beside each other on the same level»⁵⁴. The task of a council is distinct from that of a textbook. No one subscribes to verbal inspiration and the “ghost of modernism” should not allow one to blunder. While not simply inventing at random, the evangelists and eyewitnesses were overpowered by the effulgence of divine presence. It was not their claim to hand it down *verbatim*. «Instead they transmitted them in the power of the Holy Spirit as words of

⁵⁰ «Wenn im Neuen Testament de facto nun doch auch Schrift gewachsen ist, so kann sie nicht mehr jenen abschließenden und ausschließenden Sinn haben, der ihr nach paulinischer Auffassung im Alten Testament zukam, sondern sie ist eher das Werkzeug der Eröffnung des Alten in den offenen Raum des Christusgeschehens hinein. Sie ist gleichsam der stehengebliebene Vorgang der neuen Auslegung der Schrift von Christus her». Thus Ratzinger in: K. RAHNER - J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg i. Br. 1965, 38.

⁵¹ J. Wicks, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 278f.

⁵² Cf. *ibidem*.

⁵³ Cf. *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, I/3, Typis polyglottis Vaticanis, [Città del Vaticano] 1970-1980, 36.

⁵⁴ J. Wicks, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 281.

a living person – of the Christ of today by the process we call tradition». Echoing again Augustine, he argues that the Old Testament is not simply relating in vague terms a Christological message, but requires on the believers' part the personal existential effort to pass the text «through a Christological transformation», seeing therein contained «the *ecclesia ab Abel*»⁵⁵. The believer's heart knows that Christ made Himself known in the one history of salvation, i.e. of Israel and the Church. Ratzinger reminds the assembled bishops and theologians of Augustine's comprehensive understanding of salvation⁵⁶. Eusebius of Caesarea related how Emperor Constantine convened the Council of Nicaea (325 AD) as a *militia Christi* for the council fathers to fight together against the powers of darkness, not so much against heretics. With such a patristic perspective, Ratzinger urges the Council should rise above «settling internal theological issues» and to give «a common witness of faith against the unbelief of the world»⁵⁷.

Revelation has a Thou as its subject: Jesus Christ – and revelation occurs through His body, which is also the Church⁵⁸. This is kept alive in the new draft, which represents a merger of Ratzinger's and Rahner's thoughts, now titled *De revelatione Dei et hominis in Iesu Christo facta*⁵⁹. The phrase *vivum Dei verbum quaerens nos* is certainly indebted to Ratzinger. It is Christ taking the initiative in revealing both God to mankind and mankind to itself. This will find eloquent expression both in *Dei Verbum 2* and in *Gaudium et Spes 22*.

Reminiscent of Bonaventure, chapter III gives Jesus Christ the role of the *one* Truth revealing all truths. Church and Scripture are perceived as mutually

⁵⁵ *Ivi*, 283.

⁵⁶ Cf. AUGUSTINUS, *Epistola 102*; PL 33, 374.

⁵⁷ J. WICKS, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 284. In a personal letter addressed to Cardinal Ottaviani and dated February 15, 1963, Cardinal Frings attempts to communicate to the former the theological "state of art" as regards revelation. *Historisches Archiv des Erzbistums Köln – Nachlass Josef Kardinal Frings* (henceforth NF) 141. There one finds also Ratzinger's draft with his personal remarks. The delay was caused by Frings having undergone eye surgery in Vienna. Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. II, 353-355.

⁵⁸ «Denn wenn dann weiterhin gilt, dass das Lebendige, die Offenbarung selbst, Christus ist und dass Christus noch immer lebt, nicht nur *in illo tempore* gelebt hat, dann ist klar, dass das Subjekt der Offenbarung eben dieser Christus selber ist und dass er es durch seinen Leib ist, mit dem er uns unverrückbar an jenen Anfang *in illo tempore* bindet und zugleich bis zu seinem "Vollalter" hin weiterführt. Dann müssen also andere Methoden mit in die Auslegung eintreten, und vor allem gehört dann der Lebenszusammenhang und der Erfahrungszusammenhang mit hinzu, in dem die Schrift Schrift, und mehr als Schrift ist. Dann sind die Spekulationen um die materielle Vollständigkeit von selbst gegenstandslos, weil ein anderes Formalprinzip waltet. Die Offenbarungskonstitution hat genau diese Sicht formuliert aber ihre Botschaft ist bis zur Stunde ungehört geblieben» (J. RATZINGER, *Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums*, 257).

⁵⁹ For an overall description of the collaboration between Ratzinger and Karl Rahner during the Council and their later respective interpretations of this event cf. S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006.

dependent realities. Israel's and the Church's faith inform Scripture but the Church in turn submits to Scripture as it is the *ancilla verbi*, i.e. the handmaid of the word. Through Christ abiding eucharistically in the Church, the living ambience of the Church in turn becomes *the* interpretation for Scripture, as Christ is *the clavis Scripturarum*, i.e. *the* key for accessing the Sacred Texts par excellence⁶⁰.

As council *peritus* Ratzinger assisted the doctrinal commission in spring of 1964 in revising what would evolve into nos. 21-26 of *Dei Verbum*, i.e. chapter VI promoting sacred Scripture in the life of the Church⁶¹. The final text of the constitution no longer speaks of statements of faith and sources of revelation. Rather, it presents what revelation is: «It pleased God, in his goodness and wisdom to reveal himself and to make known the mystery of his will (cf. *Eph* 1:9)» (2). Accordingly, a definition of faith follows as man freely committing his entire life to God (cf. 5).

The vivacity of Christian faith is based on the divine initiative to communicate Himself. This is now the overriding concern of the council Fathers. Indeed *Dei Verbum* 1 will emphasize God's initiative in revealing Himself. *Dei Verbum* 2 will stress Christ as the «mediator and sum total of revelation». *Dei Verbum* 11 refrains from suggesting divine dictation or describing how texts become inspired but mentions God calling and aiding biblical authors in composing Scripture. Nevertheless the former *peritus* notes as prefect in 1987 that the postconciliar era is almost completely unaware of this revolutionary presentation of revelation. Indeed, it is wholly owned by a Biblicism of sort. It can no longer see any value in tradition and dogma; thus the contemporary crisis of faith to no small part⁶².

4. *Lumen Gentium: the Identity of Church and the Eucharistic Lord*

Lumen Gentium thematizes within the horizon *Dei Verbum* established the nature of the Church. Already in the preparatory phase, i.e., on May 8 and 9, 1962 the schema on the Church under the heading *De ecclesiae militantis eiusdemque necessitate ad salutem* is discussed by the central commission⁶³.

⁶⁰ The Latin text with a parallel English translation is found under its heading in B. CAHILL, *The Renewal of Revelation Theology (1960-1962). The Development and Responses to the Fourth Chapter of the Preparatory Schema De depositione Fidei*, Gregorian, Rome 1999, 300-317.

⁶¹ Cf. J. WICKS, *Professor Ratzinger at Vatican II: A Chapter in the Life of Pope Benedict*, 13.

⁶² Thus in J. RATZINGER, *Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums*, 256.

⁶³ Cf. *Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series II, II/3, Praeparatoria, Typis polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1964-69 and 1994, 986ff.

Frings had given Ratzinger all the fascicles for review. At first Ratzinger supplied his observations in small handwriting on the borders. Thereupon either Frings or his secretary Luthe had requested Ratzinger to compose a comprehensive text which would be better understood by the nearly blind Frings and Teusch. This was presented in June.

The schema had been composed in the spirit of Roman, curial theology. Immediately the beginning of chapter I *De ecclesiae militantis natura* provoked Frings to vote *Placet iuxta modum*, adding the wish: «The term “*militantis ecclesia*” seems little suitable – perhaps “the Church on the way” or “the on earth journeying Church” would be better». Here one detects the first use of a concept that will mature to the notion of «the people of God on pilgrimage»⁶⁴.

In the same vein he registered his *non placet* for chapter III *De membris ecclesiae eiusdemque necessitate ad salutem* as the topic had not been sufficiently discussed with Cardinals Bea, König and Döpfner. In addition, one ought not establish in the outset who the actual members of the Church are. Also, nothing is being said regarding the “Christian dignity” of those communities separated from the Church, yet holding fast to the sacraments and which are predicated as Church in diverse previous ecclesial documents⁶⁵.

Concerning chapter IV *De episcopis residentialibus* Frings admonishes his fellow bishops to be mindful that the images “body” and “head” are reserved for the Church and Christ. Never throughout Church history are they applied to the college of bishops or the popes. In fact, it would be silly to speak of a body within a body. Moreover, this may give rise to confusion as to who is actually the head, Christ or the pope. In the sentence beginning «Potestas tamen huius Corporis» he also suggests changes. The delimiting phrase «Exclusively on the initiative of the head» does not do justice to the weighty role of the college of bishops. This college exercises its role not only in an extraordinary but also in an ordinary manner.

For this reason he suggests that the modified text should incorporate this significant nuance and read:

«The unanimous teaching and proclamation of this college is an ordinary path to explain Christ’s truth in the Church and to preserve it; the extraordinary path to

⁶⁴ *Acta et Documenta*, II, II/3, 986-990 (text) and Frings’ vote at 1026. Cf. *De ecclesiae militantis naturae*, in *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 73.

⁶⁵ Cf. *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 73; *Acta et Documenta*, 990-993 (text) and Frings’ vote on 1026f.

exercise this authority is the ecumenical council, which can be convened only by the pope and which requires his confirmation in order to be valid»⁶⁶.

On June 19, 1962 Ottaviani presented two chapters of the schema on the Church: *De Ecclesiae Magisterio* and *De auctoritate et oboedientiae in Ecclesia*. Ratzinger suggested to Frings that one should add to the section on the teaching office a brief explanation delineating “the moral boundaries of the primacy of jurisdiction”. This he considers called for as many non-Catholics believe the Pope as competent to act arbitrarily. He refers to Rahner mentioning the hypothetical, but nevertheless canonically permissible possibility of the Pontiff forcing Uniat Catholics to adopt the Latin rite. Frings’ decision will go yet further by voting *non placet*. He argued: 1. is it the council’s task to collect papal constitutions, encyclicals and addresses “in a barn” (i.e. in the fashion of a catalogue)? and 2. «our theologians are much too introverted, preoccupied with the idea Church, her nature, her teaching office and the obedience due her». Rather, they should discuss God, His greatness, and goodness and Jesus Christ, our redeemer. Only briefly one should provide a definition of the Church, the relationship between bishops among each other, their college and the Pope. Chapter VIII concerning the Church’s authority and obedience required «public denunciations of evils in the Church» to receive guidance from *Mt 18:15-17*. In this context Ratzinger suggests also adding «protection of the individual against anonymous accusations» which had previously been neglected. Rather than being negative and defensive, the text should encourage Christian initiatives arising from a genuine sense of responsibility for Catholic faith. Alluding to fellow *peritus* Rahner, he reminds Frings that the Church is not belonging to a group of totalitarian states exerting exterior force, imposing «mortal silence» and devaluing «freedom and charity». On the contrary, «a call to freedom and charity, within the bounds of obedience and service», should not «be totally missing in the document». He reminds that precisely in this ecclesial context of obedience and service, come freedom and charity to flourish⁶⁷. These two proposals Frings will argue on

⁶⁶ «Die einmütige Lehre und Verkündigung dieses Kollegiums ist ein ordentlicher Weg, die Wahrheit Christi in der Kirche zu erklären und zu bewahren; der außerordentliche Weg, diese Vollmacht auszuüben, ist das Ökumenische Konzil, das nur durch den Papst einberufen werden kann und seiner Bestätigung bedarf, um gültig zu sein» (*De episcopis residentialibus*, in *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 73; *Acta et Documenta*, II, II/3, 1039-1047 [text], 1048f. [Frings’s *animadversio*]). Cf N. TRIPPEN, *Frings*. vol. 2, 284.

⁶⁷ «(D)ie Kirche gehört ja (um Karl Rahner zu zitieren) nicht zu jenen “totalen Staaten, bei denen die äußere Macht und ein in tödlichem Schweigen geschehener Gehorsam alles, und Freiheit und Liebe nichts ist”; so sollte ein Anruf an Freiheit und Liebe, die mitten im Raum des Gehorsams und des Dienens, ja gerade dort leben können, in einem solchen Dokument nicht gänzlich fehlen». Ratzinger’s typed comments to

June 19, 1962 in his speech at the central commission: «this is also the place to raise one's voice according to *Mt* 18:15-17 against anonymous denunciations of individual Christians. [...] Also, something needs to be said about fostering Christian initiatives amongst the faithful, because not only fear may reign, but rather the freedom of the children of God, charity and magnanimity»⁶⁸.

This is a good case illustrating the fruitful collaboration between Frings and Ratzinger. It also demonstrates how Christian responsibility and freedom differ fundamentally from a well-intentioned, but naïve emancipatory pathos capturing the imagination of the generation of 1968.

When rejecting the schema *De ecclesia* on December 4, 1962 Frings will remind his fellow council fathers to integrate not only the last few centuries of Western Catholic theology into the conciliar documents but both the Greek and older Latin traditions. This objection does not tangate merely the surface. Rather, Frings faults the schema's juridical-sociological language. In addition, reflecting the broad *Ressourcement* vision of his advisor Ratzinger, he finds not a trace of Greek Eucharistic ecclesiology in the schema – so precious to the Eastern brethren. Further, he asks why the teaching office is treated separately from the chapter on the bishops. Are not the *doctores et magistri* bishops instituted by and in union with the Holy Father and the Holy Father himself a bishop? He also critiques the text for not mentioning the word of God, which – together with the sacraments – supports as one of two pillars the whole Church edifice. While the chapter dwells on the Church's duty to proclaim the Gospel, it fails to mention the mission of the Son of God to humankind, issuing forth from the Father and continued through the Church and her ministry. The fact that the Church has “the right to preach to all peoples” does not make the Gospel more acceptable to these peoples. He misses the breadth, depth, universality – and therefore the Catholicity – that are the outstanding features of ecumenical councils. A comparison between Ratzinger's handwritten comments on the schema and Frings' speech in front of the bishops assembled in St. Peter's reveals their material identity⁶⁹.

On September 13, 1963, during the second session Ratzinger (in all probability) will report to Luthe that patristic thought now dominates in

De Ecclesiae Magisterio, De auctoritate et oboedientiae, in *Ecclesia in Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 97. Cf. *Acta et Documenta*, II,II/4, 621-635 (drafts).

⁶⁸ «Hier scheint auch der Ort zu sein, gemäß *Mt* 18,15-17 ein Wort gegen anonyme Denunziationen einzelner Christen zu sagen. [...] Auch werde ein Wort gesagt über die Pflege christlicher Initiative bei den Gläubigen, weil in der Kirche nicht nur die Furcht herrschen darf, sondern die Freiheit der Kinder Gottes, Liebe und Großmut». Frings' speech in *Acta et Documenta*, II,II/4, pp. 638f. Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 292.

⁶⁹ *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 125 for Ratzinger's handwritten text; *Acta Synodalia*, I/4, 218-220 for Frings' actual speech (*textus scripto traditus*). Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 339f.

De ecclesia, while sources from the Middle Ages and modernity are well represented⁷⁰. Accordingly Frings' speech to the bishops lauds the new text. Nevertheless, towards the end he faults it for emphasizing too much papal infallibility while discussing too little episcopal responsibilities in matters of the teaching office⁷¹. On September 29 of the same year, Frings develops a spiritual understanding of collegiality, rooted in the sacramentality of the Church as *Ursakrament* (primordial sacrament)⁷². Christ is the dynamic reality collecting all of humankind for His second coming. Christ's passion and poverty find their parallels in the Church's poverty and relationship to the poor⁷³.

Shortly thereafter, on November 8, 1963 Frings will cause a historic, upsetting sensation in an address to the aula by fustigating the Roman curia for carrying over from the days of the inquisition outdated ways of governance. He insists on persons accused of doctrinal error to be presumed innocent unless proven otherwise. This will produce *plausus in aula* (applause among the bishops assembled in the aula of St. Peter). Not without consulting with the respected Munich canonist Klaus Mörsdorf (1909-1989) will Frings add seven sharper lines to the intervention drafted by Ratzinger⁷⁴. In spite of Ottaviani's negative public reaction, Paul VI requests on the evening of that very day Frings to submit a memorandum on a possible reform of the curia; which he does with the aid of Wilhelm Onclin, a canonist from Louvain.

Along with Rahner, J. Salvaverri and M. MacCarone, Ratzinger served between November 1963 and early 1964 also as council *peritus* assisting the doctrinal commission revising the text on episcopal collegiality, which would become nos. 21-23 of *Lumen Gentium*. It affirms the college of bishops participating with the Pope as their head in governing the Church together as successors to the college of the Apostles⁷⁵. This notwithstanding, Frings makes on November 13, 1963 an impassioned, but as later history will show also

⁷⁰ Cf. *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 179.

⁷¹ Cf. *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 178, *Acta Synodalia*, II/1, 343-346.

⁷² This term was coined by fellow *peritus* Semmelroth prior to the Council. Cf. O. SEMMELROTH, *Church and Sacrament*, Fides, Notre Dame (IN) 1965 (German: 1953).

⁷³ Cf. *Acta Synodalia*, II/1, 343-346 and *Acta Synodalia*, II/2, 493ff respectively.

⁷⁴ Cf. J. WICKS, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 121; *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 181; *Acta Synodalia*, II/4, 616-618; N. TRIPPEN, *Frings*, vol. II, 383-385.

⁷⁵ Cf. G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2001, 243-245; P. MARTUCCELLI, *Episcopato e Primato nel Pensiero di Joseph Ratzinger*, in *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 501-548; ID., *Forme concrete di Collegialità Episcopale nel pensiero di Joseph Ratzinger*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009) 7-24; ID., *Forme di Collegialità Episcopale nel pensiero di Joseph Ratzinger*, *Concilio, Sinodo dei vescovi, Conferenze episcopali*, in *Rassegna di Teologia* 50 (2009) 377-401.

prescient appeal: «Venerable Fathers, preserve in the national (bishops’) conferences the individual’s freedom and the charity of all. So that the letter may not kill, but the Spirit may vivify»⁷⁶.

It has been a concern for Ratzinger to balance an ecclesiology based on the Augustinian notion of people of God with a lasting Eucharistic structure as the *conditio sine qua non* for the Church to exist at all. In contrast, Robert Bellarmine (1542-1621) had famously emphasized the Church’s institutional visibility (“the Church is as visible as the republic of Venice”). Now, the Last Supper is perceived as the foundation of the Church. It is Christ celebrating His Pasch who is the center forming the unity and identity of the new people of God. This becomes apparent in the cross, when Jesus proves Himself the new and true Paschal lamb. The ecclesial community no longer comes about via the Temple in Jerusalem or commemorating the exodus, but by Christ present in the Eucharist enabling the unity of the world Church, the parish community and any Christian liturgical gathering⁷⁷. In a dictionary entry prior to the Council Ratzinger wrote concerning these three moments of being Church:

«[...] these [three constitutive elements] transition into one another in such a manner, that the respective local community is a concrete representation of the total reality *ekklesia*, and the cultic gathering again is perceived as the concrete realization of being parish. So as Israel executed its unity through the Temple and every year in the Pasch feast in and around the Temple, so the locally dispersed communities of the Christian believers became one from the new Temple, from the Lord’s body [...]: They are one as *ekklesia*, i.e. as God’s cultic gathering, by eating the one bread, that makes them one body (1Cor 10:17); they no longer need the local connecting link of the common Temple and the bond of the common blood, because they possess the deeper unity of the new bread, through which the Lord unites them amongst themselves and with Him in the cultic celebration»⁷⁸.

⁷⁶ *Acta Synodalia*, II/5, 66-69, 66.

⁷⁷ Cf. P.A. FRANCO, *The Communion Ecclesiology of Joseph Ratzinger: Implications for the Church of the Future*, in W. MADGES (ed.), *Vatican II Forty Years Later*, Orbis, Maryknoll (NY) 2005, 3-25.

⁷⁸ «[...] gehen in der Weise ineinander über, daß die jeweilige Ortsgemeinde als konkrete Darstellung der einen Gesamtgröße *ekklesia* erscheint und daß wiederum die Kultversammlung als die konkrete Realisierung des Gemeindeseins aufgefaßt wird. So wie Israel eins geworden war durch den Tempel und jedes Jahr in der Passah-Feier im und um den Tempel seine Einheit vollzog, so wurden die örtlich verstreuten Gemeinden der Christusgläubigen eins vom neuen Tempel, vom Herrnleib [...] her: Sie sind eins als *ekklesia*, d.h. als Kultversammlung Gottes, in der sie das eine Brot essen, das sie zu einem Leib macht (1 Kor 10,17); sie brauchen das lokale Bindemittel des gemeinsamen Tempels und das Band des gemeinsamen Blutes nicht mehr, weil sie die tiefere Einheit des einen Brotes haben, durch das in der Kultversammlung der Herr sie untereinander und mit sich selbst vereint» (J. RATZINGER, *Kirche III*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VI, Herder, Freiburg i. Br. 1961², 174-183; 175f.).

This understanding of the Lord's Last Supper as the origin and purpose of the Church is most foundational to understanding the systematic substratum of Ratzinger's theology. The identity as congruency of Church and liturgical gathering is plausible for him only if it is related to the Son of God⁷⁹. Consonant with this perspective *Lumen Gentium* 2 states: God «chose to raise up men to share in his own divine life [...] [through] Christ, the redeemer, "who is the image of the invisible God [...] Christ instituted [...] the New Covenant of his blood [...] from [...] the Holy Spirit (cf. *Jn* 3:5f) [...] now are the People of God" (1 *Pet* 2:9f)» (*Lumen Gentium* 9).

5. Mary: the Church at its Origin

A much debated issue had been whether to issue a separate document on Our Lady or to integrate the figure of Mary into the dogmatic constitution on the Church. In summer of 1962 the schema of Ottaviani's commission on faith offered a conventional approach: a separate treatment of Mary with the title *De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*⁸⁰. As both Frings⁸¹ and Ratzinger were known for their joyful Marian piety, it is worth pondering whether they agreed on the schema. This can never be fully answered as Frings did not vote on this issue; his ballot lies unused in his personal files. However, Ratzinger's position is well-known. In his typed advice to Frings one reads: «I believe, for the sake of the Council's goal one should desist from this Marian schema. If the Council should be in its total effect a *suave incitamentum* [a gentle incentive] to the separated brethren *quaerendam unitatem* [seeking unity], then it must also take into account to a degree a pastoral consideration and let it be guided by *caritas* [charity] in the selection of the to be declared *veritates* [truths]».

Further on in the same text Ratzinger suggests adding a simple prayer addressed to the Mother of God for Christian unity at the conclusion of the document on the Church, formulated in the robust language of tradition and desisting «from using undogmatized terms such as *mediatrix*»⁸². This posi-

⁷⁹ This view will resonate in numerous subsequent writings such as J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology. Building Stones for a Fundamental Theology*, Ignatius, San Francisco 1987, 27-55. Id., *The Spirit of the Liturgy*, Ignatius, San Francisco 2000.

⁸⁰ Cf. *Acta et Documenta*, 746-772.

⁸¹ Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 1, 469-487.

⁸² «Ich glaube, man sollte um des Ziels des Konzils willen auf dieses marianische Schema verzichten. Wenn schon das Konzil in seiner Gesamtwirkung ein *suave incitamentum* an die getrennten Brüder *ad quaerendam unitatem* sein soll, dann muss es auch ein gewisses Maß an seelsorglicher Rücksicht nehmen

tion will prevail during the Council and *Lumen Gentium* (55-56) has indeed a lengthy section devoted to Our Lady as the formative center of ecclesial existence.

It should be noted, however, that the German cardinals Frings and Döpfner, archbishops Jaeger and Schäufele and bishops Höffner and Volk, jointly undertook an intervention in material agreement with Ratzinger's position addressed directly to Pope Paul VI, who had let it be known on November 19, 1965 that he will declare – contrary to the will of the majority of the council fathers – Our Lady *Mater Ecclesiae* on November 21, 1965.

«We also welcome Mary being designated *Mater fidelium*, as in the schema *De ecclesia*. We also wish for the title *Maria, Mater Ecclesiae*. Yet it is not in every nuance comprehensible. Obviously for this reason the theological commission could not decide to accommodate the wishes expressed in the *modi*, to propose *Maria, Mater Ecclesiae* as a conciliar text [...], rather to designate Mary as *Matrem Christi et matrem hominum, maxime fidelium*. [...] If *Maria, Matrem Ecclesiae* is understood at *Mater fidelium*, then this is biblically well founded; for as Abraham is described as *Pater omnium credentium* at the beginning of the Old Covenant (*Rom* 4:11), Mary stands at the beginning of the New Covenant: “Blessed are you because you believed” (*Lk* 1:44). In this sense *Maria, Mater Ecclesiae* is well grounded and an enrichment for both ecclesiology and Mariology and a new incentive for the piety of the faithful.

If, however, the title *Maria, Mater Ecclesiae* is understood as [predicating] the institution Church, then it would be difficult to justify this. Because in the *ordo salutis maternitas* and *paternitas* correspond, whereby *paternitas* in the order of nature precedes *maternitas*. Mary would not be Our Mother, were not first God Our Father; Mary would not be *Regina*, if Christ not *Rex*, she would not be *Domina*, if Christ were not *Dominus*.

Now, as far as can be surveyed, nobody calls the heavenly Father, Christ or the Holy Spirit *Pater Ecclesiae*. This also seems rather impossible for the following reason: the graces of office, which the Church as *Institutio* constitute, contain *per se* not the *gratia filiationis*. This is always given with the *gratia sanctificans*, but not with the office as such. For this reason one cannot easily perceive of Mary as the *Mater Ecclesiae* in the sense of the institution.

und sich bei der Auswahl der zu deklarierenden *veritates* von der *caritas* leiten lassen. [...] Den Katholiken wird kein neuer Reichtum gegeben, den sie nicht schon hätten (der Anhang betont dies eigens!), den Außenstehenden (besonders den Orthodoxen) wird ein neues Hindernis gesetzt, zurückzufinden. Das Konzil würde mit der Verabschiedung eines solchen Schemas seine ganze Wirkung gefährden. Ich würde vorschlagen, man möge unter völligem Verzicht auf ein doktrinelles *caput* (dieses Opfer müssen die Romanen einfach bringen) ein schlichtes Gebet an die Gottesmutter um die Einheit an den Schluß der Ekklesiologie setzen und dieses Gebet ganz aus der kraftvollen Sprache der Tradition formen, die doch voller Reichtümer ist und dabei ganz auf undogmatisierte Termini wie *mediatrix* u. dgl. zu verzichten [...]» (*Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 96).

Therefore we *humillime* request to combine the title *Maria, Mater Ecclesiae* with the title *Mater fidelium* and to interpret it in this sense»⁸³.

This memorandum deserves our special attention as the carefully and stringently argued text suggests Ratzinger as its sole author. It is part of the history of this Council that it did not prevail.

6. Ad Gentes: *Mission as the whole Church's Participation in the inner – Trinitarian Missions*

The third period of the Council in 1963 sees Ratzinger collaborating with one of the theological luminaries of the 20th century to supply the doctrinal basis for missionary work. Famously, Yves Congar (1904-1995) will observe in his memoirs: «Heureusement qu'il y a Ratzinger. Il est raisonnable, modeste, désintéressé, d'un bon secours». («Fortunately there is Ratzinger. He is reasonable, modest, disinterested, a good help»)⁸⁴. Together both will convince the Council that mission is not something limited to distant territories under the jurisdiction of the Propaganda Fide, but an essential and indispensable feature for the Church to be at all Church – from the times of the Apostles onward. Mission is an inalienable *proprium* of the Church.

On November 7, 1964 Frings spoke as first council father in reaction to propositions for a document including aspects of missionary work. There he

⁸³ «Wir begrüßen es auch sehr, wenn Maria als *Mater fidelium* bezeichnet wird wie im Schema De Ecclesia. Der Titel *Maria, Mater Ecclesiae* ist uns auch erwünscht. Jedoch ist er nicht in jedem Sinne verständlich. Darum hat sich die theologische Kommission offenbar nicht entschließen können, den in den Modi geäußerten Wünschen zu entsprechen, *Maria, Mater Ecclesiae* als konziliaren Text vorzuschlagen [...], vielmehr Maria als *Mater Christi et matrem hominum, maxime fidelium* zu bezeichnen. [...] Wenn *Maria, Mater Ecclesiae* verstanden wird als *Mater fidelium*, dann ist dies biblisch gut begründet; denn wie Abraham am Anfang des Alten Bundes stehend als *Pater omnium credentium* bezeichnet wird (*Röm* 4,11), so steht Maria glaubend am Anfang des Neuen Bundes: "Selig bist Du, weil Du geglaubt hast" (*Luk* 1,44). In diesem Sinne ist *Maria, Mater Ecclesiae* bestens begründet und eine Bereicherung der Ekklesiologie wie der Mariologie und ein neuer Ansporn für die Frömmigkeit der Gläubigen. Der Titel *Maria, Mater Ecclesiae* könnte aber auch von der Kirche als *Institutio* verstanden werden, und so ist er schwer zu begründen. Denn im *ordo salutis* korrespondieren *maternitas* und *paternitas*, wobei die *paternitas*, der Natur nach früher ist als die *maternitas*. Maria wäre nicht *Regina*, wenn Christus nicht *Rex*, sie wäre nicht *Domina*, wenn Christus nicht *Dominus* wäre. Nun nennt aber, so weit zu sehen ist, niemand den himmlischen Vater, Christus oder den Heiligen Geist *Pater Ecclesiae*. Das scheint auch nicht gut möglich zu sein aus folgenden Gründe: Die Amtsgnaden, welche die Kirche als *Institutio* konstituieren, enthalten *per se* nicht die *gratia filiationis*. Diese ist mit der *gratia sanctificans* immer gegeben, aber nicht mit dem Amt als solchem. Darum ist Maria nicht leicht als *Mater Ecclesiae* in dem Sinne der *Institutio* zu verstehen. Darum bitten wir *humillime*, den Titel *Maria, Mater Ecclesiae* mit dem Titel *Mater fidelium* zu verbinden und in diesem Sinne zu interpretieren» (*Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 281; N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 447f.).

⁸⁴ Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, vol. 2, Cerf, Paris 2002, 355f.

suggests “ein eigenes und umfassendes Schema” (“a separate and comprehensive schema”) on mission as it is of constitutive relevance to the whole of the Church. He criticizes the previous draft as too superficial. Also, he considers the term mission “as evangelization shining forth in its original splendor” when the *Sanctissimum et Dulcissimum Nomen Jesu* is proclaimed in areas not yet Christianized and cites Paul «Woe to me if I do not proclaim the gospel» (1Cor 9:16). Finally, he supports the proposal to have the Pope organize a comprehensive mission strategy and institute a *consilium generale* to launch such a project. He also supports an initiative to have all dioceses donate regularly monies for the missions⁸⁵.

Soon thereafter Ratzinger drafted in January, 1965 a longer Latin text, lost in the 1960's and rediscovered in the 1980's in the personal archive of Congar, illustrating the motivation for missionary activity to lie in the inner-Trinitarian outpouring of God's charity, expressed in the two missions of the Son and the Holy Spirit. He reminds one «one has to look above all to the Christology of the Gospel of St. John, in which *missus* (the one who is sent) is almost a title of Christ. [...] For this reason this Christological foundation is as well and inseparably a Trinitarian foundation. [...] As it is living from Christ, the Church is also necessarily *missa* (sent) and *missio* (mission)»⁸⁶.

Thus missionary zeal has nothing at all to do with the conquest of a person or people but with enabling all to give their lives the deepest and most joyful meaning possible. The Church but reflects Christ's light and permits people to experience in the Eucharist God's presence in Christ's sacrifice and thereby the divine invitation to adore and glorify Him, the triune God. *Metanoia*, conversion is indispensable for “the planting of the Church” to occur. It allows evangelization to be seen not as an isolated occurrence, but as the dynamic and constant self-description of the Church. Like Pentecost, evangelization thus understood continuously gathers people to unite the Old and New Testaments and thereby overcomes the vanity of the Tower of Babel, which had led to incomprehension and dispersal. By her very nature the whole of the Church is but one missionary endeavor. «One carries out mission so that the glory and power of God may be shown forth in the world. Mission is done so that God may be adored»⁸⁷. As a consequence, it is the joyful responsibility not only of the Supreme Pontiff but of all bishops to promote the work of the missions. He proposes every bishops' conference have a secretariat dedicated solely to missionary work.

⁸⁵ Cf. *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 245; *Acta Synodalia*, III/6, 374-6; N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 437f.

⁸⁶ J. WICKS, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 286.

⁸⁷ *Ivi*, 287.

Frings expressly welcomes the text drafted in Nemi under the direction of the vice-president of the subcommission on the missions, Johannes Schütte, superior general of the Society of the Divine Word, jointly by Congar, Ratzinger and Seomois. He praises in the aula the profound and broad presentation of the theological foundations of missionary activities. As already the text, he also stresses that mission is nothing short of the Church's participation in and continuation of Christ's own mission on earth. Yet, perhaps, he adds the text could speak more of how missionary activities contribute to the salvation of humankind. While also non-Christians can hypothetically be saved, humankind cannot reach definitive salvation without the missionary works of Christians. Going beyond the draft, he reminds everyone that native clergy is not only entrusted with the task of ministering to Christians but likewise to participate in the Church's global missionary efforts⁸⁸. This will inform the final shape of the decree *Ad Gentes*⁸⁹.

7. Unitatis Redintegratio: *Ecumenical Dialogue as Work of the Holy Spirit*

In a letter dated September 17, 1962 to the secretary of state Cardinal Amleto Cicognani (1883-1973), Frings criticizes the schema on ecumenism *Ut omnes unum sint* for concerning itself exclusively with the Eastern Churches. It should state this clearly in the preamble and mention that a separate text will be issued for those denominations issuing forth from Reformation. Ratzinger proposes the first text be composed also in Greek⁹⁰!

Again, Frings delivered in the aula a memorable, though short talk on ecumenism on November 28, 1963. It consists of a compilation of arguments from various *periti*. Ratzinger's contributions, if any, cannot be determined⁹¹. But Ratzinger definitively influenced his speech on September 28, 1964. There Frings will advocate including again in the text reference to *Eph 2:11-22* – which had been omitted in the schema at hand, underlining that Jesus Christ unites both Jews and gentiles – *pulcherrima et admirabilis theologia* (that beautiful and admirable theology). Also, he regrets that the draft omits the sentence stating that not all Jews were responsible for Jesus'

⁸⁸ Cf. *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 329; *Acta Synodalia*, IV/3, 739f.

⁸⁹ Cf. J.B. ANDERSON, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery. The historical-doctrinal Genesis of Ad gentes I, 2-5*, Gregorian University Press, Rome 1988, 301-304. There reprint of Ratzinger's original Latin draft for *Ad gentes*.

⁹⁰ Cf. J. WICKS, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 264-268, at 265. Cf. *Acta Synodalia*, appendix, 1983, 74-77, reprint of Latin letter submitted by Frings and composed by Ratzinger.

⁹¹ Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 394f.

violent death. When speaking of other religions, the drafted text mentions the splendor of truth reflected in these, which illumines every human being. Ratzinger suggests modifying this to read «although imperfect and infiltrated with many human errors, [...] but in much the splendor of that truth shines forth, that illumines every human being coming into this world»⁹². In addition, he urges the Council not “to determine” (*bestimmt*) that Christians should love not only their neighbors but also their enemies. At the same time it should call to mind this Christian duty fulfills Jesus Christ’s commanding us to practice such love⁹³. He also points out that the one, holy, Catholic and apostolic Church is not an abstract Super-Church still to be fashioned, but is found in the abiding Lord, the Truth of Jesus Christ among us: the Catholic Church around Peter⁹⁴. This will furnish building stones to the declaration *Nostra Aetate*.

8. Views that will contribute to Gaudium et Spes

Ratzinger proposed a revision of the schema *De ecclesia in mundo huius temporis*, no. 9 in October 1965. It reminds the reader that human beings know «their own good will, [...] inventions and external progress» are insufficient and «they find no equilibrium». The Church trusts in «that man who is at the same time true God and in whom the kingdom of God and the human kingdom coincide». With hauntingly poetic language distinguishing the author, he writes:

«In the face of Jesus Christ crucified, moreover the Church knows that humans are not only wounded by that divine love that embraces them and makes their hearts restless, but they are wounded as well by their own infidelity, by which they turn away from God to seek only their own gain and not seldom bite and devour each (cfr. *Gal* 5:5). Thus the Church believes that the definitive answer to the pressing questions of the human race is found in Christ, true God and true man. Therefore she intends to respond to the questions of today in the light that God makes resplendent in the face of Christ (*2Cor* 4:6). [...]. Thus the Church invites all people to hear the message that she brings forth from her faith and she

⁹² *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 250; *Acta Synodalia*, III/2, 582-4: N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 424f; 425: «Doch scheint mir richtiger zu sagen, dass in anderen Religionen, obgleich unvollkommen und mit vielen menschlichen Irrtümern durchsetzt, über religiöse Dinge gesprochen werde, jedoch in vielem der Glanz jener Wahrheit aufscheine, die jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt».

⁹³ Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. 2, 425.

⁹⁴ Cf. *Acta Synodalia*, III/2, 583, *textus scripto traditus*: 584.

wants to hear the questions and answers of all those with whom she forms one human race and one history»⁹⁵.

In this text Ratzinger alerts the reader to the inextricable postlapsarian state humankind is posited in and affirms the difference of the world and the Church. Far from giving rise to Platonic aloofness, it is *the* inner cause for solidarity with, charity to and concern for all precisely by spelling out Chalcedonian Christology.

During the fourth session, on September 24, 1965 Frings intervenes again. Ironically the secretary general, Cardinal Pericle Felici (1911-1982), who was not partial to Frings, is forced to read the speech as Frings had no time to commit to memory the text Ratzinger had prepared for him⁹⁶. He faults the schema for insufficiently explaining the text's goal.

«In the first part it speaks of the Church's sincere collaboration with humankind in order to achieve greater fraternity of all; in the second part this thesis is being illustrated with words describing the innermost mission of Christ, namely the supernatural salvation of humankind. This is a case of a highly dangerous confusion between human progress, for the sake of which dialogue should be instituted, and divine salvation, which is being achieved by faith's obedience. It comes as no surprise that this confusion marks the whole schema, as its goal is being defined in such a confusing way. For this reason I propose and *demand*, that the terms people of God and Church be clarified and used in the same meaning [consistently] throughout the schema and that the schema's goal be clearly presented. In order to achieve this, marginal changes – that are being interspersed here and there – do not suffice, but rather a revision of the complete in its substance is required»⁹⁷.

⁹⁵ J. WICKS, *Six Texts by Prof. Ratzinger*, 292f. Cf. *Acta Synodalia*, IV/1, 440. See also J. RATZINGER, *Angesichts der Welt von heute: Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche in Schema XIII*, in *Wort und Wahrheit* 20 (August-September, 1965), 49-54.

⁹⁶ The diaries of both Hubert Jedin and Wolfgang Große, secretary to Bishop Franz Hengsbach from the diocese of Essen, confirm this. Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. II, 473.

⁹⁷ «Im ersten Teil ist die Rede von der aufrichtigen Zusammenarbeit der Kirche, mit dem Menschengeschlecht, um eine größere Brüderlichkeit aller zu bewirken; im zweiten Teil wird diese These mit Worten illustriert, die die innerste Sendung Christi, nämlich das übernatürliche Heil des Menschen, bezeichnen. Hier handelt es sich um eine höchst gefährliche Verwirrung zwischen menschlichem Fortschritt, um dessen willen der Dialog gestiftet werden soll, und göttlichem Heil, das durch den Gehorsam des Glaubens erlangt wird. Es verwundert nicht, dass diese Verwirrung das ganze Schema durchzieht, weil dessen Ziel so verwirrend definiert wird. Deshalb schlage ich vor und fordere, dass die Begriffe Volk Gottes und Kirche geklärt und durch das ganze Schema im gleichem Sinne gebracht werden und auch das Ziel des Schemas deutlicher dargelegt wird. Um das zu erreichen, genügen nicht marginale Veränderungen, die da und dort eingestreut werden, sondern es bedarf einer Überarbeitung des ganzen Textes in seiner Substanz» (Underlining by author of this article: *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 339; *Acta Synodalia*, IV/2, 405f). Otto Semmelroth confirms that Frings' invention was composed by Ratzinger in his diary, September

The world's tristesse can only be dispersed by Jesus Christ; by the mystery of his cross and resurrection. A clearer distinction between the natural and supernatural orders is called for⁹⁸. One senses here how urgent for Ratzinger a thorough revision of the text was, lest a lack of differentiation between salvation – brought about exclusively by God's grace, and immanent perfection – the result of human, contingent and postlapsarian efforts, is not maintained. Alas, this prophetic voice (implicitly against a crude Hegelian reinterpretation of history), however much based on sound biblical scholarship and Christian anthropology, met «the anger of French theologians»⁹⁹, such as Yves Congar and Jean Daniélou.

9. Considerations leading to Dignitatis Humanae

Along with *De ecclesia*, Cardinals Ottaviani and Bea submitted jointly a sub-proposal titled *On the Relationship between Church and State, and on Religious Freedom*. In chapter IX Ottaviani maintained the state is duty bound to respect and enforce the truth of Catholic faith and support the one true Church. It should assist people in attaining spiritual goods. Chapter X, composed by Cardinal Augustin Bea (1881-1967) diverged markedly from this view. This tension will lead 1964 to a crisis in the Council¹⁰⁰.

Ratzinger reacted to the first text:

«In every regard the argumentation of section 3 seems to me problematic. [...] Everyone acknowledges that *in principle* Catholic truth is accessible to man, however, in fact the conditions of people vary fundamentally, so that one cannot accuse non-Catholics of malice. What one cannot expect of an individual human being, this one may not impose upon those who exercise the *potestas civilis*. [...] Hence one must register gravest doubts against the sentence: *Cultui ... publico ab Ecclesia praestitio Civitas sese associare debet non tantum per cives, sed etiam per illos, qui auctoritate praediti Societatem civilem repraesentant*».

24, 1965, 127. Thus N. TRIPPEN, *Frings*, vol. II, 472f. Cf. RATZINGER, *Theological Highlights of Vatican II*, 147-71.

⁹⁸ Only ten years after the Council he observes public opinion to perceive in the term “world” an “anti-syllabus” and the world as it evolved since the French Revolution of 1789, with Teilhardian optimism. Thereby contemporary society is unable to appreciate *Gaudium et Spes*. Cf. J. RATZINGER, *Der Weltendienst der Kirche heute. Auswirkungen von Gaudium et Spes im letzten Jahrzehnt*, in A. BAUCH - A. GLÄBER - M. SEYBOLD (Hg.), *Zehn Jahre Vaticanum II*, Regensburg 1976, 36-53; 40.

⁹⁹ N. TRIPPEN, *Frings*, vol. II, 473.

¹⁰⁰ Cf. *De relationibus inter Ecclesia et Statum necnon de tolerantia/libertate religiosa*, in *Acta et Documenta*, II,II/4, 657-688.

Concerning sections 2 and 3 of the same schema he observes:

«The state as state is called to make a profession of faith: it is this that makes the claim so dangerous, that the *Potestas civilis* [...] might recognize Catholic truth. However, such a cult and faith cannot exist. The subject of faith can only be a person. [...] Never can the *Potestas civilis* believe and perform cult. [...] The idea of a state religion, as it practically appears, is not only unreal, but in fact from within [the very nature of] Christian [faith] improper»¹⁰¹.

This line of argumentation positions the state in something akin to “constructive neutrality” vis-à-vis the Church. Ratzinger continues:

«[...] the state must on the one hand grant freedom of religion and may never coerce towards any one religion, no matter what historical claims it (a particular religion) might have therein; it must not protect all religions equally, but give preference to those whose moral strength are proven».

This thought leads him to conclude: «the positive, edifying character of Catholic faith is so unambiguously obvious to every human being, that no state is morally legitimized to deny her the freedom to flourish due her»¹⁰².

The extent to which Frings was influenced by his *peritus* Ratzinger is once again evidenced by his vote on the chapter concerning the church-state

¹⁰¹ «Die Argumentation des Abschnitts 3 scheint mir in jeder Hinsicht bedenklich zu sein [...] Jedermann anerkennt, dass dem Menschen zwar *grundsätzlich* die katholische Wahrheit zugänglich ist, dass aber faktisch die Bedingungen der Menschen grundverschieden sind, sodass man die Nichtkatholiken nicht der Böswilligkeit zeihen kann. Was man aber vom Einzelmenschen nicht verlangen kann, das darf man auch nicht den Menschen auferlegen, die die *Potestas civilis* verwalten. [...] Größte Bedenken sind daher gegen den Satz anzumelden: “*Cultui ... publico ab Ecclesia praestito Civitas sese associare debet non tantum per cives, sed etiam per illos, qui auctoritate praediti Societatem civilem repraesentant*”. [...] Der Staat *als* Staat hat ein Bekenntnis zum katholischen Glauben abzulegen; das ist es auch, was die Behauptung so gefährlich macht, die *Potestas civilis* [...] könne die katholische Wahrheit erkennen. Einen solchen Kult und Glauben kann es aber nicht geben. Subjekt des Glaubens kann immer nur eine Person sein [...] Es kann also niemals die *Potestas civilis* glauben und Kult erweisen [...]. Die Idee einer Staatsreligion, wie sie praktisch hier auftaucht, ist nicht nur unreal, sondern gerade vom Inneren des Christlichen her unsachgemäß». Ratzinger’s typed remarks in *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 97 (Frings’ vote 6.19.1962). Cf. *Acta et Documenta*, II/II, 4, 657-688 (text); 692f. and 725 Frings’ vote.

¹⁰² «Dass der Staat einerseits Gewissensfreiheit zu gewähren hat und niemals zu einer bestimmten Religion, welche geschichtlichen Ansprüche sie in ihm auch haben möge, zwingen darf; dass er aber nicht alle Religionen gleichmäßig schützen muss, sondern jenen Vorzug gewähren wird, die ihre sittliche Kraft bewiesen haben; dass der positive, aufbauende Charakter des katholischen Glaubens heute so eindeutig für jeden Menschen sichtbar ist, dass kein Staat moralisch legitimiert ist, die ihm gebührende Freiheit zur Entfaltung zu versagen» (*Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 97).

relationship in the schema *De ecclesia* where he calls for the complete elimination of number 3. He reasons in the vein of Ratzinger:

«2. As in the New Testament divine revelation is not directed to human communities, but rather to individual human beings, who have to decide as individuals according to their well-informed consciences. 3. As there does not exist in the strict sense a Catholic state nowadays – if it ever had existed – and the [in the draft] determined rights due to the present-day close integration of peoples cannot be exercised without great harm for the common good and the Church»¹⁰³.

He continues saying that the Church neither requires protection from the state nor does it request the state to act against the dissemination of religious errors. At the same he insists religion has the inalienable right to prosper in its mission, profane structures, and social works. There is, however, only one religious truth which *eo ipso* has the inalienable right to spread to all peoples. He underlines that there can be no pluralities of conflicting religious truth claims. But

«all human persons possess the personal right to profess their faith also in public, which they recognized as true after having carefully formed their conscience, [they have the right] to propagate it, even when their view is in error. [...] Freedom of religion defined as the right to profess and to disseminate it, must be granted to all denominations, insofar as they do not violate the foundations of the state or the fundamental rights of people. Greater rights can be granted to those [religions] which have proven themselves in the world as beneficial to the well-being of people. [...] [I]n matters of common concern (*rebus mixtis*), relating to terrestrial and spiritual wellbeing, one should strive for an agreement between Church and state, be it official or de facto»¹⁰⁴.

Regarding the two schemata *De ordine sociali* and *De communitate gentium* Ratzinger argued for far reaching modifications as the two documents get lost in technical detail that smacks of a (neo-Scholastic) «treatise on social dogmatics hovering above and beyond time»¹⁰⁵. Instead he advises to refer to the papal social encyclicals. Accordingly Frings voted on both drafts *non placet*.

¹⁰³ «2. Weil sich im Neuen Testament die Verkündigung der göttlichen Offenbarung nicht an menschliche Gemeinschaften richtet, sondern an einzelne Menschen, die sich als einzelne entsprechend ihrem gut gebildeten Gewissen entscheiden müssen. 3. Weil es einen katholischen Staat im strengen Sinne heute nicht gibt – wenn es ihn je gegeben hat – und die hier festgestellten Rechte wegen der heutigen engen Verflechtung der Völker nicht ausgeübt werden können ohne großen Schaden für das Gemeinwohl und für die Kirche» (*Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 97).

¹⁰⁴ *Acta et Documenta*, II, II/4, 657-688, 692f. and 725.

¹⁰⁵ *De communitate gentium*, in *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 104 (text with Ratzinger's remarks on the border and Frings' vote 8, 20, 1962). *De ordine sociali*, in *Historisches Archiv*

During the fourth period Frings will submit four pages of emendations to the text on *Libertas religiosa*. He welcomes the emphasis on the non-violent way of exercising one's faith. He suggests improving the text by shortening it to its essential message and changing its literary genre. The declaration should refrain from arguing. This is the task of "of philosophers and theologians". Some corrections are also in order as «in the final analysis divine revelation and Catholic faith place in luminous light the transcendence of religion above and beyond the state»¹⁰⁶. Furthermore, the proposed text is not correct in its presentation of the history of religion. Later in the text the term (religious) freedom is used in confusing ways that run the danger of conflating radically different realities. Choosing between good and evil is one form of freedom of choice given man by his creator. The perfect freedom of the children of God is given us exclusively by Christ liberating us from sin and the Holy Spirit providing the requisite strength to overcome temptation. From this one has to set apart the juridical notion of religious freedom¹⁰⁷.

One senses in Ratzinger's arguments and Frings' interventions a new paradigm outlined that will later in the Council bear the name *Dignitatis humanae*, the declaration on religious freedom. Ratzinger's thoughts arise not so much from ecumenical or interreligious dialogue, but from a profound reflection on the nature of personal faith in Christ and the dignity inherent to each individual believer's act of faith. One cannot help but be surprised of the congeniality of his thoughts with thinkers who had pondered the issue of religious freedom at greater length, such as Cardinal Bea, Max Pribilla (1884-1954) and fellow *peritus* John Courtney Murray (1904-1967), who would prove instrumental for the final shape of *Dignitatis humanae*.

10. Conclusion: Vatican II as the Christocentric Shift

There is no gainsaying: much more light must be shed on this topic, especially on the genesis of *Sacrosanctum Concilium*. However, clear contours of Ratzinger's theological vision and role during the epochal Vatican II Council

des Erzbistums Köln - NF 105 (text along with Ratzinger's position and Frings' vote 8.20.1962). Neither published in *Acta et Documenta*. Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. II, 296f.

¹⁰⁶ «(W)eil letztendlich die göttliche Offenbarung und der katholische Glaube die Transzendenz der Religion über den Staat in ein helles Licht setzen». Not signed copy of speech found in *Historisches Archiv des Erzbistums Köln* - NF 351. Text of speech delivered, *textus scripto traditus* and *Emendationes additae*, in *Acta Synodalia*, IV/1, 201-3. Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. II, 467f.

¹⁰⁷ The criticism of an insufficiently nuanced use of the term "freedom" Hubert Jedin and Joseph Ratzinger drafted jointly for Frings. Cf. N. TRIPPEN, *Frings*, vol. II, 468, fn. 686.

emerge that permit one to draw definitive conclusions. His influence was decisive in numerous areas. In fact, the degree of his influence was so considerable that one cannot ignore Ratzinger's contributions and do justice to the spirit and message of Vatican II. For a proper evaluation and reception of Vatican II this insight is significant. Ratzinger shared both in the optimistic atmosphere characteristic of the Council and was a voice of caution.

He contributed in central ways to overcoming an overly hierarchical and juridical fixation. Also, he assisted Catholic faith in expressing itself in language more personalist and Christ-centered. He advanced the overhaul of the theological idiom – from a historicist 19th century and manualist neo-Scholastic outlook to one that perceives the whole of Church history as one single salvation historical trajectory or arch: God's abiding presence through the Eucharistic Lord in the power of the Holy Spirit in time and space¹⁰⁸. He represents thereby a loose movement one calls Ressourcement. It resists quite deliberately systematization or forming a school as it practices principled openness to the whole of Catholic heritage. Attentiveness to the promptings of the Holy Spirit means also transcending facile, oftentimes unspiritual, political categories, such as progressive or conservative, to describe the Council itself or the faith held by an individual believer. Drawing from the living waters of such tradition (cf. *John* 4:10), the *periti* of this movement proved pivotal for the Council not becoming subservient to a particular philosophy, system, school, or let alone ideology.

Determinative for Ratzinger's theological vision as expressed in his contributions to the Council are the Pauline words «that Christ may dwell in your hearts» (*Eph* 3:17). This defines the new people of God, «built into a dwelling place of God in the Spirit» in history (*Eph* 2:22, cf. 2:19-21). The mystery of the living Christ takes on cosmic features in His body the Church – is *factum historicum* as Ratzinger's *Doktorvater* Söhngen phrased it¹⁰⁹. Far from lifeless *Überlieferung* – or “tradition”, in contradistinction to mere human “custom” in English – is indispensable for believers to apprehend and live who they are¹¹⁰. Tradition is Christ's footprints among us, which enable us to become participants in Christ's life¹¹¹. Thus apprehended, Catholicity becomes Christ's

¹⁰⁸ Cf. W. KASPER, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit*, Kösel, München 1967. In this book a short description of this profound change of theological perspectives is supplied.

¹⁰⁹ Cf. G. SÖHNGEN, *Die Einheit der Theologie*, 347.

¹¹⁰ Cf. quotation from J. RATZINGER, *Dogma and Preaching* found above in footnote 1.

¹¹¹ Söhngen develops this on a broad canvas in four steps in, *Die Einheit der Theologie*, there in: *Vom Wesen des Christentums*, 288-304; *Überlieferung und apostolische Verkündigung (eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen)*, 305-323; *Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph. 3,17)*, 324-341; and *Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube (ein Beitrag zu*

very own inviting gesture and – via inclusion – that of the Blessed Trinity to the world. Most importantly: Christians may participate in this gesture. Tradition enables ever again living «friendship with God»¹¹². This explains the continual youthfulness and enduring attractiveness of Ratzinger's theology – and *a fortiori* that of Vatican II.

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

Summary

The collaboration of the theologian Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI with Cardinal Josef Frings on the eve of and during the Second Vatican Council is the topic of this article. An analysis of Frings' personal archive and other available documents permits assembling a rich mosaic bringing to light Ratzinger's role in and contributions to this Council. His Christocentric theological vision comes to the fore. In hindsight the combination of the preeminent position of the Archdiocese of Cologne within the global Church, the methodological-strategic approach of Frings and the theological acumen of Ratzinger must be considered singularly felicitous. One cannot fully appreciate such central conciliar documents as *Dei Verbum*, *Lumen Gentium*, and *Ad Gentes*, but also *Unitatis Redintegratio*, *Gaudium et Spes* and *Dignitatis Humanae* without bearing in mind the theological vision of one of their single most important contributors: Joseph Ratzinger. This study permits a threefold conclusion: 1. Ratzinger wants to liberate theology from an intellectualistic approach - revelation is a Thou: Jesus Christ, 2. Believing requires acquiring a Marian disposition, and 3. Far from an institution, the Church is for Ratzinger first and foremost the Christ-filled realm.

einer kategorialen Analysis fidei), 342-369. In countless books, articles and homilies Ratzinger will unfold this *point d'appui* in great detail.

¹¹² GREGORY OF NYSSA, *De Vita Moysis* (PG 44, 429cd). Cf. J. RATZINGER, *Buchstabe und Geist*, 265.

IL *DE TRINITATE* DI AGOSTINO D'IPPONA COMMENTO AL LIBRO PRIMO

Riccardo Ferri*

Accostarsi al *De Trinitate*¹ di Agostino non è un'impresa facile. L'opera è complessa, densa e profonda, gli studi sulla sua struttura e sulle sue singole parti sono molteplici e propongono tesi interpretative talvolta molto distanti l'una dall'altra. In questo mio contributo vorrei fornire, senza entrare nelle questioni più controverse, una guida alla lettura del primo libro, rivolta a chi si avvicina per la prima volta a questa pietra miliare della letteratura teologica.

Non m'inoltro, perciò, nel vivace dibattito sulla struttura generale dell'opera, rimandando a tale riguardo a quegli studi che hanno affrontato anche recentemente la tematica², seguendo piuttosto la linea interpretativa di Piero Coda, che ritengo fondata proprio sulle indicazioni fornite da Agostino nel primo libro (*De Trinitate* – d'ora in poi – *De Trin.* I, 2, 4)³. Se, infatti, c'è un accordo generale sulla bipartizione dei quindici libri del *De Trin.* in due grandi sezioni (libri I-VII e VIII-XV), le posizioni divergono quando si tenta di suddividere in maniera più analitica i due blocchi.

Coda propone un itinerario scandito in tre momenti: si parte dalla *regula fidei* o *doctrina fidei*, cioè dall'adesione di fede al Credo professato dalla Chiesa. Tale *doctrina* è fondata sulla Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, letta, interpretata e analizzata nel solco e per mezzo della Tradizione, nel cui alveo ha preso forma. A questo primo momento sono dedicati i libri I-IV del *De Trin.*

* Professore Incaricato di *Teologia Trinitaria*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Il testo latino e la traduzione italiana del *De Trinitate* sono tratti da: SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, Nuova Biblioteca Agostiniana IV, Città Nuova, Roma 1987².

² Cf. P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006, 310-413; B. STUDER, *Augustinus De Trinitate. Eine Einführung*, Schönningh, Paderborn 2005 (coi riferimenti alle più significative interpretazioni del XX secolo).

³ P. CODA, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, in *Nuova Umanità* 24 (2002) 219-248; ID., *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.

Il secondo momento è costituito dall'approfondimento speculativo della *fides catholica*, dove Agostino si prefigge di “rendere ragione” di quanto accolto nella fede: a partire da un lavoro di analisi semantica dei termini contenuti nella Scrittura per parlare del Dio uno e Trino, egli sviluppa poi un'indagine metafisica in modo da cogliere come le nozioni usate dalla Bibbia esprimano l'essere stesso di Dio; la grande intuizione che permette ad Agostino di compiere questa opera di *intelligentia fidei* è l'uso *in divinis* della categoria di relazione. I libri V-VII sono dedicati a questo scopo.

Il terzo e ultimo momento, già implicitamente presente nei due precedenti, concerne il fine contemplativo della nostra conoscenza del Dio uno e Trino. Perciò, dopo aver accolto il dato di fede e averlo approfondito con l'intelligenza, Agostino vuole spingere se stesso e i suoi lettori verso un'*experientia fidei*. Tale itinerario (comprendente i libri VIII-XV), può – secondo Coda – essere a sua volta suddiviso in tre tappe: il libro VIII costituisce una transizione per individuare quella via che può portare alla contemplazione della Trinità e che per Agostino consiste principalmente nella *via caritatis*; i libri IX-XIV indagano l'impronta della Trinità nello spirito umano attraverso le analogie psicologiche; il libro XV costituisce una rilettura del cammino percorso con alcune prospettive di sintesi⁴.

Tale opera di approfondimento della fede trinitaria è particolarmente significativa in quanto si colloca cronologicamente dopo le definizioni dei simboli niceno (325) e costantinopolitano (381). Il *De Trin.* di Agostino è infatti il primo trattato scritto dopo i due primi concili ecumenici⁵ concernenti, dal punto di vista trinitario, la consustanzialità del Figlio e dello Spirito Santo al Padre, questione che sarà affrontata con particolare attenzione dall'Ipponate.

Venendo più in specifico all'oggetto del presente lavoro, articolerò la mia analisi del primo libro in tre parti:

- in primo luogo, esaminerò brevemente le informazioni contenute nel prologo, importanti per ricostruire la travagliata storia del testo;
- in secondo luogo, prenderò in considerazione la prima parte del libro I (I, 1, 1-5, 8), costituente un'introduzione metodologica a tutta l'opera;
- in terzo luogo, affronterò la seconda parte del libro I (I, 6, 9 - 13, 31), dedicata ad alcune questioni contenutistiche della *fides catholica*.

⁴ Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità*, 94-96.

⁵ Il *De Trinitate* di Ilario di Poitiers († 367) risale al periodo tra i due primi concili ecumenici.

1. Il prologo

Il prologo, costituito dall'*Epistola 174*, indirizzata al vescovo Aurelio, inizia con la seguente confessione di Agostino: «I libri sulla Trinità, sommo e vero Dio, li cominciai da giovane e li ho pubblicati da vecchio»⁶. Probabilmente, infatti, Agostino iniziò a scrivere nel 399 e finì nel 420/421⁷. Tuttavia, nel frattempo avvenne un fatto particolarmente increscioso: intorno al 412, dopo che aveva scritto, ma non revisionato, i primi 12 libri, qualcuno sottrasse questo materiale e lo divulgò senza il suo permesso. Agostino ci racconta che avrebbe voluto interrompere l'opera, ma l'insistenza di molti confratelli lo spinse a terminare il lavoro, aggiungendo tre nuovi libri. Non volle però creare due edizioni profondamente diverse dell'opera, per cui decise di rivedere leggermente i primi dodici libri, in modo che non risultassero troppo discordanti da quelli già usciti. Rimane in ogni caso il rimpianto di Agostino: «Se avessi potuto attuare il mio piano, questi libri, pur contenendo le medesime idee, sarebbero stati tuttavia svolti più compiutamente e più chiaramente, nella misura permessa dalle difficoltà che presentano questioni sì profonde e dalle mie facultà»⁸.

Da tutta questa vicenda possiamo trarre due conclusioni: in primo luogo, la grande aspettativa della comunità cristiana nei confronti dell'opera di Agostino (evidente sia nell'episodio della sottrazione dei dodici libri, sia nelle richieste di finire il trattato); il *De Trin.* si caratterizza, perciò, non come la speculazione di un pensatore isolato che, spinto da curiosità intellettuale, intende approfondire una certa tematica, ma come la risposta a una pressante esigenza ecclesiale, con una forte dimensione carismatica⁹. In secondo luogo, il ripiego di Agostino di non modificare troppo i libri già pubblicati e la sua non totale soddisfazione per il risultato complessivo dell'opera spiega – almeno in parte – le difficoltà interpretative sulla struttura e sullo svolgimento delle singole parti del *De Trin.*

⁶ «De Trinitate quae Deus summus et verus est libros iuvenis inchoavi, senex edidi» (*De Trin.*, prol.).

⁷ Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità*, 84-85.

⁸ «In quibus si servari mea disposition potuisset, essent profecto etsi easdem sententias habentes, multo tamen enodatiores atque planiores quantum rerum tantarum explicandarum difficultas et facultas nostra pateretur» (*De Trin.*, prol.).

⁹ Sulla qualità carismatica del *De Trinitate*, cf. P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 370, coi riferimenti ad A. TRAPÈ, *Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Città Nuova, Roma 2001, 358 e a H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. 3. Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1992, 22.

2. Prima parte: introduzione (I, 1, 1-5, 8)

Nella prima parte del libro I, Agostino introduce la sua opera, indicando i suoi presupposti epistemologici, metodologici e i principali elementi contenutistici che verranno sviluppati nel corso dei vari libri. Possiamo suddividerla in cinque sezioni, corrispondenti ai primi cinque capitoli.

1. Presupposti epistemologici della riflessione su Dio-Trinità e principi ermeneutici per una corretta interpretazione della rivelazione di Dio contenuta nella Scrittura (I, 1, 1-3).
2. Scopo e metodo dell'opera (I, 2, 4).
3. Atteggiamento spirituale del lettore per un'adeguata accoglienza di quanto esposto nel *De Trin.* (I, 3, 5-6).
4. La *fides catholica*: i contenuti dottrinali della fede (I, 4, 7).
5. Le tre questioni principali che la fede pone all'intelligenza (I, 5, 8).

Esaminiamo ora in dettaglio ciascuna sezione.

2.1. Presupposti epistemologici e principi ermeneutici (I, 1, 1-3)

Fin dalle prime parole del *De Trin.* Agostino espone, attraverso la dichiarazione del suo intento apologetico, i principi epistemologici che sostengono la sua indagine. Afferma, infatti, che intende contrapporsi a coloro che, per «un immaturo e fuorviato amore della ragione», vogliono arrivare a conoscere Dio «disprezzando di partire dalla fede»¹⁰. La conoscenza teologica, la conoscenza di Dio-Trinità non può dunque appoggiarsi soltanto sulla ragione, ma richiede che si parta dalla fede (una fede che accoglie la rivelazione che Dio ha fatto di se stesso) e, su tale presupposto, compie poi un'indagine intellettuale di quanto rivelato¹¹. Non accettare quanto Dio ha detto di sé ed è contenuto nella Scrittura, fondandosi esclusivamente su un uso non corretto della ragione, ha portato e porta a una serie di errori. Agostino ne indica tre, riferendoli a tre gruppi di persone: una prima categoria è costituita da coloro che attribuiscono a Dio delle caratteristiche corporee, che ci sono note grazie alla nostra esperienza sensibile, e per questo motivo non riescono a cogliere l'as-

¹⁰ «Lecturus haec quae de Trinitate disserimus, prius oportet ut noverit, stilum nostrum adversus eorum vigilare calumnias, qui fidei contemnentis initium, immaturo et perverso rationis amore falluntur» (*De Trin.* I, 1, 1).

¹¹ Cf. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez saint Augustin*, in *Gregorianum* 58 (1977) 675-725, in part. 688-700.

solata immaterialità della natura divina¹². Si tratta, probabilmente, dei manichei. Altri, invece, proiettano in Dio non le caratteristiche degli enti corporei, ma quelle dell'animo umano¹³. Si tratta dei politeisti pagani, i quali nelle loro mitologie ritengono che gli dei provino odio, gelosia, ira, ecc. Infine ci sono coloro che, pur partendo dal corretto presupposto che Dio è una sostanza immutabile, si sforzano di trascendere l'universo creato e, tuttavia (rifiutando la rivelazione), sono appesantiti dalla loro natura mortale e si perdono in vane congetture¹⁴. Si tratta degli gnostici con le loro teogonie fantasiose. Fra i tre errori, quest'ultimo è il più pericoloso, in quanto chi lo sostiene si allontana più degli altri dalla verità, affermando su Dio idee che non sono tratte né dall'esperienza sensibile, né dallo spirito umano, né dal Creatore stesso (di cui non accettano la rivelazione).

Allora, per evitare gli errori suddetti, bisogna partire da quello che Dio ha comunicato di se stesso e che viene accolto nella fede (cf. *De Trin.* I, 1, 2). Tale rivelazione è testimoniata e trasmessa dalla Sacra Scrittura: è dunque lì che troviamo i termini più adatti per parlare di Dio. Infatti «per purificare l'animo umano da questi errori, la Sacra Scrittura, adeguandosi alla nostra piccolezza, non esitò a usare i vocaboli di ogni genere di cose per far assurgere gradatamente il nostro intelletto, quasi nutrendolo, alle verità sublimi e divine»¹⁵. Tuttavia l'uso nella Scrittura di vocaboli «d'ogni genere» spinge

¹² «Quorum nonnulli ea quae de corporalibus rebus sive per sensus corporeos experta notaverunt, sive quae natura humani ingenii et diligentiae vivacitate vel artis adiutorio perceperunt, ad res incorporeas et spirituales transferre conantur ut ex his illas metiri atque opinari velint. [Di costoro, alcuni si sforzano di applicare alle sostanze incorporee e spirituali ciò che hanno percepito intorno alle sostanze corporee per mezzo dell'esperienza sensibile, o ciò che appresero intorno ad esse grazie alla natura stessa dell'ingegno umano, alla acutezza della riflessione e con l'aiuto della scienza, e vogliono misurare e rappresentarsi quelle sulla base di queste]» (*De Trin.* I, 1, 1).

¹³ «Sunt item alii qui secundum animi humani naturam vel affectum de Deo sentiunt, si quid sentiunt, et ex hoc errore cum de Deo disputant sermoni suo distortas et fallaces regulas figunt. [Intorno a Dio altri hanno un'idea, se questo è averne un'idea, conforme alla natura e agli affetti dell'animo umano. Da questo errore conseguono che nelle loro discussioni su Dio seguono regole non rette e fallaci]» (*ibidem*).

¹⁴ «Est item aliud hominum genus, eorum qui universam quidem creaturam, quae profecto mutabilis est, nituntur transcendere ut ad incommutabilem substantiam quae Deus est erigant intentionem; sed mortalitatis onere praegravati cum et videri volunt scire quod nesciunt et quod volunt scire non possunt, praesumptiones opinionum suarum audacius affirmando intercludunt sibimet intellegentiae vias, magis eligentes sententiam suam non corrigere perversam quam mutare defensam. [Ve ne sono altri poi che si sforzano di trascendere l'universo creato, evidentemente mutevole, per innalzare lo sguardo sulla sostanza immutabile che è Dio; ma, appesantiti dalla loro stessa natura mortale, volendo apparire sapienti in ciò che non sanno ed incapaci di sapere ciò che vogliono conoscere, insistono con troppa audacia nelle congetture e si precludono le vie dell'intelligenza, preferendo persistere nelle loro opinioni erronee, anziché mutare l'opinione che difendono]» (*ibidem*).

¹⁵ «Ut ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta Scriptura parvulis congruens nullius generis rerum verba vitavit ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret» (*ibidem*, I, 1, 2).

alla necessità di una loro accurata ermeneutica. Agostino individua così tre forme di linguaggio utilizzato nella Bibbia in riferimento a Dio (corrispondenti ai tre errori precedentemente esaminati).

Ci sono alcune espressioni desunte dalle cose corporee, e vanno interpretate in senso metaforico¹⁶, altre sono tratte dall'ambito dello spirito umano, e vanno intese in senso analogico¹⁷; mancano invece espressioni tratte da ciò che non esiste (il riferimento è al terzo genere di errore, quello gnostico, che si basa su vane fantasticherie), mentre troviamo talvolta, sebbene molto raramente, termini attribuiti in senso proprio ed esclusivo a Dio, come in *Es* 3, 14: «Io sono colui che sono», dato che l'essere, che pure può essere predicato di qualsiasi realtà mutevole, è riferito a Dio e solo a lui – l'unico assolutamente immutabile – in senso pieno e proprio¹⁸.

L'uso di espressioni attribuite direttamente ed esclusivamente a Dio mostra, a sua volta (cf. *De Trin.* I, 1, 3), quanto sia difficile cogliere l'intima realtà di Dio: «Da ciò scaturisce la difficoltà di penetrare e conoscere pienamente la sostanza divina che senza mutamento fa le cose mutevoli e, al di fuori di ogni successione temporale, crea le cose temporali»¹⁹. Se l'immutabilità e l'eternità sono le qualità proprie dell'essere divino, è molto arduo per la mente umana, abituata a trattare con le cose mutevoli e temporali, *intueri*, cioè vedere dentro, penetrare, conoscere pienamente la sostanza divina. Per questo motivo è necessaria una *purgatio mentis*, una purificazione dello spirito (nel suo vertice conoscitivo-intellettuale), che trova il suo punto di partenza e il suo nutrimento nella fede, in modo che, attraverso sentieri praticabili, la *mens* possa giungere fino alla meta a cui vuol giungere, ma che da sola non può raggiungere. Troviamo così nuovamente espresso quanto affermato fin dall'inizio del *De Trin.*: lo spirito umano, per conoscere Dio, non può basarsi su un uso scorretto e autosufficiente della *ratio*, ma ha bisogno di iniziare dalla *fides*, che sola può operare la necessaria *purgatio mentis*²⁰.

«Perciò l'Apostolo, pur affermando che in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza, tuttavia a persone già rigenerate dalla sua grazia ma ancora carnali e come bambini in Cristo, non presentò il Cristo *nella sua potenza*

¹⁶ «Nam et verbis ex rebus corporalibus sumptis usa est cum de Deo loqueretur, velut cum ait: *In tegmine alarum tuarum protege me*» (*ibidem*).

¹⁷ «Et de spiritali creatura multa transtulit quibus significaret illud quod ita non esset sed ita dici opus esset, sicuti est: *Ego sum Deus zelans*» (*ibidem*).

¹⁸ Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità*, 104-109.

¹⁹ «Proinde substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est» (*De Trin.* I, 1, 3).

²⁰ Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità*, 109-111.

divina, che ha *comune con il Padre*, ma *nella sua debolezza umana per la quale fu crocifisso (Col 2, 3)*»²¹.

Notiamo come emerga immediatamente il ruolo centrale di Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini, tra il Creatore e la creatura, perché si possa giungere alla conoscenza di Dio. Come Paolo, bisogna dunque partire dalla fede, cioè dall'umanità di Cristo, in cui sono "nascosti" i tesori della sapienza e della scienza, per poter progressivamente purificarsi ed elevarsi alla conoscenza della sua stessa divinità²².

2.2. Scopo e metodo dell'opera (I, 2, 4)

Agostino indica subito quale sia l'intento della sua opera e come intenda articolare il percorso per conseguirlo:

«Per questo motivo con l'aiuto del Signore Dio nostro prenderemo la parola per spiegare, per quanto possiamo, come ci chiedono anche i nostri avversari, in qual modo la Trinità sia un solo unico e vero Dio e come sia pienamente esatto dire, credere e pensare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono di un'unica e medesima sostanza o essenza, in modo che gli avversari non abbiano a pensare di essere tratti in inganno dai nostri giri di parole, ma sperimentino direttamente che quel bene sommo che si manifesta solo agli spiriti pienamente purificati, esiste e non può essere da loro conosciuto e compreso, perché il debole acume dello spirito umano non può penetrare in quella luce tanto sublime, se non si alimenta e rinvigorisce con la giustizia della fede»²³.

²¹ «Unde Apostolus in Christo quidem dicit esse omnes thesauros sapientiae et scientiae absconditos. Eum tamen, quamvis iam gratia eius renatis sed *adhuc carnalibus* et animalibus, *tamquam parvulis in Christo*, non ex divina virtute in qua *aequalis est Patri* sed ex humana infirmitate ex qua *crucifixus est*, commendavit» (*De Trin.* I, 1, 3).

²² Sul ruolo mediatore di Cristo, cf. *Confessiones* VII, 18, 24. Cf. anche P. CODA, *Sul luogo della Trinità*, 34-36; G. MADEC, *Christus scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, in *Recherches Augustiniennes* 10 (1975) 81-82; ID., *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Desclée, Paris 1989, tr. it.: *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, Borla, Roma 1993.

²³ «Quapropter adiuvante Domino Deo nostro suscipiemus et eam ipsam quam flagitant, quantum possumus, reddere rationem, quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus, et quam recte Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intellegatur; ut non quasi nostris excusationibus illudantur sed reipsa experiantur et esse illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse quia mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi *per iustitiam fidei* nutrita vegetetur» (*De Trin.* I, 2, 4).

«Con l'aiuto del Signore» (presupposto di tutta la ricerca) Agostino intende *reddere rationem* (debolmente tradotto con “spiegare”; meglio tradurlo letteralmente con “rendere ragione”) di come la Trinità sia un unico vero Dio: è questa la confessione di fede cristiana, che può essere esplicitata teologicamente con la seconda affermazione, immediatamente giustapposta: «come sia pienamente esatto dire, credere e pensare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono di un'unica e medesima sostanza o essenza». Notiamo la progressione *dicere, credere, intelligere*: “dire” indica l'affermazione verbale o scritta; “credere” l'adesione di fede alla verità detta; “pensare” la penetrazione intellettuale della verità detta e confessata. Dunque il compito che Agostino si propone è quello di rendere ragione di quanto la fede cristiana professa, l'unità e Trinità di Dio o, detto in termini dogmaticamente elaborati (quelli dei concili di Nicea e Costantinopoli I), che Padre, Figlio e Spirito Santo hanno la stessa sostanza (l'*homoousios* dei concili). Per *reddere rationem* non bisogna però intendere la contemplazione della Trinità stessa, ma piuttosto una spiegazione razionale di quanto creduto e che spinge verso la *visio*, l'esperienza diretta di Dio. Il fine di Agostino, allora, va oltre il “pensare” Dio Trinità e tende all'esperienza contemplativa di Colui in cui si crede.

Infatti egli vuole che i suoi interlocutori sperimentino direttamente (*reipsa experientur*) quel sommo bene che è visto unicamente dagli spiriti purificati, nella consapevolezza che l'acume della mente umana (*humanae mentis acies*) non può penetrare nella luce ineffabile di Dio se non si nutre e viene sostenuto con la fede.

Troviamo così sinteticamente delineato scopo e metodo dell'opera: se il fine è l'*experientia fidei*, il metodo per giungervi è quello di partire dall'insegnamento della fede, così come ci è testimoniato dalla Sacra Scrittura, e approfondirlo con la ragione. «Occorre per prima cosa dimostrare, fondandosi sull'autorità delle Sacre Scritture, se tale è l'insegnamento della fede»²⁴. Si tratta di esaminare la Scrittura, per cogliervi il fondamento della nostra fede trinitaria (compito svolto nei libri I-IV). «Solo in un secondo tempo, se Dio vorrà e ci verrà in aiuto, aiuteremo forse codesti loquaci ragionatori [...] a trovare qualcosa di cui non possano dubitare e a incolpare così la propria intelligenza in quello che non sono riusciti a trovare, invece che incolpare la verità stessa o le nostre spiegazioni»²⁵. Il secondo passo, allora, è quello di compiere una penetrazione razionale di quanto creduto (libri V-VII). Il fine,

²⁴ «Sed primum secundum auctoritatem Scripturarum sanctarum utrum ita se fides habeat demonstrandum est» (*ibidem*).

²⁵ «Deinde si voluerit et adiuverit Deus, istis garrulis ratiocinatoribus [...] sic fortasse serviemus ut inveniant aliquid unde dubitare non possint, et ob hoc in eo quod invenire nequiverint, de suis mentibus potius quam de ipsa veritate vel de nostris disputationibus conquerantur» (*ibidem*).

comunque, rimane quello indicato precedentemente: l'esperienza di Dio Trinità, a cui sono dedicati i libri VIII-XV.

2.3. Atteggiamento spirituale del lettore (I, 3, 5-6)

Parlare di atteggiamento spirituale del lettore non significa limitarsi a indicare genericamente la disposizione interiore di chi si avvicina all'opera, ma fornire ulteriori elementi sul metodo teologico che si vuole seguire. Agostino, infatti, afferma:

«C'introddurremo insieme sulla via della carità, tendendo verso colui di cui è detto: Cercate sempre il suo volto (Sal 105, 4). In questa disposizione d'animo pia e serena vorrei trovarmi unito, davanti al Signore Dio nostro, con tutti coloro che leggono ciò che scrivo nei miei libri, ma soprattutto in questi dove s'indaga l'unità della Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, perché non c'è altro argomento a proposito del quale l'errore sia più pericoloso, la ricerca più difficile, la scoperta più feconda»²⁶.

In questo breve testo programmatico Agostino dichiara che la via della conoscenza di Dio Trinità – e cioè il “metodo”, nel senso etimologico del termine, la strada da percorrere per giungere alla meta che ci si è prefissi – è la *via della carità*. Essa tende alla contemplazione del volto dell'Altissimo e, per questo motivo, deve essere fatta *coram Deo*, al cospetto di Dio. Al tempo stesso, però, chiede d'essere vissuta “insieme” ai fratelli (*simul*): perché il volto di Dio si nasconde e traspare nel volto degli uomini e delle donne che ci sono fratelli e sorelle. Di qui nasce l'impegno di Agostino nello scrivere per trasmettere la sua ricerca di Dio e il compito per i suoi lettori di ascoltare e accogliere, con cuore e mente puri e aperti, i frutti che vengono così veicolati, progredendo anch'essi sulla via della conoscenza e dell'amore di Dio.

Se, infatti, la *via della carità* è via maestra per affrontare con umiltà e fiducia qualsiasi argomento teologico – soggiunge Agostino –, tanto più lo è quando si cerchi di penetrare in quella verità dell'unità e Trinità di Dio che racchiude ed esprime il mistero stesso di Dio che è Amore (cf. 1Gv 4, 8.16). Mistero così alto e umanamente inaccessibile che al suo riguardo si può in-

²⁶ «Ita ingrediamur simul caritatis viam tendentes ad eum de quo dictum est: Quaerite faciem eius semper. Et hoc placitum pium atque tutum coram Domino Deo nostro cum omnibus inierim qui ea quae scribo legunt et in omnibus scriptis meis maximeque in his ubi quaeritur unitas Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, quia neque periculosus alicubi erratur, nec laboriosus aliquid quaeritur, nec fructuosus aliquid invenitur» (*ibidem*, I, 3, 5).

correre nell'errore più pericoloso, in quanto da una falsa o riduttiva immagine di Dio deriva una distorta immagine dell'uomo, del suo agire, della sua vita spirituale, nonché della vita della comunità credente. L'indagine su Dio uno e Trino è dunque impresa senz'altro ardua, perché richiede la massima attenzione e tensione del nostro essere, chiamato a incontrarsi realmente, e con tutto se stesso, con Dio che si rivela e si dona; ma nello stesso tempo è impresa più d'ogni altra affascinante proprio perché promette i frutti più belli e sostanziosi per la vita e il pensiero credente.

2.4. La fede cattolica (I, 4, 7)

Dopo le questioni metodologiche, Agostino delinea quali sono i contenuti principali della fede cattolica; non propone un simbolo di fede già esistente, ma riassume in modo personale quanto professato dalla Chiesa sulla base dell'insegnamento della Sacra Scrittura e definito dai due primi concili ecumenici. Tale dottrina può essere ricondotta a due affermazioni principali, una riguardante la vita di Dio in se stesso e l'altra l'agire di Dio *ad extra*. La prima viene così formulata:

«Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo con la loro assoluta parità in *una sola e medesima sostanza* mostrano l'unità divina e pertanto *non sono tre dèi, ma un Dio solo*, benché il Padre abbia generato il Figlio e quindi non sia Figlio colui che è Padre; benché il Figlio sia stato *generato dal Padre* e quindi non sia *Padre* colui che è *Figlio*; benché lo *Spirito Santo*, non sia *né Padre né Figlio* ma solo *lo Spirito del Padre e del Figlio*, pari anch'egli al Padre e al Figlio, appartenente con essi all'unità della Trinità»²⁷.

Si tratta dell'affermazione dell'unità di Dio, esplicitata col linguaggio dell'unica sostanza divina, e – nel contempo – della distinzione delle persone. La riflessione teologica deve rendere ragione di questo duplice asserto, senza negare o ridurre l'uno o l'altro elemento.

Aspetto caratterizzante la formulazione agostiniana della distinzione in Dio è il linguaggio di negazione, il “non”: il Padre “non” è il Figlio, il Figlio “non” è il Padre, lo Spirito Santo “non” è né il Padre, né il Figlio. Nell'unità

²⁷ «Pater et Filius et Spiritus Sanctus *unius eiusdemque substantiae* inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque *non sint tres dii sed unus Deus*, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque *a Patre* sit *genitus*, et ideo *Pater non sit* qui *Filius* est; *Spiritusque Sanctus* nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem» (*ibidem*, I, 4, 7).

della sostanza divina Agostino afferma la distinzione, negando l'identità personale dei tre: Padre, Figlio e Spirito Santo sono distinti proprio perché l'uno non è l'altro. P. Coda nota come quest'affermazione costituisca una novità dirompente rispetto alla metafisica platonica, in cui l'Uno, in quanto Uno, non ammette alcuna diversità e alterità. L'accoglienza della rivelazione cristiana permette invece ad Agostino di affermare che Padre, Figlio e Spirito Santo sono uno, in quanto sono l'unico Dio, ma nello stesso tempo sono distinti l'uno dall'altro a livello personale²⁸.

La seconda asserzione fondamentale della dottrina cristiana concerne invece l'agire *ad extra* di Dio Trinità: Agostino sa bene che non tutta la Trinità è nata dalla Vergine, ma solo il Figlio; così come non tutta la Trinità è scesa su Gesù nel battesimo, sotto forma di colomba, o sugli apostoli a Pentecoste, sotto forma di lingue di fuoco, ma solo lo Spirito Santo; e ugualmente non tutta la Trinità ha detto *Tu sei mio Figlio* a Gesù nel battesimo, ma solo il Padre, «sebbene il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo operino inseparabilmente, come sono inseparabili nel loro stesso essere»²⁹.

Ciò significa che, come nella vita divina immanente Padre, Figlio e Spirito Santo, seppur distinti, sono inseparabili nell'unità del loro essere, così, nelle operazioni *ad extra* i tre agiscono inseparabilmente, sebbene distintamente. Tale dato di fede spinge perciò l'intelligenza a cogliere e rendere ragione di quanto l'economia della salvezza ci rivela, e cioè l'operare proprio di ciascuna delle persone divine, ma senza che ciò comporti una separazione del loro agire (che presupporrebbe una separazione del loro essere): la distinzione va perciò coniugata con l'unità del loro essere e del loro operare.

2.5. Le tre questioni principali che la fede pone all'intelligenza (I, 5, 8)

A partire dai due asserti che costituiscono il centro della *doctrina fidei* sorgono tre questioni che la fede pone all'intelligenza credente.

In primo luogo, il fatto che Padre, Figlio e Spirito Santo non sono tre dei, ma un unico Dio. È la ripresa, in modo problematico, della prima affermazione

²⁸ P. CODA, *Sul luogo della Trinità*, 116-117: «Per comprendere la novità di quest'affermazione, bisogna rifarsi a un testo decisivo per la filosofia antica: un dialogo dell'ultimo Platone, il *Parmenide*, il dialogo dell'Uno, l'*en*. In esso, Platone mostra che l'Uno, in se stesso, per essere uno, non conosce distinzione e alterità. L'Uno è uno, quindi non c'è altro che non sia l'Uno. Agostino, partendo dalla rivelazione, per cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono uno, perché sono la stessa sostanza, ma allo stesso tempo sono diversi, sono altri l'uno dall'altro, per affermare questa verità nega l'identità a livello personale dei tre. Introduce cioè il "non" della distinzione dentro la predicazione dell'Uno».

²⁹ «Tantummodo Patris vocem fuisse ad Filium factam quamvis Pater et Filius et Spiritus Sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur» (*De Trin.* I, 4, 7).

della dottrina cattolica: si tratta perciò di pensare la distinzione in Dio senza negare il monoteismo. Agostino svilupperà tale riflessione nei libri V-VII.

In secondo luogo, bisogna spiegare come Padre, Figlio e Spirito Santo operino inseparabilmente nella storia della salvezza, sebbene la Sacra Scrittura ci testimoni il loro distinto agire. Anche in questo caso, viene problematizzata la seconda asserzione della *regula fidei*. La distinzione delle operazioni non può essere interpretata nel senso di un agire separato delle tre persone, col rischio che la Trinità stessa non possa più dirsi inseparabile neppure nel suo essere. Questa questione verrà affrontata nei libri II-IV, a proposito delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo.

Infine, Agostino si pone un terzo problema: «Come nella Trinità vi è uno Spirito Santo non generato dal Padre né dal Figlio né da entrambi insieme, sebbene sia lo Spirito del Padre e del Figlio?»³⁰. Dopo la riflessione dei Padri Cappadoci e la definizione di fede del Concilio Costantinopolitano I, si sentiva viva nella Chiesa la necessità di approfondire l'identità propria dello Spirito Santo e la sua relazione rispetto al Padre e al Figlio. Agostino non dedica una sezione specifica della sua opera a tale questione, ma la tratta in vari passi del *De Trin.*, sia nel contesto delle missioni divine, sia in quello delle relazioni, sia in quello delle analogie, sia nell'ultima parte del libro XV.

3. Seconda parte: questioni dottrinali (I, 6, 9-13, 31)

Nella seconda parte del libro primo Agostino comincia ad affrontare alcune questioni dottrinali che la *fides catholica* provoca nella mente del credente e che investono trasversalmente i tre temi enunciati nel paragrafo precedente.

Potremmo formulare in modo generale il problema qui trattato nei seguenti termini: si vuole indagare la perfetta divinità (sul piano immanente) del Figlio e dello Spirito Santo e l'opera di mediazione (sul piano economico) del Figlio, ferma restando la sua unità di sostanza col Padre e lo Spirito Santo.

La prima proposizione della questione è fatta dal punto di vista ontologico, sottolineando l'assoluta *homoousia* del Padre, Figlio e Spirito Santo (cf. I, 6, 9-13).

C'è poi la riproposizione della stessa in prospettiva storico-salvifica, che impegnerà Agostino sino alla fine del libro (cf. I, 7, 14-13-31).

In entrambi i casi il metodo seguito sarà quello di fare un'esegesi della Sacra Scrittura, prendendo in considerazione quei passi che sembrano indi-

³⁰ «Mouet etiam quomodo Spiritus Sanctus in Trinitate sit, quem nec Pater nec Filius nec ambo genuerint, cum sit Spiritus Patris et Filii» (*ibidem*, I, 5, 8).

care in particolare una subordinazione del Figlio al Padre (e come tali sono letti dagli eretici) e mostrare invece come questa interpretazione sia infondata e scorretta.

3.1. La consustanzialità del Figlio e dello Spirito Santo (I, 6, 9-13)

In polemica con la posizione ariana, o più probabilmente con quella omeusiana³¹, Agostino comincia questa nuova sezione del libro riportando tre tesi di coloro che vogliono negare la consustanzialità del Figlio col Padre: «Chi disse che il Signore Dio nostro Gesù Cristo non è Dio o non è vero Dio o non è unico e solo Dio con il Padre o non è veramente immortale perché mutevole, fu convinto d'errore dalla evidentissima e unanime testimonianza delle Scritture»³².

Nel *Commentario* di Massimino sul Concilio di Aquileia (381) le tre affermazioni sono attribuite a Palladio di Raziaria (vescovo omeusiano), il quale sosteneva che il Figlio non è vero Dio, che non è unico Dio col Padre e che non è veramente immortale perché soggetto al cambiamento (a causa dell'incarnazione)³³. Agostino risponde facendo l'esegesi del prologo al *Vangelo di Giovanni*, in cui viene affermato in primo luogo che il Verbo è Dio e, almeno implicitamente, che è della stessa sostanza del Padre. Infatti, se è vero che «tutte le cose per mezzo di lui furono fatte e niente fu fatto senza di lui» (Gv 1,3), ciò significa che non è stato fatto colui per mezzo del quale tutto è stato fatto. «E se non è stato fatto, non è creatura; se non è creatura, è *consustanziale al Padre*. Infatti ogni sostanza che non è Dio è creatura, e quella che non è creatura è Dio»³⁴. Perciò se accettiamo che tutto è stato fatto per mezzo del Verbo, ne consegue che egli è della stessa sostanza del Padre: dunque non solo Dio, ma “vero Dio”.

³¹ Dopo il Concilio di Nicea, gli omeusiani sono coloro che sostengono che il Figlio sia di una sostanza non identica, ma simile a quella del Padre; sostituiscono così l'*homoousios* di Nicea con *homoiouios* (da *homoiouos* = simile).

³² «Qui dixerunt Dominum nostrum Iesum Christum non esse Deum, aut non esse verum Deum, aut non cum Patre unum et solum Deum, aut non vere immortalem quia mutabilem, manifestissima divinatorum testimoniorum et consona voce convicti sunt» (*De Trin.* I, 6, 9).

³³ Questa è la tesi di M. R. BARNES, *Exegesis and Polemic in Augustine's De Trinitate I*, in *Augustinian Studies* 30 (1999) 43-59: Agostino sarebbe venuto a conoscenza della dottrina di Palladio attraverso le opere di Ambrogio (in particolare il *De fide*), Ilario e Mario Vittorino. Per quanto riguarda il *Commentario* di Massimino agli Atti del Concilio di Aquileia, cf. *Scolies Ariennes sur le Concile d'Aquilée*, Cerf, Paris 1980.

³⁴ «Et si factus non est, creatura non est; si autem creatura non est, *eiusdem cum Patre substantiae* est. Omnis enim substantia, quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est» (*De Trin.* I, 6, 9).

Resta da confutare l'ultima obiezione degli omeusiani, cioè che il Figlio non è veramente immortale. In *De Trin.* I, 6, 10 Agostino si rifà a 1Gv 5,20 («Questi è il vero Dio e la vita eterna») per una corretta ermeneutica di 1Tim 6,16 («Il solo che possiede l'immortalità»), letta dagli avversari per sostenere la loro tesi (cioè che solo il Padre possederebbe l'immortalità): invece, se il Figlio è la vita eterna, egli dev'essere compreso, insieme al Padre, nell'affermazione paolina «il solo che possiede l'immortalità». Paolo, infatti, intende escludere da tale immortalità le creature umane, che ne possono godere solamente per partecipazione, e non il Figlio; infine, il contesto stesso dell'intero passo in cui è inserita tale espressione mostra chiaramente – per Agostino – che questa immortalità è riferita non specificamente al Padre o al Figlio o allo Spirito Santo, ma all'«uno e solo vero Dio, la Trinità medesima»³⁵. Lo stesso discorso può essere fatto per l'invisibilità di Dio, egualmente affermata in 1Tim 6,16, invisibilità che va attribuita a tutta la Trinità e a Cristo secondo la sua divinità (cf. *De Trin.* I, 6, 11).

Agostino conclude questa sezione con l'illustrazione della perfetta divinità anche dello Spirito Santo (cf. *De Trin.* I, 6, 13). Rifacendosi quasi certamente al *De Spiritu Sancto* di Ambrogio³⁶, dichiara:

«Anche per quanto riguarda *lo Spirito Santo* si raccolsero testimonianze – e quelli che ci precedettero nella trattazione di questi argomenti se ne sono largamente serviti – secondo le quali *lo Spirito Santo è Dio*, non una creatura. E se non è una creatura, non soltanto è Dio (anche gli uomini furono detti dèi) ma anche *vero Dio*. Pertanto perfettamente uguale al Padre e al Figlio e consustanziale e coeterno ad essi nell'unità della Trinità»³⁷.

I passi scritturistici di riferimento su cui Agostino fonda la divinità dello Spirito Santo sono *Rm* 1,25 (sul servire non le creature ma il Creatore) e *Fil* 3,3 («Noi che serviamo lo Spirito di Dio»), due passi legati dalla nozione di “servizio” o, in greco, *latreuein*. Entrando anche nel merito di questioni filologiche, relative a problemi testuali di *Fil* 3,3 (sui quali si era già espresso Ambrogio)³⁸, Agostino sottolinea come il servizio di *latreia* vada rivolto esclu-

³⁵ «In quibus verbis nec Pater proprie nominatus est nec Filius nec Spiritus Sanctus, sed *beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium*, quod est unus et solus et verus Deus, ipsa Trinitas» (*ibidem*, I, 6, 10).

³⁶ Cf. AMBROGIO, *De Spiritu Sancto* 3, 18 [19], 132-143 (PL 16, 841-844).

³⁷ «Similiter et *de Spiritu Sancto* collecta sunt testimonia quibus ante nos qui haec disputaverunt abundantius usi sunt, quia et ipse *Deus* et non creatura. Quod si non creatura, non tantum *Deus* (nam et homines dicti sunt dii), sed etiam *verus Deus*. Ergo Patri et Filio prorsus aequalis et in Trinitatis unitate consubstantialis et coaeternus» (*De Trin.* I, 6, 13).

³⁸ Cf. AMBROGIO, *De Spiritu Sancto* 2, 5, 46 (PL 16, 783).

sivamente a Dio e non alle creature: per questo motivo la *latreia* allo Spirito di Dio implica la vera e perfetta divinità dello Spirito Santo.

3.2. La perfetta divinità e la mediazione del Figlio in prospettiva storico-salvifica (I, 7, 14-13-31)

Dopo aver considerato l'*homoousia* del Figlio e dello Spirito Santo in prospettiva ontologica (concernente appunto l'identità di sostanza delle tre persone divine e, conseguentemente, la vera divinità del Figlio e dello Spirito Santo), Agostino passa a esaminare la perfetta divinità (escludente ogni forma di subordinazionismo) e, nello stesso tempo, l'opera di mediazione del Figlio in ambito economico, cioè a partire dall'evento dell'incarnazione fino al compimento escatologico della storia (il giudizio e la visione beatifica nella partecipazione alla vita trinitaria)³⁹. Studieremo in modo sommario quest'ultima sezione, soffermandoci solo sui principali nuclei tematici.

In *De Trin.* I, 7, 14 Agostino parte dalle acquisizioni raggiunte nel capitolo precedente riguardo all'unità e uguaglianza della Trinità e si pone la seguente obiezione:

«Ma nelle Sacre Scritture vi sono molti passi a motivo dell'*incarnazione* del Verbo di Dio – incarnazione avvenuta per la nostra salvezza cosicché *il mediatore tra Dio e gli uomini fosse l'uomo Gesù Cristo* – passi che fanno pensare o anche esplicitamente affermano che il Padre è superiore al Figlio. Per questo alcuni troppo poco attenti nello scrutare il senso e nell'afferrare l'insieme delle Scritture hanno tentato di riferire ciò che fu detto di Gesù Cristo in quanto uomo alla sua natura che era eterna prima dell'*incarnazione* e che è sempre eterna. Su questa base essi pretendono che il Figlio sia inferiore al Padre, poiché il Signore stesso ha detto: *Il Padre è più grande di me (Gv 14,28)*»⁴⁰.

Agostino, dunque, ribatte ai subordinazionisti che il Cristo, in quanto uomo, è inferiore al Padre, ma in quanto Dio gli è assolutamente eguale. Anzi,

³⁹ Cf. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez saint Augustin*, 700-707.

⁴⁰ «Sed quia multa in sanctis Libris propter incarnationem Verbi Dei, quae pro salute nostra reparanda facta est ut *mediator Dei et hominum* esset *homo Christus Iesus*, ita dicuntur ut maiorem Filio Patrem significant vel etiam apertissime ostendant, erraverunt homines minus diligenter scrutantes vel intuentes universam seriem Scripturarum, et ea quae de Christo Iesu secundum hominem dicta sunt ad eius substantiam quae ante incarnationem sempiterna erat et sempiterna est transferre conati sunt. Et illi quidem dicunt minorem Filium esse quam Pater est quia scriptum est ipso Domino dicente: *Pater maior me est*» (*De Trin.* I, 7, 14).

arriva ad affermare che, a motivo della natura di servo assunta con l'incarnazione, il Figlio è anche inferiore a se stesso.

«La Scrittura molto giustamente dunque si esprime in duplice modo, affermando che il Figlio è uguale al Padre e che il Padre è superiore al Figlio. Nel primo caso riconosce una conseguenza della sua *natura divina*, nel secondo una conseguenza della sua *natura di servo*, fuori d'ogni confusione»⁴¹.

Agostino è molto attento a insistere sull'unione e, insieme, sulla distinzione delle due nature in Cristo. Il Figlio, che è Dio, ha assunto la natura di servo, senza che tuttavia la natura divina venga confusa con quella umana e senza che la prima si muti nella seconda: «Infatti nell'incarnazione nessuna delle due nature si è mutata nell'altra: la divinità non fu certamente mutata nella creatura, cessando di essere divinità, né la creatura divenne divinità, cessando di essere creatura»⁴².

Questa dottrina preannuncia la formula del Concilio di Calcedonia (451), in cui a fianco degli avverbi *inconfuse* e *immutabiliter*, chiaramente presenti nel nostro testo (evidentemente non in forma avverbiale), sono aggiunti anche *indivise* e *inseparabiliter*; i capisaldi della dottrina calcedonese riguardo al rapporto tra le due nature del Cristo sono dunque già rintracciabili in questo passo del *De Trin.*, nel senso che Agostino riconosce che la natura umana e quella divina del Verbo incarnato non vanno né confuse, né considerate mutevoli (cioè nessuna delle due si è mutata nell'altra).

L'immutabilità delle due nature è ripresa in *De Trin.* I, 8, 15 a proposito dell'interpretazione di 1Cor 15,28: «Quando tutte le cose gli saranno state sottomesse, allora il Figlio stesso si sottometterà a colui il quale ogni cosa gli sottomise», intesa da alcuni nel senso della trasformazione o conversione della sostanza della creatura nella sostanza o essenza del Creatore. Questa opinione teologica, non meglio precisata e che viene ripresa e confutata anche nel *Commento al Vangelo di Giovanni*⁴³, suggeriva che la natura umana del

⁴¹ «Non itaque immerito Scriptura utrumque dicit, et aequalem Patri Filium, et Patrem maiorem Filio. Illud enim propter *formam Dei*, hoc autem propter *formam servi* sine ulla confusione intellegitur» (*ibidem*).

⁴² «Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est; nec divinitas quippe in creaturam mutata est ut desisteret esse divinitas, nec creatura in divinitatem ut desisteret esse creatura» (*ibidem*).

⁴³ Cf. *In Iohannis Evangelium tractatus* 105, 6-7 (a proposito della glorificazione del Figlio da parte del Padre). Riportiamo il paragrafo in cui viene riferito l'errore (§6): «Però questa predestinazione nella sua glorificazione, con la quale il Padre lo ha glorificato, la rivela più apertamente quando aggiunge: *con la gloria che avevo presso di te, prima che il mondo fosse*. [...] Taluni hanno creduto che questo doveva intendersi nel senso che la natura umana assunta dal Verbo si dovesse trasformare nel Verbo, e che quindi,

Cristo si sarebbe convertita nella sua divinità, cioè la creatura si sarebbe trasformata nella sostanza del Creatore. Agostino risponde riproponendo il versetto giovanneo già utilizzato nel paragrafo precedente: «Il Padre è più grande di me» (*Gv* 14,28), per indicare che, almeno nel momento in cui Gesù ha fatto tale affermazione (non solo prima dell'ascensione, ma anche prima della sua passione e risurrezione), la natura umana del Cristo non poteva essersi trasformata nella divinità, altrimenti non avrebbe avuto senso parlare di una superiorità del Padre e quindi di Dio sull'umanità assunta dal Figlio (la quale è inferiore alla natura divina e dunque diversa da questa).

La distinzione tra le due nature serve dunque a evitare ogni rischio di confusione e di subordinazione del Figlio al Padre e questo vale sia per l'evento dell'incarnazione, di cui finora si è trattato, sia per l'opera di Cristo nel compimento escatologico della storia, di cui Agostino comincia a occuparsi da *De Trin.* I, 8, 16 sino alla fine del libro. Anche in questo caso il punto di partenza è la considerazione di un'eresia: «Non cadremo nell'errore di credere che Cristo consegnerà il regno a Dio Padre per privarsene lui stesso, anche se alcuni sciocchi l'hanno creduto»⁴⁴. Già il Concilio Costantinopolitano I aveva inserito nel testo del simbolo l'espressione «e il suo regno non avrà fine», per rispondere alle dottrine di Marcello d'Ancira e di Fotino, che negavano la sussistenza eterna del regno di Cristo⁴⁵; Agostino confuta tale eresia interpretando *1 Cor* 15,25: «È necessario che egli regni fino a che ponga tutti i nemici sotto i suoi piedi» (inteso dagli eretici come l'indicazione della fine del regno) alla luce della mediazione di Cristo. Infatti: «l'uomo Gesù Cristo, mediatore di Dio e degli uomini, condurrà tutti i giusti, sui quali ora regna, per la loro vita nella fede, a quella contemplazione che lo stesso Apostolo chiama visione a faccia a faccia»⁴⁶. Dunque, se il regno non consiste in altro che nella contemplazione di Dio Padre, la consegna del regno al Padre significa che Cristo, attraverso la sua umanità, conduce i credenti a passare dalla fede alla visione,

l'uomo dovesse tramutarsi in Dio; anzi, esprimendo meglio il loro pensiero, l'uomo dovesse perdersi in Dio. Non si vorrà infatti dire che con questo cambiamento dell'uomo il Verbo di Dio venga raddoppiato, o quanto meno accresciuto, così da diventare due ciò che era uno, o più grande ciò che era più piccolo. Ora, se la natura umana si muta e si trasforma nel Verbo, mentre il Verbo di Dio rimane ciò che era e grande com'era, dov'è l'uomo se proprio non scompare?» (*Commento al Vangelo di San Giovanni*, Nuova Biblioteca Agostiniana XXIV/2, Città Nuova, Roma 1985²).

⁴⁴ «Nec sic arbitremur Christum traditurum regnum Deo et Patri ut adimat sibi. Nam et hoc quidam vaniloqui crediderunt» (*De Trin.* I, 8, 16).

⁴⁵ Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, vol. I, Paideia, Brescia 1982, 528-558; M. SIMONETTI, *La crisi ariana del IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975, 202-206; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, 438-440.

⁴⁶ «Sed quia omnes iustos in quibus nunc regnat ex fide viventibus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus perducturus est ad speciem quam visionem dicit idem Apostolus facie ad faciem» (*De Trin.* I, 8, 16).

a quella contemplazione di Dio che è il fine di tutta la vita cristiana. A sua volta, poi, parlare di contemplazione del Padre non esclude la contemplazione del Figlio (cf. *De Trin.* I, 8, 17) e dello Spirito Santo (*De Trin.* I, 8, 18): Padre e Figlio sono infatti una cosa sola (cf. *Gv* 10,30) e anche lo Spirito di entrambi non è separabile dal Padre e dal Figlio:

«Per questo talvolta si parla dello Spirito Santo come se bastasse lui solo alla nostra beatitudine, e davvero basta, in quanto non può essere separato dal Padre e dal Figlio, allo stesso modo in cui basta il Padre solo, perché indivisibile dal Figlio e dallo Spirito Santo, e basta il Figlio solo, perché non si può separare dal Padre e dallo Spirito Santo»⁴⁷.

A volte, infatti, la Scrittura parla di una persona divina intendendo implicitamente le altre (cf. *De Trin.* I, 9, 18), perché è tutta la Trinità che dimora nel cuore del credente (cf. *De Trin.* I, 9, 19) ed è tutta la Trinità che verrà contemplata nella vita eterna (cf. *De Trin.* I, 10, 20). In quel momento, quando i credenti saranno introdotti nella contemplazione divina, non ci sarà più bisogno dell'intercessione del Cristo, perché saranno uniti a lui «là dove egli è uguale al Padre. Perché in quanto inferiore al Padre prega il Padre, ma in quanto è uguale al Padre, insieme con lui ci esaudisce»⁴⁸.

La distinzione tra le due nature del Cristo è dunque la regola per la retta ermeneutica di quelle espressioni bibliche che sono state erroneamente interpretate in senso subordinazionista (cf. *De Trin.* I, 11, 22):

«Perciò una volta trovata la regola per interpretare le Scritture quando ci parlano del Figlio di Dio, cioè tener sempre distinto ciò che in esse è detto di lui in riferimento alla natura di Dio nella quale egli è, ed è uguale al Padre, da ciò che è detto in riferimento alla natura di servo che prese e per la quale è inferiore al Padre, non avranno più da inquietarci le affermazioni delle Scritture come se fossero contraddittorie e opposte tra loro. Infatti il Figlio secondo la natura divina è, come lo Spirito Santo, uguale al Padre, poiché nessuno dei due è creatura, come abbiamo già mostrato, ma secondo la natura di servo è inferiore al Padre»⁴⁹.

⁴⁷ «Propter hoc aliquando ita loquitur de Spiritu Sancto tamquam solus ipse sufficiat ad beatitudinem nostram; et ideo solus sufficit quia separari a Patre et Filio non potest, sicut Pater solus sufficit quia separari a Filio et Spiritu Sancto non potest, et Filius ideo sufficit solus quia separari a Patre et Spiritu Sancto non potest» (*ibidem*, I, 8, 18).

⁴⁸ «Tunc autem illic eos sibi faciens inhaerere ubi *aequalis* est *Patri*, non iam rogabit Patrem pro eis. *Ipse enim*, inquit, *Pater amat vos*. Ex hoc enim rogat quo *minor* est *Patre*; quo vero *aequalis* exaudit cum *Patre*» (*ibidem*, I, 10, 21).

⁴⁹ «Quapropter cognita ista regula intellegendarum Scripturarum de Filio Dei ut distinguamus quid in eis sonet secundum *formam Dei* in qua est et *aequalis* est *Patri*, et quid secundum *formam servi* quam

Grazie a questa regola, Agostino può interpretare alcune affermazioni della Scrittura relative, in particolar modo, al giudizio escatologico e alla gloria riservata agli eletti, con le quali conclude il primo libro.

Prima di tutto l'apparente ignoranza del giorno del giudizio da parte del Figlio (cf. *Mc* 13, 32), apparente nel senso che il Figlio «ignorava quanto non poteva in quel momento insegnare ai suoi discepoli»⁵⁰ (*De Trin.* I, 12, 23): essi non avrebbero potuto capire la sublimità della sua divinità, che sarebbe stata loro rivelata all'ora opportuna. Ciò non significa tuttavia che il Figlio non partecipi col Padre alla preparazione della gloria degli eletti; infatti, l'affermazione gesuana: «sedere alla mia destra o alla sinistra non sta a me concederlo, ma è per quelli per i quali è stato preparato dal Padre mio» (*Mt* 20,23) va intesa secondo la distinzione delle nature. Quindi, secondo la natura di servo non era in potere di Cristo concedere di sedere alla destra o alla sinistra del Padre; ma, in quanto Dio, Padre e Figlio sono tutt'uno (cf. *Gv* 10,30): perciò «in questa Trinità alle singole persone si attribuisce ciò che appartiene a tutte, per l'operare inseparabile della loro *unica e identica sostanza*»⁵¹.

La stessa linea interpretativa può essere seguita per quanto riguarda il ruolo del Figlio nel giudizio escatologico (cf. *De Trin.* I, 12, 26-27): Cristo in quanto uomo, in base cioè al potere umano, non giudicherà, ma in quanto Figlio di Dio, con l'autorità di Verbo del Padre, sarà associato al Padre nel giudizio finale. Bisogna tuttavia evitare di intendere in maniera eccessivamente dicotomica la distinzione delle due nature nel Cristo. Agostino, infatti, sottolinea che tutto quello che il Figlio possiede, compreso il suo potere di giudizio, lo ha ricevuto in virtù della sua generazione eterna dal Padre. Le parole del Gesù giovanneo lo attestano:

«Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno [...]. Chi mi rifiuta e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho detto lo condannerà nell'ultimo giorno. Perché io non ho parlato da me stesso, ma il Padre, che mi ha mandato, mi ha ordinato lui di che cosa parlare e che cosa devo dire» (*Gv* 12,47-49).

accepit et in qua *minor* est *Patre*, non conturbabimur tamquam contrariis ac repugnantibus inter se sanctorum Librorum sententiis. Nam secundum *formam Dei aequalis* est *Patri* et *Filius* et *Spiritus Sanctus* quia neuter eorum creatura est sicut iam ostendimus; secundum *formam* autem *servi minor* est *Patre*» (*ibidem*, I, 11, 22).

⁵⁰ «Hoc enim nescit quod nescientes facit, id est quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret» (*ibidem*, I, 12, 23).

⁵¹ «In hac Trinitate per multos locutionum divinarum modos etiam de singulis dici quod omnium est propter inseparabilem operationem *unius eiusdemque substantiae*» (*ibidem*, I, 12, 25).

Non è dunque il Figlio che condanna, ma la parola che lui ha detto, una parola che a sua volta non è sua, perché il Figlio non parla da se stesso ma per mandato del Padre. «È dunque il Padre che giudica perché sua è *la parola detta* dal Figlio e perché Parola del Padre è lo stesso Figlio»⁵². Non si fa qui riferimento alle due nature, ma all'identità immanente del Verbo, il quale sussiste nel suo essere totalmente e costitutivamente relazionato al Padre, dal quale ha ricevuto tutto ciò che è e ha. Per questo motivo lo stesso Gesù giovanneo afferma: «La mia dottrina non è mia» (*Gv* 7,16). Agostino si chiede come sia possibile dire che la medesima dottrina sia «mia» e «non mia». L'apparente contraddizione si scioglie riflettendo sul fatto che il Verbo, in quanto generato dal Padre, non ha niente di suo, poiché tutto ha ricevuto dal Padre (e quindi anche la «sua» dottrina non è «sua»); ma in quanto Verbo, il Figlio è personalmente la stessa dottrina del Padre (e quindi la dottrina è «sua», perché s'identifica con lui)⁵³.

La distinzione tra le due nature del Verbo incarnato è dunque decisiva per Agostino, ma non va applicata schematicamente a ogni passo biblico in cui troviamo affermazioni apparentemente contraddittorie riguardanti il Cristo: come appena visto in *De Trin.* I, 12, 26-27, insieme ad un'ermeneutica basata sulle due nature, troviamo un'interpretazione che rintraccia nella realtà costitutiva del Verbo stesso, nella sua relazione d'origine rispetto al Padre, la spiegazione dell'uso di espressioni opposte relativamente al Cristo.

La necessità di non forzare il discorso delle due nature, ma di inserirlo piuttosto in una visione fondamentalmente unitaria del soggetto Cristo è ribadita e approfondita in *De Trin.* I, 13, 28:

«Tuttavia se un solo e medesimo soggetto non fosse insieme *Figlio dell'uomo* per la sua *natura di servo* da lui assunta e *Figlio di Dio* per la *natura divina* che gli è propria, l'apostolo Paolo non direbbe dei principi di questo mondo: *Se l'avessero conosciuto, mai avrebbero crocifisso il Signore della gloria* (1 Cor 2,8)».

Agostino commenta questo passo paolino notando che, nonostante sia stato crocifisso nella natura di servo, si dice che «fu crocifisso il Signore della gloria». Questo è possibile solo avendo ben chiara l'unità del soggetto Cristo. «Infatti è esatto parlare anche di *Dio crocifisso*, non *per la sua divina potenza*, ma *per la debolezza della carne*»⁵⁴. Troviamo qui già delineata quella che sarà poi chiamata la dottrina della *communicatio idiomatum*: in virtù dell'unità

⁵² «Pater utique iudicat cuius *verbum* est quod locutus est Filius, atque ipsum Verbum Patris idem ipse est Filius» (*ibidem*, I, 12, 26).

⁵³ *Ibidem*, I, 12, 27 e *In Iohannis Evangelium tractatus* 29, 3.

⁵⁴ «Quia recte dicitur et Deus *crucifixus*, non ex *virtute divinitatis* sed ex *infirmate carnis*» (*De Trin.* I, 13, 28).

della persona del Cristo, le proprietà della natura divina e della natura umana si possono predicare vicendevolmente all'una o all'altra. È lecito perciò affermare che il Signore della gloria fu crocifisso, sebbene nella sua natura umana l'unico soggetto Cristo sia stato crocifisso.

Tornando così alla questione del giudizio finale, Agostino può concludere che in un certo senso il Figlio giudicherà e in un altro non giudicherà, a seconda che lo si consideri, come abbiamo visto, nel suo essere dal Padre o nella sua natura divina o nella sua natura umana (cf. *De Trin.* I, 13, 29). Rimane aperta solo una questione, laddove nel *Vangelo di Giovanni* troviamo: «Il Padre non giudica nessuno ma ha affidato ogni giudizio al Figlio» (*Gv* 5,22). Secondo Agostino, ciò significa che «il giudice apparirà con la natura umana di Figlio dell'uomo che non è la natura del Padre, ma del Figlio e non del Figlio in quanto uguale al Padre, ma in quanto inferiore al Padre, cosicché nel giudizio stesso possa essere visibile ai giusti e ai malvagi»⁵⁵. È dunque per giustificare la visione del giudice sia da parte dei giusti, sia da parte dei dannati (a cui è preclusa la visione beatificante di Dio) che il Figlio giudicherà come Figlio dell'uomo (cioè in quella natura che è visibile a tutti), riservando ai soli beati la contemplazione della sua natura divina, uguale a quella del Padre.

Ed è proprio con la visione di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, nell'unità della sua sostanza immutabile, che si conclude il primo libro del *De Trin* (I, 13, 31). Il fine contemplativo, che contraddistingue tutto il percorso appena iniziato da Agostino e che sarà sviluppato nei libri finali del *De Trin.*, viene qui già anticipato come quella meta a cui il credente tende: la vita eterna, infatti, non consiste in altro che nella piena fruizione della bontà di Dio, in cui l'uomo troverà la sua salvezza e la sua autentica felicità.

Riccardo Ferri

ferri@pul.it

Pontificia Università Lateranense

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4

00120 Città del Vaticano

Summary

This article presents the lines of development in Book 1 of Augustine's *De Trinitate*. Following a brief examination of the prologue of this work, im-

⁵⁵ «*Iudex* forma Filii hominis apparebit, quae forma non est Patris sed Filii, nec ea Filii in qua *aequalis* est Patri sed in qua *minor* est Patre, ut sit in iudicio conspicuus et bonis et malis» (*ibidem*, I, 13, 30).

portant for understanding the stages in its composition, the article identifies the two parts in which the book may be divided. In the first part the epistemological presuppositions and hermeneutic criteria that guide Augustine's *intellectus fidei* are examined along with his account of the principal doctrines of the Catholic faith concerning the unity and trinity of God. In the second part, Augustine begins to investigate certain trinitarian questions which arise out of an inadequate exegesis of Sacred Scripture. In particular, he is concerned here with the consubstantiality of the Son and the Holy Spirit within the perspective of divine immanence, and, from the perspective of salvation history, with the Son's perfect divinity and mediation (from the incarnation until the Last Judgment).

TEOLOGIA ED ESPERIENZA SPIRITUALE IN ANSELMO D'AOSTA

UNA FORMA TEOLOGICA PARADOSSALE*

Roberto Nardin**

1. La rinascita degli studi su Anselmo d'Aosta e il metodo in teologia

Negli ultimi decenni l'opera di Anselmo d'Aosta è stata oggetto di una significativa attenzione da parte degli studiosi. Le ricerche che si sono segnalate nel corso del Novecento, hanno visto indagini articolate in diversi aspetti del nostro monaco e abate di Bec, nonché arcivescovo di Canterbury.

Se i primi decenni del secolo scorso erano dominati dalla lettura filosofica degli scritti anselmiani¹, a partire dagli anni Trenta iniziano ad essere riconosciute le valenze più propriamente teologiche del Dottore aostano². Merito di questa svolta è ascrivibile in particolare a Karl Barth. Il contributo di Barth è centrato essenzialmente sul *Proslogion* del quale analizza non solo il capitolo secondo (l'«esistenza di Dio») come i tradizionali commentatori all'opera anselmiana, ma anche i capitoli terzo e quarto (l'«essenza di Dio»), rilevando quindi l'unità del pensiero di Anselmo, la sua valenza teologica e, in qualche modo, anche mistica³.

* Relazione tenuta dall'autore al Simposio Internazionale Anselmiano dal tema «Conoscenza e *affectus* in Anselmo d'Aosta», in occasione del 900° anniversario della morte di sant'Anselmo, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 22-24 aprile 2009.

** Professore Incaricato di *Teologia Sacramentaria*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Cf. per es. CH. FILLIATRE, *La philosophie de Saint Anselme. Ses principes, sa nature, son influence*, Alcan, Paris 1920 un libro, tra l'altro, inserito in una collana dal titolo eloquente: *Collection Historique des Grands Philosophes*.

² Anche prima degli anni Trenta si hanno delle osservazioni teologiche sugli scritti di Anselmo, per esempio di critica alla sua soteriologia come in H. RASHDALL, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, McMillan, London 1919, 355 e, prima ancora, con il noto manuale di Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, della fine del XIX secolo ma con diverse edizioni nel Novecento, in particolare si vedano del vol. II le pp. 403-404 della quarta edizione (Tübingen 1909). Del resto osservazioni, soprattutto sul metodo teologico, si hanno già all'epoca di Anselmo. Qui si vuole semplicemente affermare che l'attenzione degli studiosi è stata focalizzata dagli aspetti filosofici (come il cosiddetto argomento ontologico) e questa lettura è rimasta fino agli inizi degli anni Trenta del Novecento.

³ Il contributo di Barth più significativo su Anselmo è dato dal noto *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, Kaiser, München

Il commento barthiano suscitò subito un dibattito sulla comprensione dell'opera di Anselmo⁴. Il merito del *Fides quaerens intellectum* di Barth non si esaurì con il recupero della teologia anselmiana, ma in «qualcosa di più che la mera questione della corretta interpretazione di Anselmo, in quanto l'eredità di quest'ultimo risiede precisamente nella capacità di provocare una revisione complessiva e un ripensamento radicale del metodo teologico»⁵. Questo «ripensamento radicale» venne attuato da Barth, com'è noto, cambiando l'impostazione di metodo nella riflessione teologica: dalla *Christliche Dogmatik* (del 1927) in cui l'orizzonte è *dal basso*, dalla condizione dell'uomo (analisi filosofica, fenomenologica ed esistenziale) a cui la Parola offriva le risposte, alla *Kirchliche Dogmatik* (dal 1932) in cui l'orizzonte parte *dall'alto*, dalla fede, per comprendere le verità cristiane. Se il primo percorso è l'*analogia entis* (che poi verrà apostrofata da Barth come “invenzione dell'Anticristo”⁶) il secondo è l'*analogia fidei*. Nell'evoluzione del pensiero di Barth dopo la *svolta anselmiana* (1931) si potrebbe parlare di cristocentrismo, in cui il principio dell'*analogia fidei* passa dalla Rivelazione trinitaria concentrata *nella Parola di Dio predicata (das verkündigte Wort) e scritta (das geschriebene Wort)* al suo fondamento, ossia nella *Parola di Dio rivelata (das geoffenbarte Wort)* che è Cristo⁷. La radicale metamorfosi barthiana segnata dall'incontro con l'opera di Anselmo, ci dice come il “fascino” di un autore, anche se lontano nel tempo, possa divenire coinvolgente ispirazione e fruttuosa occasione per una sostanziale rilettura della propria prospettiva teologica. Potremmo chiederci, però, in cosa consista questo “fascino” che ha così potentemente influenzato l'orizzonte speculativo di un teologo come Karl Barth.

Nel presente studio ci proponiamo di cercare quale sia la prospettiva esperienziale e l'orizzonte spirituale in cui Anselmo matura il proprio percorso

1931. La prima traduzione italiana è presente in: K. BARTH, *Filosofia e rivelazione*, a cura di V. Vinay, Silva, Milano 1965, 1-255. Più di recente è stata pubblicata una nuova traduzione: K. BARTH, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, a cura di M. VERGOTTINI, Morcelliana, Brescia 2001, 43-238, di cui rimando ad una mia recensione in *Lateranum* 70/1 (2004) 231-232. Cf. anche K. BARTH, *Die Notwendigkeit der Theologie bei Anselm von Canterbury*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 12 (1931) 350-358.

⁴ Uno dei primi autori ad interagire fu Étienne Gilson: *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 9 (1934) 5-51. Troviamo anche recensioni di teologi come Anselm Stolz: *Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* 10 (1932) 560-561.

⁵ M. VERGOTTINI, *Alla scuola di Anselmo. Il «Fides quaerens intellectum» di K. Barth*, in *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 33-57, qui 34, ripubblicato come introduzione nel già citato K. BARTH, *Anselmo d'Aosta*, 7-38, qui 8.

⁶ Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1932, VIII-IX.

⁷ Cf. R. NARDIN, *Il cristocentrismo*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 22-39, soprattutto 22-25.

teologico. È in questa prospettiva e in questo orizzonte che probabilmente si dovrà cogliere una *novitas* nel metodo anselmiano e nella sua ricezione, anche barthiana.

2. Le “forme” costitutive del pensiero anselmiano

Come ho già rilevato altrove⁸, sin dal *Prologus* al *Monologion* il Dottore aostano ha offerto quale personale impostazione metodologica una *forma* che ha nella *communio* non solo il movente “occasionale” della propria indagine, ma altresì la determinazione della “ragione” stessa della ricerca, ossia dell’“oggetto” che si intende ricercare e in quale prospettiva ricercarlo e renderlo intelligibile.

Per completezza riporto il testo di Anselmo:

«Alcuni *fratelli* (*fratres*) mi hanno pregato spesso e con insistenza di trascrivere per loro, come esempio di meditazione (*meditationis exemplo describerem*), certe cose che avevo loro esposto, in linguaggio corrente, intorno alla essenza divina e ad altre questioni, legate a questa meditazione. Seguendo la loro volontà più che la facilità della cosa o la mia impossibilità, per la scrittura della meditazione mi hanno imposto questa forma (*hanc mihi formam praestituerunt*): che assolutamente nulla vi fosse raggiunto con l'autorità della Scrittura (*auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur*), ma che l'esito di ogni ricerca fosse, in uno stile semplice e con argomenti comuni, brevemente concluso (*breviter cogeret*) dalla necessità della ragione (*rationis necessitas*) e apertamente manifestato (*patenter ostenderet*) dalla chiarezza della verità (*veritatis claritas*). [...] A lungo mi sono ricusato di tentare e, comparandomi alla cosa stessa, ho cercato di scusarmi con molte ragioni. [...] Infine, tuttavia, vinto non solo dalla modesta impertinente delle preghiere ma anche dalla non disprezzabile onestà (*honestate*) della loro insistenza, ho iniziato ciò che mi chiedevano (*precabantur*) contro voglia, per la difficoltà della cosa e per la debolezza del mio ingegno (*propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem*); ma l'ho terminato volentieri, per la loro carità (*sed libenter propter eorum caritatem*), per quanto ho potuto secondo la loro indicazione (*secundum ipsorum definitionem*)»⁹.

⁸ R. NARDIN, *Metafisica e rivelazione in sant'Anselmo*, in *PATH* 5/2 (2006) 341-363, qui 343-345.

⁹ ANSELMO, *Monologio e Proslgio*. Introduzione, traduzione, note e apparati di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, 41. Ho preferito tradurre «fratres» con «fratelli» anziché «confratelli» come indica Sciuto perché gli interlocutori di Anselmo probabilmente non sono solo i monaci di Bec, visto che la scuola monastica dell'abbazia non era frequentata solamente dai monaci, ma da molti “uditori”, provenienti anche da molto lontano, basti pensare che il papa stesso vi inviò dei chierici romani affinché fossero istruiti soprattutto sulla sacra Scrittura, cf. P. RICÉ, *La vie scolaire et la pédagogie au Bec au temps de Lanfranc et de saint Anselme*, in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles*.

Sono quattro, allora, gli elementi che nascono dalla *communio*, rilevati dal testo citato, e che costituiscono il metodo anselmiano:

- l'oggetto: *divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi ...*
- la modalità: *meditationis exemplo describerem; usitato sermone colloquendo*
- la prospettiva: *auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur;*
- l'intelligibilità: *rationis necessitas; patenter ostenderet; veritatis claritas*

Ancora più sinteticamente potremmo rilevare che la *communio dei fratres* pone la *forma* (*hanc mihi formam præstituerunt*) con la quale determinare il percorso della ricerca. Si tratta della compresenza di tre elementi¹⁰:

- Una *forma espressiva* monastica: *meditatio*.
- Una *forma argomentativa* razionale: *ratio necessaria, ratio contemplationis e ratio veritatis*.
- Una *forma teologica* paradossale: *sine scripturæ auctoritate; remoto Christo*.

Per cercare di chiarire le varie angolature compresenti nell'opera anselmiana ho già proposto una lettura a tre livelli dell'*intellectus*, ossia della *forma argomentativa razionale*. Si tratta di: *ratio necessaria, ratio contemplationis e ratio veritatis*¹¹. Del resto una prospettiva anselmiana a tre stadi – caratteriz-

cles. Actes du Colloque international organisé sous la direction de Raymonde Foreville par le Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.), Abbaye N.D. du Bec, 11-16 juillet 1982, C.N.R.S., Paris 1984, 213-227, qui 217. Il testo latino citato: «Quidam fratres sæpe me studioseque precati sunt, ut quædam, quæ illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi coherentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendæ meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam præstituerunt: quatenus auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur, sed quicquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. [...] Quod quidem diu tentare recusavi atque me cum re ipsa comparans multis me rationibus excusare tentavi. [...] Tandem tamen victus cum precum modesta importunitate tum studii eorum non contemnenda honestate, invitus quidem propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem quod precabantur incepi, sed libenter propter eorum caritatem quantum potui secundum ipsorum definitionem effeci»: *Monologion, prologus* (Schmitt I, 7, 2-11.13-14.16-19). Nel presente lavoro tutte le citazioni di Anselmo sono tratte dell'edizione critica dello Schmitt (cf. SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS EPISCOPI, *Opera omnia*, ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt O.S.B. apud Th. Nelson, 6 voll., Edinburgi 1946-1961. Questa stessa edizione dell'*opera omnia* è stata riprodotta anastaticamente per la Friedrich Frommann Verlag [Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 1984²] riunendo in due tomi i precedenti 6 volumi, lasciando invariata la numerazione delle pagine). Nelle notazioni che seguono indico con il numero romano il volume dello Schmitt, mentre i numeri arabi indicano, rispettivamente, le pagine e le righe da cui è tratta la citazione.

¹⁰ Cf. R. NARDIN, *Metafisica e rivelazione in sant'Anselmo*, 345-351.

¹¹ Ho proposto i tre livelli dell'*intellectus* anselmiano in riferimento specifico al *Cur Deus homo* in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, LUP, Roma 2002, 249-287.

zata dalla fede, dall'esperienza e dalla contemplazione – è stata esplicitamente indicata anche dal Papa teologo Benedetto XVI¹².

Alla luce della tripartizione dell'*intellectus*, le tre forme sopra rilevate possono essere espresse come segue. La *fides* è indagata da Anselmo attraverso un *intellectus* che, mostrandosi (*forma espressiva*) come ragione monastica e meditativa, si pone in una ricerca (*forma argomentativa*) sia sapienziale (*ratio contemplationis*) e mistica (*ratio veritatis*), sia in una prospettiva rigorosamente logica (*ratio necessaria*), la quale permette l'astrazione (logica) dalla rivelazione biblica e dallo stesso Cristo (*forma teologica paradossale*), pur mantenendo l'appartenenza (ontologica) della *fides*, la quale a sua volta fonda la forma argomentativa e garantisce quella espressiva. Le tre *forme* espressiva, argomentativa e teologica, quindi, sono compresenti e si richiamano in rapporto circolare.

Il metodo anselmiano, allora, può focalizzarsi sulla valenza prospettica con cui il Santo Dottore di Aosta presenta la *ratio*, sia nel suo valore *metafisico-oggettivo* (conoscere veramente la realtà), sia nella gradualità con la quale il *soggetto* comprende sempre maggiormente il reale. Da un punto di vista teologico, la *ratio* diviene tri-prospettica quale indagine strettamente logica, sapienziale e mistica ossia *ratio necessaria*, *ratio contemplationis* e *ratio veritatis*. Inoltre, la forma paradossale in cui si pone l'astrazione da Cristo ha valore teologico e non contraddice il momento iniziale che è dato dalla *fides* in quanto si tratta di astrazione logica e non ontologica, ossia Anselmo non abdica alla propria vita *di fede* per indagare con la *ratio*, ma solo al livello di enunciazioni *sulla fede* ipotizza una messa tra parentesi del suo contenuto. Sulla scorta di tutta questa precedente analisi¹³, che qui ho ripreso in sintesi sottolineando i rapporti tra le varie "forme", e alla luce di quanto detto sulla valenza triprospettica dell'*intellectus* anselmiano, è possibile disegnare una articolazione delle "forme" ancora in un triplice livello. Questo significa che il primo livello è contrassegnato dalla *forma espressiva* quale percorso logico, dalla *forma argomentativa* attraverso la *ratio necessaria* e dalla *forma teologica* in cui l'indagine sulla fede (*fides quae*) si compie astraendo logicamente da una parte di essa, ossia dalla sacra Scrittura e da Cristo. Il secondo livello è focalizzato per la *forma espressiva* dal momento sapienziale, per la *forma argomentativa* dalla *ratio contemplationis* e per la *forma teologica* dalla ricerca esperienziale nella fede (*fides qua* e *fides quae*) aderendo esistenziale alla fede (*fides qua*). Infine il terzo livello in cui la *forma espressiva* costituisce il momento mistico, la *forma argomentativa* coincide con

¹² Si tratta dell'udienza generale di mercoledì 23 settembre 2009, cf. *L'Osservatore Romano*, 24 settembre 2009, 8.

¹³ Per una riflessione sulla *ratio* anselmiana nella valenza tri-prospettica e sull'astrazione cristologica (logica e non ontologica) rimando a R. NARDIN, *Metafisica e rivelazione in sant'Anselmo*.

la *ratio veritatis* e la *forma teologica* descrive l'intuizione spirituale che nasce dalla fede (*fides qua* e *fides quae*) vivendo ontologicamente della fede.

Il seguente schema riassuntivo chiarifica come le tre forme anselmiane siano a tre livelli corrispondenti.

Forma espressiva monastica	Forma argomentativa razionale	Forma teologica paradossale
<i>Logica</i>	<i>Ratio necessaria</i>	<i>Indagine logica sulla fede astraendo logicamente dalla Scrittura e da Cristo</i>
<i>Sapienziale</i>	<i>Ratio contemplationis</i>	<i>Ricerca esperienziale nella fede aderendo esistenzialmente alla fede</i>
<i>Mistica</i>	<i>Ratio veritatis</i>	<i>Intuizione contemplativa dalla fede vivendo ontologicamente della fede</i>

La novità anselmiana più evidente si colloca al primo livello in cui la logica entra nella *forma espressiva* “monastica”, corrispondente alla *ratio necessaria* quale *forma argomentativa* “razionale” e l'indagine teologica diviene “paradossale” in quanto astrae (logicamente) dalla sacra Scrittura e da Cristo. Si tratta del livello che più ha fatto discutere, già al tempo di Anselmo, e che ha portato a cogliere del nostro autore spesso solo il lato *filosofico*, arditamente costruito, non vedendone la dimensione monastica sottesa, ritenendo che l'interesse per quest'ultima da parte di Anselmo fosse circoscritto alle sole opere esplicitamente spirituali.

Nello studio che segue si analizzerà il secondo livello della *forma teologica*, ossia la parte centrale dello schema sopra proposto¹⁴. Si tratta di cogliere la *ratio* anselmiana nell'orizzonte dell'esperienza di Anselmo all'interno della prospettiva della fede.

3. Esperienza e teologia in Anselmo

3.1. Per una tipologia dell'esperienza storica in Anselmo d'Aosta

Nelle varie *forme* che abbiamo delineato, in particolare le prime due – espressiva e argomentativa – si può cogliere lo sfondo della peculiare esperienza di Anselmo: monaco benedettino, maestro dell'importante scuola

¹⁴ Il primo livello delle “forme” l'ho già proposto nel contributo citato varie volte, ossia *Metafisica e rivelazione in sant'Anselmo*.

dell'Abbazia di Bec e poi abate della stessa Abbazia, fino a diventare arcivescovo di Canterbury. Non mancano, infatti, studi che analizzino, anche se non direttamente e non in questa forma schematica, Anselmo e la sua opera nelle quattro peculiari "fasi" della sua vita: monaco, maestro, abate e vescovo.

Schematicamente possiamo rilevare:

- Come "monaco" l'esperienza dell'abbazia beccense gli permetterà di assimilare la tradizione benedettina la cui spiritualità è centrata sulla sacra Scrittura (*lectio divina*), sulla lettura dei Padri, sulla preghiera *personale* e su quella *corale* nella celebrazione dell'*opus Dei*¹⁵.

- Come "maestro" l'esperienza dello studio e dell'insegnamento, a cominciare dalla logica, fino a diventare successore del celebre Lanfranco nell'importante scuola di Bec – resa famosa proprio per la presenza di Lanfranco, per aver disputato e aver avuto ragione su Berengario di Tours – segnerà l'attenzione in Anselmo alla ricerca rigorosa per un'indagine teologica che partendo dalla fede, attraverso la *ratio*, giunge ad una maggiore profondità dell'*intellectus fidei*¹⁶.

- Come "abate" l'esperienza di formatore e guida della comunità monastica gli permetterà di sviluppare le personali e non comuni doti pedagogiche in un orizzonte fraterno segnato dall'amicizia¹⁷, come si rileva nel ricco epistolario¹⁸.

- Come "vescovo" nella prestigiosa sede di Canterbury e quale Primate d'Inghilterra dovrà coniugare l'esperienza di pastore con la difficile posizione di difensore della libertà della Chiesa, fino a pagare di persona con l'isolamento e l'esilio¹⁹.

Le quattro fasi con cui abbiamo schematicamente indicato quattro precisi momenti della vita di Anselmo, anche se corrispondono a una successione cronologica, in realtà segnano una compresenza di orientamenti di fondo che

¹⁵ Si vedano i diversi e noti lavori di B. Ward e I. Biffi. Per non appesantire troppo questa e le note che seguono si evita di fornire un resoconto bibliografico sugli autori citati, trattandosi di opere conosciute agli specialisti e comunque facilmente reperibili nei vari repertori bibliografici anselmiani.

¹⁶ Sulla dimensione logica dell'opera anselmiana si sono avute molte pubblicazioni negli anni Sessanta del Novecento a cura di D. P. Henry e, in questi anni, di E. Bencivenga. Per l'ambito speculativo di Anselmo hanno offerto il loro contributo teologi del calibro di K. Barth, H. U. von Balthasar, H. de Lubac, C. Vagaggini e si hanno, tra i molti, significativi e noti studi specifici di M. Corbin, A. Ghisalberti, P. Gilbert, H. Kohlenberger, J. Pouchet, E. Salmann, I. Sciuto, A. Staglianò, ancora Biffi e, più di recente, A. Orazio e M. Zoppi.

¹⁷ Ha trattato su questa tematica ancora Biffi sul versante teologico medievale e C. Xodo su quello pedagogico.

¹⁸ L'epistolario non ha ancora ricevuto l'attenzione che merita da parte degli studiosi. Si hanno, comunque, validi contributi ad opera in particolare di C. Marabelli e, più di recente, di A. Simón.

¹⁹ In questo ambito e più in generale sullo sfondo storico si hanno le fondamentali pubblicazioni di R. W. Southern a cui si devono aggiungere i significativi contributi di C. È. Viola e di G. d'Onofrio.

non sono riducibili a un solo periodo. Così il “monaco” non può certo limitarsi al periodo iniziale dell’esperienza a Bec, o il “maestro” al solo momento del *magister scholae*, o l’“abate” al periodo abbaziale o il “vescovo” alla permanenza a Canterbury. In realtà il “monaco”, il “maestro”, l’“abate” e il “vescovo” costituiscono quattro momenti dell’esperienza di Anselmo, i quali, pur mantenendo un puntuale riferimento a un periodo ben preciso della vita del nostro autore, tuttavia ne superano l’orizzonte cronologico divenendone dimensioni compresenti, a vari livelli, all’interno della sua ricca personalità. Così Anselmo, a partire dall’esperienza di Bec resterà sempre monaco anche sulla cattedra di Canterbury e, a seguito dell’esperienza di maestro, raffinerà il proprio orizzonte speculativo, come dall’esperienza abbaziale focalizzerà quello pedagogico, per giungere al compimento della propria esperienza con la responsabilità episcopale che lo porterà a vivere la croce dell’incomprensione e dell’esilio.

Lo schema proposto di quattro fasi-modelli, per cogliere diversi momenti della ricca personalità di Anselmo in rapporto alla sua esperienza, non è certo l’unico. Si potrebbe optare per una tipologia geografica: Aosta, Bec e Canterbury. In questo caso si avrebbe il non trascurabile vantaggio di tener conto della sua esperienza, che fu di travaglio e di anelante ricerca, prima del suo ingresso nella vita monastica (Aosta). Una simile tipologia, però, non renderebbe ragione della poliedricità dell’esperienza di Bec, (monaco, maestro e abate) momento centrale e sorgivo della vita di Anselmo, soprattutto in riferimento ai suoi scritti.

Tornando alla nostra tipologia quadripartita possiamo dire, in sintesi, che in Anselmo convivono *due aspetti*, dovuti alla personale formazione umana, spirituale e intellettuale: l’orizzonte monastico e la dimensione dialettica.

Da quanto rilevato e dagli studi citati, emerge come vi sia un significativo legame tra l’esperienza del nostro autore e il suo percorso teologico, tra le vicende della sua vita e il suo cammino speculativo nell’indagine della *ratio*. La tipologia delle esperienze di Anselmo, infatti, potremmo declinarla all’interno della triplice *forma* anselmiana e nella prospettiva ternaria della *ratio*, ossia della *forma argomentativa*, in precedenza delineate. In questo orizzonte, Anselmo “monaco” coglie soprattutto gli ultimi due livelli delle “forme”. Si tratta della *forma espressiva* sapienziale e mistica e, dal punto di vista della *forma argomentativa*, quelle che abbiamo chiamato *ratio contemplationis* e *ratio veritatis*. In questi due livelli che caratterizzano il “monaco” la *forma teologica* è quella tradizionale in cui si approfondisce la fede che si accoglie e si vive. Anselmo “maestro” determina in particolare la *forma argomentativa* in cui la *ratio* è riducibile all’indagine logica (*ratio necessaria*) e la *forma teologica* diviene “paradossale” astraendo dalla Scrittura e da Cristo. Anselmo

“abate” coglie le istanze fondamentali dell’orizzonte formativo e della *communio* e Anselmo “vescovo” colloca il proprio ministero di pastore nel confronto particolare con la libertà (di coscienza e della Chiesa) e con il tema ad essa particolarmente collegato, ossia l’obbedienza (alla propria coscienza e nella Chiesa) la quale a sua volta rimanda all’Anselmo “monaco” e “abate”, in quanto l’obbedienza è centrale nella visione monastica del nostro autore, ma anche al “maestro” il quale deve utilizzare l’argomentare logico obbedendo alle sue leggi intrinseche.

La declinazione delle varie tipologie dell’esperienza della vita di Anselmo, all’interno della triplice forma dell’indagine anselmiana, ci permette di individuare il legame esperienza-pensiero.

Ora, ciò che ci proponiamo di indagare non è il legame tra riflessione ed esperienza “neutra”, ma tra riflessione ed esperienza spirituale, tra *ratio* e dialogo con Dio.

3.2. Esperienza spirituale e indagine speculativa

Limitando la nostra analisi alle *opere speculative* di Anselmo d’Aosta, tralasciando, quindi, le Lettere, le Orazioni, e le varie Meditazioni, emerge il tentativo, metodologicamente esplicito, di un percorso di indagine teologica in cui l’accento è posto sulla dimensione razionale, ossia sull’*intellectus* e non sulla *fides* di cui si astraie, almeno in parte, attraverso il metodo che abbiamo definito “forma teologica paradossale”.

La domanda che ci poniamo, allora, diventa: nella riflessione speculativa, nel trattato teologico, di Anselmo d’Aosta, si trova spazio per l’esperienza spirituale, oppure essa è riservata alle *Meditationes*? Una prima risposta ci è già stata offerta da una nota studiosa, la Prof. ssa Benedicta Ward, docente presso la *University of Oxford*. La Ward, in varie occasioni, che sintetizzo, ha sottolineato come nel Santo di Aosta il pensiero teologico è strutturalmente legato alla preghiera, e questo non solo nelle *Orazioni e meditazioni*, ma anche nei trattati come il *Proslogion*. La Prof. ssa Ward, prendendo in esame soprattutto le preghiere di Anselmo, ha notato come esse furono capite subito, fino a diventare un vero successo. Lo sfondo della preghiera anselmiana è dato dalla tradizione monastica vissuta attraverso un’adesione personale nella vita concreta: preghiera del salterio, *lectio divina*, celebrazione eucaristica e vita comunitaria. Vi sono alcune sottolineature, inoltre, che la docente di Oxford ha posto in rilievo riguardo alla preghiera in Anselmo. Innanzitutto il primo movimento è dato dal pentimento, per cui la vita cristiana è vista come una continua conversione del cuore. Una particolarità di Anselmo, poi, è l’attenzione

all'umanità di Gesù e all'amore per i propri fratelli. È in questo orizzonte che si colloca l'importanza dell'amicizia, della quale Anselmo tratta soprattutto nelle *Lettere* e nelle *Orazioni*. Per il monaco Anselmo, comunque, l'amore deve essere, in modo particolare, sperimentato in monastero, perché esso è costitutivamente *scuola d'amore*. La Ward ha sottolineato che per Anselmo si dovrà parlare di *visione di Dio* non di *emozione interiore*, come si vorrà suscitare nel periodo successivo. Inoltre, sempre per la Ward, nel nostro autore mancano le descrizioni dettagliate di particolari su Gesù, come avverrà nella letteratura posteriore. Insomma, Anselmo propone una preghiera che non è statica o troppo personale, ma che diventa veicolo per raggiungere la verità, in quanto vi è una unione strutturale tra pensiero e preghiera²⁰.

Alla luce di quanto detto sopra sul metodo anselmiano, ora vorremmo comprendere queste preziose considerazioni emerse dal lavoro della Ward, sulla preghiera in Anselmo, all'interno della prospettiva ternaria della *ratio* e della triplice *forma* anselmiana in precedenza delineate.

Per intraprendere questa indagine limitiamo il campo alla *forma teologica* anselmiana che abbiamo descritto come *paradossale*. In questo modo ci poniamo nell'ambito che sembra essere il più restrittivo e il meno sensibile alla dimensione spirituale, in quanto l'indagine sulla *fides* mette tra parentesi proprio la fonte biblica e addirittura lo stesso evento cristologico. La domanda a cui cercheremo di rispondere è quindi: come si può configurare l'esperienza spirituale nella *forma teologica paradossale* di Anselmo d'Aosta caratterizzata dall'astrazione biblica e dalla messa tra parentesi dell'evento di Cristo?

4. La forma teologica paradossale

4.1. Il *Cur Deus homo*: un modello di teologia anselmiana

Per rispondere alla domanda sopra evocata, limitiamo ulteriormente la nostra analisi a una sola opera di Anselmo, il *Cur Deus homo*. Questa scelta è giustificata dal fatto che il percorso teologico della riflessione anselmiana presenta forse il momento più compiuto e maturo proprio nel *Cur Deus homo*. Inoltre, è in questa opera che la dimensione spirituale sembrerebbe assente divenendo il "modello" della forma teologica paradossale in quanto, metodologicamente, Anselmo intende affrontare la propria ricerca teologica

²⁰ Per una prospettiva del contributo di questa studiosa, cf. B. WARD, *Anselmo di Canterbury maestro di preghiera*, in I. BIFFI - C. MARABELLI - S.M. MALASPINA (edd.), *Anselmo d'Aosta educatore europeo*. Convegno di studi, Saint-Vincent 7-8 maggio 2002, Jaca Book, Milano 2003, 135-155.

prescindendo completamente da Cristo e dalla rivelazione cristiana, come chiaramente propone nella prefazione all'opera: «Remoto Christo numquam fuisse»²¹.

Come è noto si tratta di un testo che, attraverso la *teoria della soddisfazione*, ha segnato la successiva riflessione cristologica per un millennio, sino al Concilio Vaticano II, diventando, successivamente, oggetto di una lettura ermeneutica segnata da un ampio spettro di valutazioni: dalla critica serrata all'accoglienza entusiasta²².

Il percorso seguente si articola in due momenti principali e una nota. Nel primo si pone l'attenzione sugli interlocutori dell'opera, aspetto fondamentale per una prima indagine ermeneutica del testo, ancora più importante nel *Cur Deus homo* visto come il riferimento della *communio* sia essenziale nell'opera. Nel secondo si analizzano alcuni punti in cui Anselmo sembra porre un riferimento all'esperienza spirituale, altro aspetto fondamentale visto che la *forma teologica* nella sua paradossalità sembra escludere radicalmente proprio la dimensione spirituale. Nella nota si pongono delle osservazioni sulla valenza paradossale della forma teologica.

4.2. Gli interlocutori di Anselmo nel *Cur Deus homo*

L'analisi degli interlocutori con i quali Anselmo si pone in dialogo nel *Cur Deus homo* riveste una particolare importanza per la nostra indagine perché offre un primo dato significativo sull'esperienza concreta del nostro autore.

Nel capitolo I del libro I del *Cur Deus homo*, Anselmo rileva in modo eloquente:

«Spesso e nella maniera più sollecita, molti mi hanno chiesto, sia a parole che per lettera, di affidare per iscritto alla memoria, gli argomenti di ragione riguardanti una certa questione della nostra fede; argomenti che io sono solito dare in risposta a quanti me ne fanno richiesta»²³.

²¹ «Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus ne necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo» (*Cur Deus homo. Praefatio*: Schmitt II, 42, 11-13).

²² Un'indagine dello *status quaestionis* del *Cur Deus homo* nella prospettiva della redenzione è presente in N. ALBANESI, *Cur Deus homo: La logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury*, PUG, Roma 2002, 14-80.

²³ ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*. Introduzione, traduzione e note a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2007, 81; «Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et litteris, quatenus cuiusdam de fide nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quarentibus, memoriae scribendo commedem» (*Cur Deus homo* I, 1: Schmitt II, 47, 5-7).

Il nostro autore, quindi, attraverso il *Cur Deus homo*, intende rispondere alla pressante richiesta («saepe et studiosissime [...] rogatus sum») presentatagli da molti, in cui venga affrontata una questione riguardante la fede cristiana («de fide nostra quaestionis»). Il metodo teologico proposto è indicato come indagine razionale («rationes») pur senza specificarne ulteriormente la modalità concreta²⁴.

Proseguendo la lettura del capitolo I del I libro, si scopre che i «molti» di cui Anselmo sta parlando e che hanno con insistenza richiesto il suo scritto

«fanno questa domanda non per accedere alla fede tramite la ragione, ma per rallegrarsi, con l'intelligenza e la contemplazione, delle verità che credono, e – per quanto è possibile – per essere sempre pronti ad appagare chiunque chiede ragione della speranza che è in noi»²⁵.

I «molti», allora, sono credenti in Cristo, perché non cercano di arrivare alla fede («ad fidem accedant») mediante la ragione («per rationem»), ma godono («delectetur») attraverso l'intelletto e la contemplazione («intellectu et contemplatione») ciò che già credono («quae credunt»).

Nell'importante prefazione al *Cur Deus homo* Anselmo rileva che il trattato lo cominciò in Inghilterra e lo terminò durante il viaggio nella provincia di Capua²⁶. Questa significativa informazione permette di dedurre le due date limite: l'opera non venne cominciata prima del 1094²⁷ e venne ultimata entro il 1098²⁸. Dato che coloro i quali *chiedono con insistenza* lo scritto sono *molti*, è probabile che Anselmo maturi l'*idea* di un trattato sull'Incarnazione già quando si trovava ancora nell'abbazia di Bec. È in questo contesto monastico e di scuola che prende avvio il *Cur Deus homo*.

²⁴ Per il metodo nel *Cur Deus homo* si vedano i contributi presenti nella terza parte degli «Atti del Congresso Anselmiano Internazionale» (Roma, 21-23 maggio 1998), cf. P. GILBERT - H. KOHLENBERGER - E. SALMANN (edd.), *Cur Deus homo*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1999, 311-487.

²⁵ ANSELMO D' AOSTA, *Perché un Dio uomo?*, 81; «Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, "parati semper ad satisfactionem omni poscenti" se "rationem de ea quae in" nobis "est spe"» (*Cur Deus homo* I, 1: Schmitt II, 47, 8-11).

²⁶ «In Anglia rogatus incepti et in Capuana provincia peregrinus perfecit» (*Cur Deus homo. Praefatio*: Schmitt II, 42, 7-8).

²⁷ Anselmo ricevette l'ordinazione episcopale il 4 dicembre 1093 divenendo arcivescovo di Canterbury, cf. EADMERO DI CANTERBURY, *Vita di Sant'Anselmo*, ed. it. a cura di S. GAVINELLI, Jaca Book, Milano 1987, 96; GIOVANNI DI SALISBURY, *Vita di Anselmo*, ed. it. a cura di I. BIFFI, Jaca Book, Milano 1988, 67.

²⁸ Eadmero, il biografo-segretario del nostro autore, ci informa che prima del Concilio di Bari, celebrato nell'ottobre del 1098, Anselmo «spinto dall'amore per la fede cristiana, compose un importante volume che intitolò *Cur Deus homo*. Iniziò quest'opera in Inghilterra, come egli spiega nel prologo a questa, ma la ultimò definitivamente [...] nella provincia di Capua» (EADMERO DI CANTERBURY, *Vita di S. Anselmo*, 130).

I «multi» di cui parla Anselmo, non sono, comunque, da identificare solo con i suoi «allievi» della scuola di Bec. Infatti, anche persone non colte («non solum litterati sed etiam illitterati») ed in gran numero, gli chiedono («multi quaerunt») e desiderano spiegazioni su questa questione di fede («de qua quaestione [...] rationem eius desiderant»)²⁹.

Anselmo osserva, già al primo capitolo del primo libro, che i non credenti («infideles») deridono la fede cristiana ritenendola senza senso³⁰. Questo significa che il nostro autore si rivolge anche ai non cristiani, tuttavia vi è una differenza fondamentale. Per coloro che credono, l'indagine della ragione («ratione discutere») si colloca nell'orizzonte della maggior comprensione («intelligere») di ciò che è già creduto per fede («quod credimus»), non quindi una «dimostrazione» della fede con la ragione, ma un approfondimento della fede attraverso la ragione. È significativo che il primo intervento di Bosone – il discepolo-monaco con il quale Anselmo intreccia un costante dialogo lungo tutto il percorso di questa opera³¹ – rilevi ciò che potremmo chiamare un duplice imperativo in quanto da un lato è ritenuta necessaria («rectus ordo exigit») la fede che preceda la ragione e dall'altro la rinuncia dell'indagine razionale («non studeamus») equivarrebbe a «negligentia»³². La *ratio*, quindi, per il credente assume una valenza fondamentale in ordine all'*intellectus fidei*. Anche per il non credente la *ratio* svolge un ruolo significativo ma in questo orizzonte essa non può essere preceduta dalla fede se non come ipotesi razionale³³ e il suo percorso è esigito proprio perché il soggetto che ricerca non crede («quia non credunt»)³⁴.

Sempre il discepolo Bosone ci offre importanti considerazioni in ordine alla valenza plurale degli interlocutori di Anselmo che ne hanno sollecitato

²⁹ «De qua quaestione non solum litterati sed etiam illitterati multi quaerunt et rationem eius desiderant. Quoniam ergo de hac tractari postulant» (*Cur Deus homo* I, 1: Schmitt II, 48, 5-7).

³⁰ «Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere» (*Cur Deus homo* I, 1: Schmitt II, 47, 11 - 48, 2).

³¹ Eadmero ci informa che Bosone era «un chierico ancor giovane di età [...] di intelligenza acuta» il quale venne a Bec per chiedere un colloquio con l'abate e «in breve fu indotto al disprezzo per la vita mondana e si fece monaco a Bec» (EADMERO DI CANTERBURY, *Vita di Sant'Anselmo*, 88). Per uno studio relativo ai discepoli di Anselmo, cf. R. W. SOUTHERN, *I primi discepoli di Anselmo in campo teologico*, in ID., *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, Jaca Book, Milano 1998 (or. ingl. 1990), 387-401, soprattutto 387-391.

³² «Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, qua mea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere» (*Cur Deus homo* I, 3: Schmitt II, 48, 16-18).

³³ Che il non credente accolga come ipotesi logica la fede, sulla quale poi indagare con la ragione, esprime una delle illuminanti considerazioni rilevate da René Roques, che costituiscono ciò che questo autore chiama «méthode axiomatique», cf. R. ROQUES, *Introduction*, in *Anselme de Canterbury. Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Texte latin. Introduction, bibliographie, traduction et notes de R. ROQUES, Cerf, Paris 1963, 9-192, qui 84.

³⁴ «Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt» (*Cur Deus homo* I, 3: Schmitt II, 50, 18-19).

lo scritto. L'allievo anselmiano, infatti, sottolinea che il lavoro richiesto non è destinato ai dotti³⁵, escludendo in questo modo che sia circoscritto al solo ambito delle scuole. Questo significa che non si tratta di un'opera speculativa in senso stretto e che i destinatari non sono da ricondurre ai soli vecchi allievi di Anselmo della scuola di Bec, come del resto è lo stesso Bosone.

Anselmo, inoltre, rivela che la richiesta insistente dell'opera è stata accompagnata dalle preghiere («vestris orationibus») che lo stesso Anselmo aveva espressamente richiesto ai suoi interlocutori³⁶. Si tratta, inoltre, di una richiesta caratterizzata dalla frequenza («saepe») indice di un rapporto interpersonale segnato da una certa regolarità tra Anselmo e i destinatari dell'opera. Tutto questo porta a pensare che gli interlocutori dell'arcivescovo di Canterbury, per i quali, in modo particolare, viene scritto il *Cur Deus homo*, siano i monaci dell'abbazia di Bec, da cui si era da poco allontanato per divenire Primate d'Inghilterra. Con i monaci di Bec, tra l'altro, manterrà un intenso, fraterno e noto epistolario, segno della costante vicinanza affettiva con la comunità in cui era stato formato monaco, era divenuto maestro nella scuola monastica e, infine, abate.

Anselmo, come visto, pone anche un esplicito richiamo alla preghiera dei suoi interlocutori, per cui risulta poco probabile che essi siano gli «infideles» (ossia gli ebrei), i quali deridono la fede cristiana³⁷ e nemmeno è probabile che siano i «pagani» (ossia i musulmani)³⁸ in quanto non possono essere compresi tra i *multi* che hanno chiesto l'opera anselmiana in questione, come il nostro autore rivela.

In definitiva i destinatari del *Cur Deus homo* sembrano essere i monaci di Bec, in particolare i suoi ex allievi della scuola monastica, rappresentati da Bosone.

L'ambito monastico e segnatamente cristiano in cui l'opera in questione vede il proprio orizzonte contestuale di riferimento, sia per l'autore come per i destinatari, non è per nulla facilmente armonizzabile con il metodo teologico che abbiamo chiamato paradossale e caratterizzato dall'esplicita astrazione non solo della fonte biblica, ma dello stesso mistero di Cristo. Le conclusioni

³⁵ ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo?*, 84; «quod postulo non facies doctis, sed mihi et hoc ipsum mecum petentibus» (*Cur Deus homo* I, 1: Schmitt II, 49, 25-26). Anche nel II libro Bosone afferma: «quod postulabam non faceres doctis, sed mihi et hoc ipsum mecum petentibus» (*Cur Deus homo* II, 16: Schmitt II, 122, 18-19).

³⁶ «Deo adiuvante et vestris orationibus, quas hoc postulantes saepe mihi petenti ad hoc ipsum promissistis, quod quaeritis non tam ostendere quam tecum quaerere» (*Cur Deus homo* I, 2: Schmitt II, 50, 2-6).

³⁷ «Obiciunt nobis deridentes simplicitatem nostram infideles quia deo facimus iniuriam et contumeliam, cum eum asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de femina, lacte et alimentis humanis nutritum crevisse, et ut multa alia taceam quae deo non videntur convenire - lassitudinem, famem, sitim, verbera et inter latrones crucem mortemque sustinuisse» (*Cur Deus homo* I, 3: Schmitt II, 50, 24-28).

³⁸ Si tratta dell'ipotesi di René Roques suffragata da diverse argomentazioni, cf. R. ROQUES, *Introduction*, 72-74.

sull'analisi dei destinatari del *Cur Deus homo*, quindi, sembrerebbero contraddire quella che abbiamo chiamato la forma teologica paradossale. Non si spiega, infatti, come sia giustificabile astrarre da Cristo per una ricerca teologica in ambito cristiano.

4.3. Un'esperienza di Dio "orante" nell'orizzonte della "communio"

La domanda alla quale ora dobbiamo rispondere è la seguente: quale esperienza spirituale può esserci alla base del *Cur Deus homo* quando la *forma teologica* con cui si intende indagare il mistero dell'incarnazione è quella paradossale di astrazione assoluta da Cristo?

Da un'analisi del *Cur Deus homo* è possibile cogliere diversi ed espliciti invocazioni e preghiere in cui Anselmo rivela la propria intima e profonda comunione con Dio. Senza ripetere quanto già visto in merito, a cui rimando³⁹, possiamo schematicamente individuare alcuni significativi passaggi dell'opera anselmiana dividendoli in due gruppi accumulati da una chiara invocazione dell'aiuto divino.

Nel primo gruppo, la prima esplicita invocazione è presente già nella "Lettera" a papa Urbano II che precede il *Cur Deus homo* e nella quale Anselmo sottolinea la propria dipendenza dalla *grazia divina*⁴⁰. Anselmo si confessa umilmente quale uomo di poca scienza («homo parvae nimis scientiae»), ma che cerca di guardare/contemplare la ragione («rationem intuendam») di ciò che crediamo («quae credimus») sapendo che ciò è possibile nella misura in cui la grazia divina lo renda possibile («quantum superna gratia mihi dare dignatur»).

Il secondo riferimento si pone già all'inizio del *Cur Deus homo* e rivela ancora la dipendenza dall'aiuto divino⁴¹. Altri riferimenti di questo tipo si trovano alla fine del primo libro⁴² e alla conclusione di due importanti argomentazioni del secondo libro⁴³.

³⁹ R. NARDIN, *L'aiuto divino e la preghiera in Anselmo d'Aosta. La prospettiva del Cur Deus homo*, in M.M. ROSSI - T. ROSSI (edd.), *Sanctitatis Causae. Motivi di santità e cause di canonizzazione di alcuni maestri medioevali*, Angelicum University Press, Roma 2009, 83-97.

⁴⁰ «[...] licet sim homo parvae nimis scientiae, confortatus, ad eorum quae credimus rationem intuendam, quantum superna gratia mihi dare dignatur» (*Commendatio operis ad Urbanum papam II*: Schmitt II, 40,).

⁴¹ «[...] quod Deus mihi dignabitur aperire, petentibus ostendere» (*Cur Deus homo I*, 1: Schmitt II, 48, 10-11).

⁴² «Adiuvet me Deus, quia tu nullatenus mihi parcis nec consideras imbecillitatem scientiae meae, cui tam magnus opus iniungis. Tentabo tamen, quandoquidem incepti, non in me sed in Deo confidens, et faciam quod ipso adiuvante potero» (*Cur Deus homo I*, 25: Schmitt II, 96, 16-19).

⁴³ «Benedictus Deus, iam magnum quidam invenimus de hoc quod quaerimus. Prosequere igitur, ut inceptisti. Spero enim quia Deus nos adiuvabit» (*Cur Deus homo II*, 6: Schmitt II, 101, 20-21).

In questo primo gruppo di considerazioni Anselmo pone in risalto da un lato l'aiuto di Dio e, dall'altro, quasi sempre in modo esplicito, la personale incapacità di affrontare sia la tematica nel suo insieme, ossia le ragioni dell'incarnazione, sia le varie tappe intermedie verso la meta finale. Il dono di Dio è visto nella prospettiva della gratuità del donante, pur nell'invocazione del ricevente che mostra l'assoluta impossibilità a proseguire da solo nella strada intrapresa.

Particolarmente significativo è il secondo gruppo di considerazioni con le quali il nostro autore invoca l'aiuto divino. Il punto di partenza è ancora il timore che paventa Anselmo di non riuscire a giungere alla soluzione della tematica proposta in modo soddisfacente, lasciando così intendere che la difficoltà sia insormontabile e, quindi, non sia in grado di portare le "ragioni" della fede («rei veritatem mihi deficere»), sottintendendo che queste "ragioni" non ci siano, mentre, in realtà, sarebbe la "ragione" di Anselmo («intellectum meum») incapace di affrontare l'indagine razionale sulla fede, ossia l'*intellectus fidei*⁴⁴.

Da questa considerazione di timore da parte di Anselmo, Bosone afferma:

«Non devi tanto temere questo, quanto piuttosto ricordare che spesso, conversando su qualche questione, Dio manifesta ciò che prima era nascosto, e attendere dalla grazia divina che, se comunichi volentieri quanto gratuitamente hai ricevuto, meriterai di capire verità più profonde alle quali non eri ancora pervenuto»⁴⁵.

Il testo pone un chiaro riferimento a Dio che apre («aperiat») ciò che è nascosto, ossia Dio permette di cogliere le ragioni della tematica indagata da Anselmo, superando le difficoltà che si incontrano in un simile cammino e che farebbero temere dell'impossibilità del raggiungimento della "soluzione". Nel testo rilevato l'azione di Dio che apre la mente dell'uomo (dimensione verticale) è fortemente («saepe») condizionata («ut») dalla relazione comunione che in concreto è vissuta con gli altri uomini (dimensione orizzontale). La *communio* segna un ambito fondamentale in cui la ricerca di Anselmo trova il proprio contesto vitale, segnato dal dialogo («colloquendo»). Tuttavia, non basta il semplice *colloquio* a definire il dialogo, è necessario che questi sia de-

⁴⁴ «Quod quaeris a me supra me est, et idcirco "altiora" me tractare timeo, ne forte cum putaverit aut etiam viderit aliquis me non sibi satisfacere, plus existimet rei veritatem mihi deficere, quam intellectum meum ad eam capiendam non sufficere» (*Cur Deus homo* I, 1: Schmitt II, 48, 25 - 49, 2).

⁴⁵ ANSELMO D' AOSTA, *Perché un Dio uomo?*, 83; «Non hoc tantum timere debes quantum et reminisci quia saepe contingit in colloquendo de aliqua quaestione, ut Deus aperiat quod prius latebat; et sperare de gratia Dei quia, si ea quae gratis accepisti libenter impertiris, altiora ad quae nondum attigisti mereberis accipere» (*Cur Deus homo* I, 1: Schmitt II, 49, 3-6).

clinato nella logica del dono. È solo nella misura in cui quanto ci viene offerto («gratis») da Dio diviene a sua volta dono spontaneo («libenter») per gli altri, che la grazia di Dio può a sua volta donare («de gratia Dei») a noi. Si pone allora una valenza circolare dell'esperienza del dono, in cui l'offerta (di Dio) fa crescere il ricevente (uomo) non solo perché riceve il dono (di Dio), ma per il fatto che diventa a sua volta offerente (del dono di Dio).

La personale difficoltà presentata da Anselmo in ordine alla ricerca della *ratio incarnationis* non si limita ora alla semplice invocazione dell'aiuto divino, ma viene situata all'interno della *communio* la quale segna un momento imprescindibile nello sviluppo della ricerca. In questo secondo gruppo un altro testo risulta particolarmente significativo:

«Poiché vedo l'insistenza tua e di quanti che lo chiedono con te in nome della carità e di zelo devoto, tenterò secondo le mie possibilità, con l'aiuto di Dio e con le vostre preghiere – quelle che su mia richiesta mi avete spesso promesso quando reclamavate questo scritto –, non tanto di mostrare ma di ricercare con te»⁴⁶.

Anselmo rivela ancora la personale situazione di inadeguatezza rispetto a quanto gli viene domandato dai destinatari dell'opera. Si pone, quindi, in atteggiamento di richiesta di aiuto verso Dio («Deo adiuvante») e verso i suoi interlocutori perché preghino («orationibus»). Il dialogo che si pone ora tra Anselmo e destinatari è particolarmente ricco. Essi, infatti, chiedono insistentemente l'opera ad Anselmo il quale risponde richiedendo le loro preghiere che essi a loro volta promettono. Anche la modalità della ricerca che rivela il nostro autore è ancora segnata fortemente dalla prospettiva della *communio*. Anselmo, infatti, non sostiene di rivelare attraverso la sua ricerca («non tam ostendere») la risposta esaustiva alla domanda dei suoi interlocutori («postulantes»), rappresentati da Bosone ma, piuttosto, di cercare assieme al discepolo («tecum quaerere») la risposta alla stessa domanda («quod quaeritis»). La *communio* che si instaura tra Anselmo e i suoi interlocutori (Bosone) assume quindi una gamma poliedrica di ambiti, dalla preghiera, alla ricerca della risposta della *quaestio* (la *ratio incarnationis*). Non solo. Poiché gli interlocutori sono monaci dell'abbazia di Bec o studenti dell'annessa scuola monastica, la *communio* esprime una realtà concreta ed esistenziale vissuta dal monaco Anselmo prima di diventare arcivescovo di Canterbury.

⁴⁶ ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo?*, 84; «Quoniam video importunitatem tuam et illorum qui hoc tecum ex caritate et religioso studio petunt, tentabo pro mea possibilitate, Deo adiuvante et vestris orationibus, quas hoc postulantes saepe mihi petenti ad hoc ipsum promisistis, quod quaeritis non tam ostendere quam tecum quaerere» (*Cur Deus homo* I, 2: Schmitt II, 50, 3-6).

Altri punti dell'opera rivelano il riferimento all'aiuto divino mostrato come ricerca non solo sostenuta da Dio, ma vissuta nella comunione con i propri interlocutori. In particolare dopo la fondamentale considerazione in cui viene mostrata la necessità del Dio-uomo, Bosone, all'esclamazione di lode iniziale, fa seguire la richiesta del comune aiuto di Dio («Deus nos adiuvabit»)⁴⁷. Anselmo, inoltre, dopo un passo fondamentale, ossia la necessità dell'incarnazione del Verbo e non di un'altra persona della Trinità, sottolinea come Dio non conduca verso la verità solamente lo stesso Anselmo ma anche Bosone («nos ducit»)⁴⁸.

Il *Cur Deus homo*, in conclusione, rivela la profonda circolarità tra il riconoscimento della personale impossibilità ad offrire una risposta convincente, come richiesto dai destinatari dell'opera, e la conseguente invocazione dell'aiuto di Dio, che nella preghiera trova il suo momento più forte, da un lato; mentre dall'altro e più importante lato, il *Cur Deus homo* evidenzia come la *communio* sia l'ambito essenziale in cui la circolarità prima evocata diviene davvero fruttuosa. La relazione interpersonale risulta, infatti, protagonista non solo della domanda iniziale posta ad Anselmo, ma anche dell'invocazione a Dio con la preghiera comune e con la medesima ricerca della verità nella consapevolezza che essa è primariamente donata e non solo ad Anselmo, ma anche ai suoi interlocutori, rappresentati da Bosone.

4.4. Osservazioni sulla valenza paradossale della forma teologica anselmiana

Ritornando al nostro schema in tre livelli, l'esperienza di Dio potremmo leggerla anche con il modello tripatito presentato nella nota impostazione con cui Jean Mouroux descrive l'esperienza (in generale): **empirica**, **sperimentale** ed **esperienziale**. Il primo livello è l'esperienza del vissuto immediato e irriflessivo, il secondo è la lettura dell'esperienza mediante criteri razionali e misurabili e il terzo è la lettura dell'esperienza mediante tutta la persona, non solo attraverso qualche sua funzione⁴⁹. Il nostro primo livello è ciò che per Mouroux costituisce la dimensione *sperimentale* dell'esperienza, mentre il nostro secondo livello corrisponde a quella che Mouroux chiama la valenza *esperienziale*. Occorre precisare che per questo autore l'esperienza di Dio è

⁴⁷ «Benedictus Deus, iam magnum quidam invenimus de hoc quod quaerimus. Prosequere igitur, ut incepisti. Spero enim quia Deus nos adiuvabit» (*Cur Deus homo* II, 6: Schmitt II, 101, 20-21).

⁴⁸ ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo?*, 146; «Non ego te duco, sed ille de quo loquimur, sine quo nihil possumus, nos ducit ubicumque viam veritatis tenemus» (*Cur Deus homo* II, 9: Schmitt II, 106, 7-8).

⁴⁹ Cf. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris 1952.

solo al terzo livello del suo modello, ossia esperienziale, in quanto necessariamente coinvolge la totalità della persona. Per Mouroux, quindi, ciò che è stato chiamato il primo livello nel nostro schema non potrebbe descriversi come esperienza di Dio, ed è proprio qui che si pone la paradossalità della forma teologica anselmiana. Anzi, la prospettiva di Anselmo si pone oltre quella di Mouroux in quanto se per quest'ultimo non si può parlare propriamente di esperienza di Dio nel piano sperimentale, Anselmo nello stesso piano astrae persino da Cristo. Come già indicato, ho trattato altrove come sia possibile giustificare una simile e **“paradossale” messa tra parentesi, in quanto è compiuta solo sul versante logico ma non ontologico**⁵⁰. Qui possiamo aggiungere che non è coinvolto nell'astrazione cristologica il secondo livello del nostro schema, caratterizzato dalla ricerca *esperienziale* nella/sulla fede nell'adesione *esistenziale* alla fede. In questo livello, se il primo aspetto pone in rilievo l'integralità della persona (la valenza esperienziale è correlata a quella empirica e sperimentale) che ricerca nella/sulla fede; il secondo sottolinea la dimensione storica, a posteriori (la valenza esistenziale si contrappone a quella esistenziale, come condizione di possibilità, a priori) che caratterizza l'adesione alla fede. È sul piano esistenziale che le quattro tipologie dell'esperienza di Anselmo sopra annotate (monaco, maestro, abate e vescovo) interagiscono ed esprimono una articolata e poliprospectica adesione alla fede.

L'ultima annotazione è da riservare alla prospettiva del *debere* presente nel lessico e nell'orizzonte di fondo del *Cur Deus homo*. Ho già notato altrove come sia possibile cogliere una *metafisica del debere* nel primo livello del nostro schema, in cui la *rectitudo* della logica permette di rendere ragione (logicamente) della necessità del *Deus homo* pur astraendo (logicamente) da Cristo⁵¹. Anche nel secondo livello del nostro schema è pensabile, ma in questa sede non è possibile affrontare, una *metafisica del debere*, quale comprensione del reale nell'orizzonte dell'obbedienza monastica, in cui la *rectitudo* dell'esperienza di Dio – caratterizzata dal doppio imperativo dell'adesione integrale della persona (piano esperienziale) e dall'aiuto divino (segnato dalla doppia valenza della consapevolezza della propria impossibilità che suscita la preghiera e dell'assoluto dono di Dio) – declinata nella *communio (recta)* in cui gli interlocutori sono parte costitutiva nel percorso delle *rationes*, rende possibile la *ratio contemplationis*. In altri termini, come nel primo livello il *debere* garantisce che la *rectitudo* della logica mostri la coerenza interna della *fides quae* fino alla *necessitas* della *ratio incarnationis*, così nel secondo livello la *rectitudo* dell'esperienza (ossia nella valenza esperienziale) declinata

⁵⁰ Rimando allo studio *Metafisica e rivelazione in sant'Anselmo*.

⁵¹ *Ibidem*.

nelle due angolature – verticale come dono dell'aiuto divino e orizzontale nella *communio* con gli interlocutori dell'opera – garantisce che la ricerca esperienziale della fede sia un autentico approfondimento dell'*intellectus fidei* che non si limita al dato oggettivo della fede, ma ne assapora l'intima sapienza della *ratio contemplationis*.

Riprendendo quanto afferma Balthasar, si può osservare che in Anselmo

«la cosa decisiva, in questa contemplazione monastica, sta nel fatto che essa non è estasi, e neppure sentimento, ma ragione contemplativa, sebbene si tratti di una ragione peregrinante con fervore tra fede terrena e visione eterna. [...] Soprattutto di una ragione orante, che soltanto nel rapporto dialogico con la verità spera di trovare i propri criteri, e perciò trascorre di continuo dalla forma di meditazione alla forma di orazione»⁵².

5. Conclusioni

La metodologia teologica anselmiana è riconducibile a un modello a tre livelli. In tale modello la *communio* risulta un elemento significativo. Si tratta di una dimensione fondamentale nella determinazione del pensiero di Anselmo in quanto non solo ne segna dall'inizio l'istanza tematica, ma ne orienta in modo decisivo la portata fondativa caratterizzata da una *forma teologica* “paradossale”, divenendo una “forma” originale nella ricerca dell'*intellectus fidei* cristiano. La *communio*, inoltre, non solo determina la “paradossalità” della metodologia teologica di Anselmo, ma entra a pieno titolo nelle articolazioni delle argomentazioni lungo l'opera particolare e significativa che abbiamo considerato (il *Cur Deus homo*). Si tratta di una valenza, quella della *communio*, che si pone a vari livelli nel percorso della ricerca del nostro autore. Coinvolge, infatti, non solo il primo livello di quelle che abbiamo chiamato *forma espressiva* e *forma argomentativa* – ossia la riflessione *logica* della *ratio necessaria* come richiesto dagli interlocutori, primi esponenti della *communio* sopra evocata – ma anche e le dimensioni *sapienziale* e *mistica* della *ratio contemplationis* e *veritatis* in cui si esprime una esistenziale *communio* che ha nella vita monastica una peculiare esperienza paradigmatica, vissuta concretamente da Anselmo e della quale non ha mai smesso di far parte con il proprio cuore, come testimonia abbondantemente il suo epistolario. La *communio* diviene elemento qualificante anche nel secondo e terzo livello della *forma teologica*

⁵² H.U. VON BALTHASAR, *Anselmo*, in *Gloria. Una estetica teologica*, II, Jaca Book, Milano 1971 (or. ted. Einsiedeln 1962), 191-234, qui, 192.

paradossale in quanto, da un lato si costituisce in comunione spirituale, corroborata dalla preghiera e, dall'altro, proprio questo tipo di *communio* concorre efficacemente ad una maggiore comprensione dell'*intellectus fidei*.

Se la *communio* orizzontale, in cui gli interlocutori e la vita monastica costituiscono l'elemento decisivo, rappresenta ed esprime una valenza fondamentale in ordine alla tematica e al metodo dell'argomentazione, è la *communio* verticale, con Dio, che fonda e determina l'*intellectus fidei*. La *forma teologica* situa il proprio punto di partenza nella fede, la quale, però, nel primo livello è indagata solo dal punto di vista logico in cui è possibile astrarre dalla Scrittura e da Cristo. Si tratta di un momento originale e paradossale che ha suscitato sin dall'inizio varie critiche al nostro autore e che ha determinato lungo i secoli una lettura ermeneutica non di rado riduttiva e parziale, troppo concentrata solo su questo primo livello dell'opera. Al secondo e al terzo livello, infatti, si pone come momento centrale, rispettivamente, la *ricerca esperienziale nella/sulla fede, aderendo esistenzialmente alla fede* e l'*intuizione spirituale nella/sulla fede vivendo ontologicamente nella/della fede*. Il secondo livello ha mostrato come l'esperienza della fede, e quindi la vita spirituale, non è limitata al piano logico, ma deve coinvolgere la totalità della persona di colui che ricerca. La fede, infatti, non può essere ridicibile a un semplice dato concettuale su cui indagare, ma diviene esperienza del rapporto con Dio. È in questo orizzonte della *communio* verticale in cui la persona è coinvolta integralmente, che si situa l'ardente richiesta di aiuto a Dio che diventa intensa preghiera (esperienza spirituale) e che fa della ricerca anselmiana autentica teologia perché non scaturisce da una semplice riflessione teoretica, ma è frutto di un incontro personale con l'Altro.

Anche a livello antropologico la forma anselmiana ci offre spunti per la metodologia teologica contemporanea, spesso segnata dalla frammentazione⁵³, tipica del pensiero post moderno, in quanto ci indica che è necessaria una ricerca attraverso l'integralità della persona che pensa non solo la correttezza formale del suo pensiero. In altri termini e riprendendo il nostro schema iniziale, non si può ridurre la teologia al primo livello della *forma anselmiana*, anche se essa ci indica, dobbiamo aggiungere, quanto importante sia la *necessitas* del concetto nel suo rigore argomentativo, valore, questo, di notevole significato nella temperie culturale contemporanea postmoderna caratterizzata dal pensiero debole.

⁵³ «Non poche epistemologie teologiche identificano il soggetto della conoscenza teologica con l'intelletto e perdono di vista la globalità dell'essere e dell'esistere dell'uomo chiamato alla ricerca e all'esperienza dell'incontro» (A. SCOLA, *Frammentazione del sapere teologico e unità dell'io. Note di metodo*, in *Rassegna di teologia* 38 [1997] 581-595, qui 586).

La *forma teologica anselmiana* mantiene, insomma, un suo particolare “fascino” in quanto in essa sono compresenti la logica più rigorosa e la tensione spirituale più intensa. Se il primo aspetto caratterizza la paradossalità della riflessione anselmiana facendo dubitare che sia ancora teologia, mettendo in eccessivo risalto la “forza” concettuale dell’uomo che può anche ignorare Cristo, il secondo mostra tutta la valenza generante dell’esperienza spirituale, ponendo l’attenzione sul dono di Dio.

Roberto Nardin
nardin@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

Summary

The first part of this article examines the experiential horizon of *communio* as the environment in which Anselm of Aosta determined the personal form of his *intellectus fidei* according to three qualities: an expressive form, an argumentative form, and a theological form. The biographical features of this article demonstrate how these three different features of his *intellectus fidei* correspond to different existential aspects of his life.

The second part of the article focuses on Anselm’s spiritual experience. However, instead of examining his explicitly “spiritual” writings, themselves the object of various scholarly studies, the article concentrates on treatises, in particular *Cur Deus homo*. In this treatise Anselm asks what kind of spiritual experience can be reconciled with theological research into the reasons for the incarnation in the absence of any methodological reflection on Christ.

TRASCENDENZA DELLA PERSONA E COMPITO POLITICO IN LUTERO E CALVINO

*Sergio Rostagno**

Trascendenza e storia della persona

Il carattere trascendente della persona umana e il suo compito storico sono da sempre in relazione stretta l'uno con l'altro, mentre sono tuttavia due momenti da distinguere. La loro distinzione e relazione si trova enunciata e proposta anche nel documento *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II¹. Il testo riconosce alla persona un'autentica "trascendenza", in equilibrio con l'impegno politico e sociale cui il Concilio esorta in primo luogo i credenti, ma non solo essi. Nel presente saggio si confronta in merito la teologia della Riforma e si espone come in essa si trovi configurata analoga distinzione². La domanda viene posta a Lutero e Calvino, quali iniziatori di un percorso nuovo della teologia occidentale. Si vedrà come da una loro comune matrice sorgano tonalità diverse.

Dai Profeti e dai Salmi Lutero riprende la promessa di un nuovo mondo che segue alla distruzione del vecchio; ma è lontano da un pensiero apocalittico: il nuovo sorge nell'interiorità autentica dell'uomo, la *fides*, protetta da ogni autoritarismo esterno, anche quello della chiesa. In parallelo egli sottolinea la fedeltà di Dio a questo mondo, derivandone l'esortazione alla solidarietà, alla *caritas*. Lo stato reale del mondo richiede ogni cura, mentre qualunque sguardo più elevato è prerogativa della fede, che vede oltre questo stato reale. Perciò Lutero insiste sull'interiorità, cui collega saldamente la li-

* Professore emerito di *Teologia sistematica*, Facoltà Valdese di Teologia, Roma.

¹ «La Chiesa, che, in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico, è insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana» (*Gaudium et spes*, 76).

² Nel presente testo sono rifeuse parti del lavoro *Libertà e norma in Calvino* (a suo tempo affidato al sito http://www.aifr.it/pagine/notizie/liberta_norma_calvino.html). Le parti sono riprese liberamente, con emendamenti e integrazioni.

bertà autentica dell'essere umano. Quel che accade nel mondo sta su un altro piano. Non gli è certo indifferente, ma è cosa diversa.

Lutero gioca su un doppio pensiero: da un lato l'indubitabile realtà della misericordia divina, che diventa per ciascun essere umano la sua "giustizia", o, se vogliamo, il suo *fondamento* certo e inoppugnabile; dall'altro l'esortazione all'impegno nel mondo così com'è, tenuto conto delle necessità reali del prossimo. L'interesse originale di Lutero si esprime nella doppia dimensione della esteriorità della "giustizia" dell'uomo (collocata all'esterno dell'uomo, "in Cristo") e contemporaneamente della interiorità della persona, che vi corrisponde. In linea con quanto ampiamente esposto nella *Libertà del cristiano* del 1520, merita di essere ricordata una formula del 1527: «credere in Cristo, là sta la mia giustizia e per tutto il resto fare del bene al prossimo (*ibi mea iusticia et post benefaciendum proximo*)»³. Altrove la formula è la seguente: *fides occulta, caritas publica*⁴. Molti anni dopo nel suo ultimo corso sul libro della Genesi Lutero dirà ancora:

«A te o Signore e alla necessità del prossimo servo [...] Dio vuole che noi serviamo alla vita comune e alla società umana. [...] Ogni cosa va riferita alla volontà di Dio e alla pubblica necessità (*Tibi Domine et necessitati proximi servio. [...] Sic vult nos Deus communi vitae et societati hominum inservire. [...] Sic omnia referenda sunt ad voluntatem Dei et publicam necessitatem*)»⁵.

Anche se tali pensieri non hanno nulla di particolarmente innovativo nel panorama cristiano, essi qualificano profondamente l'insegnamento di Lutero stesso.

Forse per rispondere alle critiche che gli venivano rivolte, Lutero, ricordato il detto comune *quae extra nos, nihil ad nos*, le cose esteriori non ci concernono, ribatte: «Le cose esteriori ci interessano al massimo grado (*Quin tu dic: Quae extra nos maxime ad nos pertinent*)»⁶.

Trascendenza e storia della persona umana sono dunque distinte formalmente. Da tale distinzione deriva una concezione complessa della persona, la cui libertà, salvaguardata nella *fides*, si traduce in vincoli esterni in virtù della *caritas*.

³ Lezione su *Giovanni* [1527] 1, 4-5; WA 20, 615.

⁴ Nota personale di Lutero sulla copia della *Apologia* della Confessione Augustana speditagli da Melantone e conservata a Dresda (BSLK 190).

⁵ LUTERO, *Lezioni su Genesi* [circa 1543] 41, 40; WA 44, 436 s.

⁶ *Lezioni su Genesi*; WA 42, 497, 27.

Differenza tra Calvino e Lutero

La tesi fondamentale della Riforma, in tutto il suo radicalismo originario, sollecita l'intelligenza e la fede di Calvino. Qui sta forse la ragione dell'impresa grandiosa delle varie edizioni della *Institutio*⁷. Egli scrive nel pullulare dei più differenti movimenti del suo tempo e la sua opera intende indicare la via giusta. Nell'edizione definitiva 1559 Calvino dispone le materia seguendo lo schema del Credo, formando così l'itinerario dei quattro Libri dell'*Istituzione*. Nel libro II è enunciato un modello che tiene presenti tre poli: la volontà "paterna" di Dio, la misericordia «su cui riposa la nostra salvezza», in terzo luogo «come regolare la vita nostra sulla base della legge divina»⁸. Il proposito così enunciato finisce per diffondersi attraverso tutti i quattro libri dell'*Istituzione* ed è riconoscibile nettamente nei primi tre. Nel suo schema Calvino raggiunge il suolo (o il cielo) delle metafisica occidentale, determinata dalla dialettica positivo – negativo – positivo⁹.

Nel Libro II Calvino affronta, tra l'altro, il momento negativo nella sua funzione *critica*. Il negativo è il peccato stesso dell'essere umano, concepito in modo così radicale che soltanto l'intervento divino (colto nella morte e resurrezione di Gesù) può aprire una nuova dimensione dell'esistenza (la "salvezza"). Questa esistenza nuova già si profila nel corso della trattazione dei tre uffici di Gesù Cristo (profeta, re, sacerdote). Tale prospettiva influenza e determina la vita del credente, trasferisce anzi in essa tutto il suo senso¹⁰.

Il momento positivo ritorna nel grande Libro III dedicato alla vita cristiana. Dopo i tre momenti fondamentali Calvino deve ancora affrontare le questioni tipiche della vita della chiesa riformata e della società civile. Il IV Libro dell'*Istituzione* infine è dedicato a tali questioni. La chiesa, i sacramenti

⁷ CALVINO, *Institutio christianae religionis*, 1536-1559. Vari successivi tagli o ampliamenti nelle redazioni latine e francesi via via pubblicate. Si cita dall'ultima redazione latina (1559) o francese (1560), con l'indicazione di libro, capitolo, paragrafo (es. III, 1, 1). Tr. it. *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. TOURN, 2 voll., Utet, Torino 1971. *Istituzione* è termine riferito all'intento di esporre e insegnare con un certo rigore (non "istituire"). L'edizione 1536 (in soli 6 lunghi capitoli) qui è citata direttamente col numero di pagina (è ormai leggibile, via Internet, dal sito americano Archive, la copia della biblioteca del Princeton Theological Seminary). I commenti biblici del Riformatore saranno citati indicando il volume e la colonna dell'edizione *Calvini Opera* (CO) del *Corpus Reformatorum*. Le traduzioni delle frasi citate sono sempre nostre.

⁸ *Institutio* II, 2, 18-22 e II, 6, 4.

⁹ Secondo Ch. Strohm (*Beobachtungen zur Eigenart der Theologie Calvins*, in *Evangelische Theologie* 69 [2009] 85-100, qui 86) Calvino sarebbe un esegeta della Scrittura più che un sistematico. Mi sembra un'affermazione infelice in un saggio peraltro ottimo. La lettura biblica e la sistematica non sono da opporre, se si vuole seguire Calvino. Nella disposizione della *Istituzione* Calvino ha esplicitamente cercato una sistematica e verosimilmente l'ha anche trovata. È quella stessa sistematica che egli applica anche nella lettura biblica, dove dogmatizza e attualizza costantemente.

¹⁰ Vedi l'appassionata retorica usata nella sezione *Institutio* II, 16, 19.

e lo Stato sono “strumenti”¹¹ a disposizione affinché il credente possa pienamente partecipare al nuovo cammino di salvezza.

Lo stile dell’opera risponde al suo impegno. Calvino è sempre alla ricerca di un’argomentazione stringente. Spesso si trova davanti diverse ragioni, che egli armonizza sulla base delle sue convinzioni dottrinali, rifiutando tuttavia con fermezza le teorie avverse. Ma quel che più avvicina Calvino a Lutero è la nettezza con cui l’affermazione e la negazione vengono accostate sotto ogni aspetto.

Lutero insiste su un punto: l’essere umano vive in virtù di un manifesto divino di misericordia, senza condizioni precedenti o successive. Tale è la sua realtà: non sono le applicazioni che l’uomo è capace di farne, quelle che individuano la sua verità. La realtà trascendente dell’essere umano consta unicamente per il suo rapporto con l’annuncio dichiarativo di Dio, non perché egli se ne attribuisca risultati. Calvino accetta la parte fondamentale del discorso di Lutero e cerca di proseguire più avanti. Gli esiti di quella dichiarazione devono apparire, pur senza prendere il posto della fede. A tale proseguimento teorico e pratico Calvino dedica la sua più intensa considerazione, aiutato, almeno all’inizio, dal pensiero di Bucero.

Tanto in Lutero che in Calvino troviamo una forte affermazione dell’unione tra Cristo e credente (con valore ontologico e noetico); tale relazione costitutiva della persona umana, potrà essere per Lutero riconosciuta nascostamente nella sua realtà *solamente* nella fede e non sarà quindi in nessun modo apparente; per Calvino invece dovrà essere in qualche modo dimostrata. Pur insistendo su tale dimostrazione, Calvino introduce tuttavia regolarmente una riserva: la *giustizia* del credente (o della persona umana, se vogliamo, posta quale credente) risiede comunque *solo* in Cristo. Solo Cristo dimostra la *mia* “giustizia”.

Tale affermazione si concentra per Lutero in un punto senza dimensioni, la cui autenticità è garantita dal paradosso che la esprime; lo stesso paradosso che, nel mondo, ne preserva il nascondimento: *fides occulta*. Diversa invece la visione di Calvino, pur essendo, conviene insistervi, costruita sulla stessa premessa. Calvino spalanca gli occhi sul mondo, teatro della gloria di Dio¹², inizio per l’uomo di una considerazione oggettiva e positiva, che terminerà nella fede biblica.

Per entrambi i riformatori il punto di partenza è la soggettività nuova del credente, legata all’iniziativa divina. Calvino vuole approfondire tale autenti-

¹¹ Si veda il titolo del Libro IV della *Istituzione* [edizione 1559]: *Dei mezzi esterni, ovvero degli aiuti [admiriculis] di cui Dio si serve per invitarci a Gesù Cristo, suo Figlio, e ritenerci in Lui.*

¹² Cf. *Institutio* I, 6, 2; I, 14, 20; *Comm. Epistola agli Ebrei* 11, 3. Il mondo suscita ammirazione e deve essere attentamente considerato. Non dà tuttavia quella certezza che deriva invece dall’annuncio biblico della misericordia.

cità costitutiva rispetto alla coscienza personale dell'individuo e, guardando a questo fine, sottolinea le scelte morali. Egli ritiene che essere cristiano comporti scelte morali ben definite. Lutero è attento a non ricostituire il legalismo ormai superato. Calvino insiste con le raccomandazioni: occorre che la fede sia riempita di compiti, di incarichi da svolgere con serietà. «Non c'è autentica conoscenza di Dio, se non quella che ci rigenera e riforma, in modo da renderci nuove creature»¹³. Questa "novità" non è meno forte di quella di cui parla Lutero, nel senso di costituire il "nuovo" soggetto della fede; soltanto si insiste sulla conseguenza: è impossibile pensare che tale novità non ci renda "conformi" a Dio. La conformità è intesa qui in senso etico: occorre che la *carità* rifletta la *fede*; separarle sarebbe sciocco «come se si tentasse di togliere il calore dal sole»¹⁴.

La distinzione radicale posta da Lutero tra la convinzione interiore e l'azione esterna ne risulta modificata. Lutero crea questa distinzione in funzione della autenticità della libertà e vede i compiti civili del cristiano come elementi importanti, ma facenti parte di una zona grigia dove si può tollerare una larga imprecisione¹⁵. Ciò non esclude tuttavia un'esigenza di giustizia legata alla relazione con il prossimo, vista sotto l'aspetto della responsabilità esercitata nella propria funzione (nel senso per esempio che chi sta in alto deve soprattutto provvedere a chi sta "sotto", perché comunque di fronte a Dio non c'è "né sopra né sotto")¹⁶. Le cose esterne sono quindi per Lutero della massima importanza, ma la costituzione del soggetto umano nella libertà è ancora molto più importante e non può essere fatta dipendere dai successi o insuccessi dell'individuo nella storia, dove influiscono fattori di ogni genere. *Fides occulta, caritas publica*.

Calvino, da parte sua, afferma che non vi può essere giustizia esterna senza intima convinzione. La salvezza, che per Lutero era rigorosamente esterna, quale fondamento esterno del soggetto, doveva per Calvino essere interiorizzata. Ma non soltanto questo. Anche le opere esteriori del cristiano ora devono essere più in risalto. Non ci si può accontentare di un'operosità unicamente provvisoria e frammentaria, come quella che Lutero in fondo de-

¹³ CALVINO, nel commento alla *Prima epistola di Giovanni*, 4, 7 (CO, vol. 55). I luterani sono detti in Germania "evangelisch" (evangelici) per l'accento posto sull'annuncio evangelico; a confronto, i protestanti di Strasburgo e altre città meridionali saranno definiti "riformati", per l'accento che ritroviamo nel citato commento di Calvino.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Vedi *Lezione sul Salmo* [1532, stampa 1533] 45, 7; WA 40/II, 526-532.

¹⁶ *Esposizione sul Salmo 101* [1534-35]; WA 51, 239. Il commento, scritto per la corte e per il Principe Elettore Giovanni Federico il Magnanimo, salito al trono nel 1532, tratta del rapporto tra fede, morale e politica.

scriveva, allo scopo di dare tutta l'importanza alla libertà interiore. Calvino dice: a poco serve l'esteriorità senza una profonda consapevolezza interiore. La libertà esistenziale di Lutero diventa in Calvino un senso profondo di sottomissione al volere di Dio.

Come abbiamo detto l'interesse di Lutero è per la distinzione tra interiorità ed esteriorità; per Calvino l'interesse centrale è per la "simmetria", noi potremmo dire per la coerenza, di fede e opere¹⁷. La presenza nascosta di Dio nelle cose da fare non può tuttavia essere trasformata in giustificazione per le proprie scelte. Proprio i soggetti resi forti dalla convinzione sono ora messi in guardia. Infatti non è sulla loro forza d'animo che essi sono costituiti. Il soggetto è istituito nella coerenza, ma il punto di forza è mantenuto fuori del soggetto nella circolarità tra legge di Dio e convinzione. Dio decide infatti egli stesso il modo e il valore della sua presenza. Non conferisce un valore all'opera fatta, per qualificarla come ben fatta. Dio non diventa evidente nell'opera fatta, resta nascosto in essa, conferendole così un significato forte. L'opera siffatta resta umana e partecipa alla crisi di tutte le cose umane. Dicendo questo non si deve però svalutare la concreta realtà della grazia che tutto sostiene con piena efficacia e autonomia. Sarebbe infatti sbagliato pensare che il dono di Dio sia in sospeso finché non venga la nostra opera a dargli effetto¹⁸.

Da molti punti di vista non vi sono differenze tra Lutero e Calvino. Resta però diversa l'intonazione. Quella giustizia interiore che per Lutero era senza dimensioni (c'era e basta), per Calvino deve avere una qualche dimensione. Per Lutero essa era reale appunto perché priva di dimensioni, ora invece, per Calvino, sarà reale anche nel contenuto. Credente e peccatore sono di fronte a Dio la stessa cosa per Lutero: è il peccatore che ha bisogno di salvezza. Calvino parla all'essere umano in quanto credente che manifesta la sua fede nell'obbedienza¹⁹, con l'unica riserva che la "giustizia" sia in ogni istante riposta "in Cristo". Lutero, per così dire, si accontenta di una relativa onestà esteriore, non perché sia indulgente, ma perché dubita dell'ipocrisia di chi voglia realizzare qualche cosa di più di ciò che può umanamente essere utile

¹⁷ Calvino menziona la "simmetria" tra la fede e le opere in *Institutio* III, 6, 1: necessario mostrare «un accordo tra la giustizia di Dio e la nostra obbedienza». Cf. III, 6, 4: occorre che la "dottrina", cui correttamente è stato dato il primo posto, ora sia anche "fruttuosa".

¹⁸ Cf. *Institutio* II, 3, 11: «come se la nostra industria desse effetto [al dono]». La parola "industria" ricorre anche nel commento a Filippesi 3, 12ss.: «dato che qui si parla di conato, studio, corso, perseveranza, affinché non si pensi che la salvezza sia riposta in ciò, o che si attribuisca a umana industria ciò che proviene da altrove, volendo notare la causa di tutto, [l'apostolo] aggiunge "in Cristo Gesù"» (CO 35, 52).

¹⁹ Metto tra parentesi il fatto della predestinazione, che per Calvino non è indifferente. Solo l'eletto è il soggetto delle opere buone, e lo è soltanto in virtù dell'elezione (cf. II, 2, 6; II, 3, 10). Ma Calvino stesso è costretto a sfumare molto in pratica questo suo principio (cf. II, 2, 16).

a sé e agli altri. Calvino pretende di più dal soggetto: la vita umana deve essere regolata dalla legge di Dio, «non solamente per realizzare una onestà esteriore, ma anche avendo come mira la giustizia interiore e spirituale»²⁰. La conversione a Dio richiede un cambiamento non soltanto esteriore, precisa Calvino, ma soprattutto nell'anima, per portare frutti²¹. La persona deve essere autentica nel suo convincimento.

Per il luteranesimo la predicazione è in fondo un invito a non confondere, a mantenere la distinzione tra la dimensione interiore e quella esteriore. Per il calvinismo è invece, all'opposto, un invito alla realizzazione. Questa realizzazione è valorizzata come un compito del credente, il quale si esprime appunto in questo suo essere credente. Non nel senso di rispecchiarsi nelle opere, questo ovviamente è impossibile anche per Calvino, ma, diciamo, per un effetto di retro-illuminazione. Se Lutero chiude gli occhi, per parlare di una fede che vede nelle tenebre la sola realtà attiva di Dio, Calvino invece apre gli occhi sul mondo. La Bibbia indica al credente cose da compiere. Anche qui con precisazioni e riserve, quanto al pericolo di illusione, ma comunque in una prospettiva umanistica coraggiosa. "Cristo" per Lutero è il rigoroso complemento oggetto della fede, mentre per Calvino passa al nominativo, diventa soggetto del verbo. La Bibbia non solo *conduce* a Cristo, ma *diffonde* inoltre la sua luce verso noi e il mondo.

I discorsi dei due riformatori sono indubbiamente complementari, anche se la novità teorica, chiaramente, sta dalla parte di Lutero. Eppure Lutero riesce più antiprogredista di Calvino. Lo vediamo per esempio nel concetto di *vocazione*. È stato suggerito di condensare il discorso luterano nella formula *in vocatione*, quello calviniano nella formula *per vocationem*²². Il suggerimento è invitante, anche se direi che per esso non ci siano riscontri precisi nel lessico dei due teologi. Indubbiamente il cristiano per Lutero si realizza *in vocatione*, nella sua vocazione, nel posto in cui sta. Non deve cambiare, diventare religioso. La posizione di Calvino è analoga, a vero dire: occorre restare nel posto assegnato²³. Ogni incarico è da prendere come vocazione. La frase tuttavia non è banale: «il Signore comanda a ciascuno di noi di conside-

²⁰ *Institutio* II, 8, 6.

²¹ Cf. *Institutio* III, 3, 6.

²² Cf. A.T. VAN LEEUWEN, *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation*, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966 (orig. London 1964), 230.

²³ *Institutio* III, 10, 6: «Suum ergo singulis vivendi genus est quasi statio a Domino attributa, ne temere toto vitae cursu circumagantur». Altrove Calvino però si corregge. Nessuno è legato per sempre alla stessa professione: cambiare, progredire, è ugualmente "vocazionale". Lo sottolinea in particolare M. MIEGGE, *Vocazione e lavoro*, Claudiana, Torino 2010, 26, con rinvio al commento a *1Cor* 7,20, dove il Riformatore pone esplicitamente la domanda se si possa cambiare mestiere e dà risposta positiva.

rare in ogni azione nostra la vocazione sua (*Dominus unumquemque nostrum in cunctis vitae actionibus in vocationem suam intueri iubet*)». Non a caso si rivolge a “ciascuno di noi”. Infatti qualsiasi lavoro, dal più considerato al più modesto, è ugualmente degno davanti a Dio²⁴. Lutero ha reso “santo” ogni lavoro; Calvino ha accentuato la portata personale dell’impegno nel lavoro.

Si potrebbe insistere con le differenze. Per Calvino l’uso “precipuo” della legge è quello che orienta positivamente il credente. Non c’è contrasto sostanziale tra legge ed evangelo. L’evangelio si oppone alla legge se questa serve come pretesto di impropria giustificazione dell’uomo; ma non nel contenuto positivo. Per Lutero il “primo e più importante” uso della legge è costituito dalla denuncia di quel che non va e che deve essere condannato²⁵. Naturalmente le due tesi non sono inconciliabili, ma gli accenti sono indubbiamente diversi.

Per altro, se pure vi sono notevoli differenze tra Lutero e Calvino, queste non vanno esagerate. Un discorso richiama l’altro. Nella cristologia Lutero insiste sul Cristo che nasconde la sua divinità nell’umanità per salvarla, Calvino sul Cristo Signore crocifisso, che dà forza d’animo al credente nel mondo travagliato. Anche in ciò naturalmente si può vedere una diversità.

Per entrambi i riformatori la signoria di Gesù Cristo è vera, ma nascosta²⁶. Le accentuazioni, lo abbiamo detto, sono diverse²⁷. Nulla impedisce di considerarle spunti per precisazioni e chiarimenti reciproci, senza che sia necessario creare divisioni confessionali²⁸.

Ma come è allora costruito il soggetto, la “persona umana”? Il soggetto possiede le due dimensioni della interiorità e della esteriorità. Sono entrambe aspetti della stessa vita cristiana. Calvino è interessato non tanto alla costitu-

²⁴ Cf. *Institutio* III, 10, 6. Efficace esortazione conclusiva dell’edizione 1539 della *Institutio*; nell’edizione 1559 il capitolo si trova nel corpo del libro terzo.

²⁵ Per Calvino cf. *Institutio* II, 9, 4; per Lutero *Articoli di Smalcalda*, parte terza, cap. 2: *La legge*.

²⁶ O. Weber riassume la differenza così: «A Lutero importa soprattutto che Dio ci incontra veramente in lui, in Cristo. Calvino accentua in modo inverso: gli interessa il fatto che nel vero uomo Gesù veramente Dio agisce verso di noi» (*Grundlagen der Dogmatik*, II, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1972², 149). Nella dottrina dei sacramenti le forme sono diverse, ma l’intenzione non lo è. Le discussioni particolareggiate e le polemiche sviluppatasi dopo il 1520, con i vari tentativi di superamento delle divergenze, non ci offrono che diversità locali. Vedi per tutto l’arco delle divergenze H.E. WEBER, *Zur reformiert-lutherischen Auseinandersetzung*, in Id., *Gesammelte Aufsätze*, Kaiser, München 1965, 154-164.

²⁷ Si vedrà più tardi ricomparire la doppia prospettiva nella annosa disputa (tra riformati e luterani, come tra i docenti di due università luterane, Giessen e Tubinga) a proposito della “identità” di Cristo nella “divinità” nascosta nella sua “umanità” (dottrina della *kenosi*). Vedi: S. ROSTAGNO, *Rapporto con Dio e umanità di Gesù*, in *Lateranum* 65 (1999) 531-552.

²⁸ Nello stesso mese di agosto 2010 la Federazione mondiale delle chiese luterane e la Comunione raggruppante le chiese riformate nel mondo hanno tenuto i loro rispettivi congressi la prima negli Stati Uniti, la seconda in Germania. Si possono largamente considerare parallele le assunzioni di responsabilità adottate dalle due assemblee di fronte al corso delle cose nel mondo “globalizzato”.

zione esistenziale (esterna) del soggetto, quanto piuttosto alla certezza della convinzione interiore (nella misura in cui tra le due cose può introdursi una distinzione concettuale). Egli mira a formare soggetti forti. L'interiorizzazione della convinzione è necessaria. Ed è qui allora che Calvino introduce la funzione dello Spirito, non per rinforzare la convinzione, quanto piuttosto per farne intravedere il limite! L'essere umano è reso partecipe della volontà di Dio in maniera attiva e consapevole, ma l'opera, finché è buona, è opera di Dio. Nulla di buono viene dalla nostra volontà finché non sia riformata, e anche dopo che lo sia, nella misura in cui è buona, è da Dio, non da noi («et post reformationem, quatenus bona est, a Deo esse, non a nobis»²⁹). Lo Spirito fa in modo che il “volere” sia nostro, il “volere bene” sia di Dio³⁰. L'uomo non è aiutato dalla grazia a fare opere buone secondo le proprie leggi, è Dio stesso che ispira le opere umane e che attraverso queste ultime direttamente influisce sul mondo. La grazia di Dio non è data una volta sola per sempre, ma è sempre un dono; perciò anche l'accettazione, da parte di Dio, della successiva azione del credente, dipende da quello stesso dono³¹. Proprio l'azione riconduce a richiamare l'inizio, il fondamento. La “continuità” della vita cristiana anche per Calvino è rappresentata dal fondamento più che dall'incremento. Quel che è sempre presente è il fondamento; l'incremento non può essere accumulo di una giustizia “propria”. La teologia calviniana in questo non si scosta da quella luterana. Ma il tono è diverso per l'accento posto ora sulla totalità dell'azione divina nel creato, più che sulla distinzione di campi diversi nella gestione dell'interiorità e dell'esteriorità.

Luterani e i Calvinisti hanno approfondito il solco tra i due Riformatori. I primi, rimarcando la distinzione di campo, hanno favorito la visione secolare e laica della società; i secondi, annullando la distinzione, hanno creato premesse per i cambiamenti anche in campo politico e sociale. Tanto gli uni che gli altri desiderano conservare una partecipazione dell'essere umano all'opera compiuta nell'obbedienza della fede. L'essere umano non è un semplice “stru-

²⁹ *Institutio* II, 3, 8.

³⁰ Cf. *Institutio* II, 5, 14. Metto tra parentesi il fatto della predestinazione, che per Calvino non è indifferente. Solo l'eletto è il soggetto delle opere buone, e lo è soltanto in virtù dell'elezione (cf. II, 2, 6; II, 3, 10). Ma Calvino stesso è costretto a sfumare molto in pratica questo suo principio (cf. II, 2, 16).

³¹ «Interim constanter hoc retinemus, hominem non modo semel gratis iustificatum, nullo operum merito, sed hac gratuita iustitia hominis salutem perpetuo constare. Neque etiam aliter fieri posse, ut acceptum sit Deo ullum hominis opus, nisi per eam approbetur» (*Ad Sadoleti epistolam*, CO 5, 399). Quasi la stessa frase in *Institutio* III, 14, 11. Sadoletto aveva sapientemente saputo valorizzare la *caritas* nella sua precedente lettera diretta al governo ginevrino per far tornare la città in seno all'unità cattolica. La risposta di Calvino, scritta da Strasburgo (dove Calvino risiedeva dopo l'allontanamento da Ginevra), sarà uno dei motivi del suo richiamo a Ginevra. Lutero la lodò. Tanto Sadoletto quanto Calvino avevano mirato al cuore del problema.

mento” nelle mani di Dio; l’uomo conserva una propria volontà e libertà, tanto per i luterani quanto per i calvinisti. Ma c’è anche qui una differenza. La volontà per i luterani può essere un riflesso della libertà umana, che, dopo aver ricevuto l’aiuto della grazia, si attua nel compimento dell’opera. I calvinisti invece legano la libertà umana direttamente dalla libertà divina. Ciò che è “libero” per l’uomo, lo è perché partecipa della libertà di Dio. Di conseguenza si potrebbe domandare se i luterani non lascino uno spazio di laicità maggiore per le opere umane, in quanto sottolineano la distinzione. Ma questa maggiore laicità non è per nulla più liberale, potendo invece essere così rispettosa del mondo presente, da essere poco incline al cambiamento. Le opere dei Calvinisti sarebbero invece più libere, in quanto attuano la libertà di Dio nel mondo. A suggerire, sia pure in forma interrogativa, questa lettura, è Karl Barth³².

Calvino: le allucinazioni della ragione

Prima di concludere questa parte vediamo ancora quale sia il giudizio di Calvino sulla “ragione” umana. Qui positivo e negativo sono aspetti attentamente bilanciati. Il termine “ragione” è ereditato dalla teologia medievale e costituisce uno dei ponti (più o meno sicuri) dell’analogia tra Dio e uomo. A questo proposito Calvino differenzia il suo giudizio: la ragione è utile all’uomo nei suoi usi pratici, per governare un mondo insidioso e regolare i rapporti umani³³. La religione rinforza tuttavia il senso di responsabilità³⁴. L’essere umano è naturalmente dotato di propensione verso la collaborazione e «nessuno è del tutto privo di luce di ragione quanto al governo della vita presente»³⁵. Calvino approva i canoni della filosofia antica: Dio dà all’uomo la ragione, e inoltre la legge, perché vuole assicurare la pace³⁶. In tale prospettiva l’uso della ragione è non solo utile, ma doveroso.

Diverso è però il giudizio sulla ragione in sé. Invocando il filosofo Themistius (317-387?) Calvino distingue tra una sensibilità generica per fini e propositi positivi della ragione umana e le incertezze proprie della loro traduzione in pratica. La ragione si avvicina a una allucinazione (diventa equivoca, incerta), soprattutto quanto più si avvicina al concreto, passando dal generico allo specifico: la ragione è allucinazione quando discende dalla tesi all’ipotesi, dall’af-

³² Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, III/3, § 49,2, excursus a p. 164-165.

³³ Ricordo che il Logos per Calvino è fondamento sia della creazione, sia della salvezza: *Duae enim sunt Filii Dei virtutes* (CO 47, 7 e 465).

³⁴ Cf. *Institutio* II, 8, 11.

³⁵ *Institutio* II, 2, 13.

³⁶ Cf. *Institutio* II, 7, 10. La necessità della legge è giustificata dal timore del disordine.

fermazione oggettiva a quella soggettiva³⁷. Potremmo dire forse: la ragione è simile a una visione, che quanto più discende verso le cose pratiche della vita, tanto più diventa confusa. Diventare ipotesi non significa perdere ogni consistenza e autorità, ma riconoscere la frammentarietà e non assolutezza del proprio assunto, di quell'assunto che sembrava, nella sua astrattezza e assolutezza, dover brillare di luce propria e illuminare in modo soddisfacente il cammino dell'essere umano. La ragione si dimostra incerta non solo quando si inoltra verso i particolari, ma anche, e con maggiore forza allucinogena, se così si può dire, quando si inoltra nel pensiero di Dio³⁸. Ed è proprio la conversione dei propri pensieri in pensieri di Dio la grande illusione da combattere, anche per Calvino, come già per Lutero. La legge umana non dovrà instaurare un ordine divino; dovrà piuttosto denunciare e reprimere le ingiustizie umane.

L'essere umano attribuisce un falso valore di legittimazione ai propri atti, religiosi o non religiosi, quando non gli basta *fare* il bene, ma vuole anche *conoscere* il bene. Allora si illude. Calvino ammette che l'uomo ha vari riferimenti che lo possono aiutare nella decisione, ma nega recisamente che egli sia in possesso di una conoscenza vera e totale tanto dei mille motivi che suscitano gli atti, quanto delle conseguenze che gli atti producono. Egli non crede che si possa trasformare il "potere" in un "sapere". L'essere umano tratta indebitamente la "scelta" come "giudizio" e vanta un "sapere" che non ha. Quando *sceglie*, l'essere umano non sta compiendo un giudizio, ma un'operazione molto più rischiosa e precaria. I due termini, scelta e giudizio, non possono essere scambiati tra loro³⁹. Per tale ragione l'essere umano non può essere costituito sul suo fare. Occorre costituirlo sulla base di un rinvio, da un lato a un punto di partenza completamente nuovo, il soggetto di fonte a Dio, dall'altro, in sede diversa, ai doveri verso gli altri soggetti.

La nozione di limite

L'essere umano posto, dal "giudizio" di Dio, come soggetto della libertà e oggetto della norma, non è un isolato. È un essere in relazione e lo è struttu-

³⁷ «Hallucinationem esse quum ultra progreditur, nempe quum ad hypotesin descendit» (*Institutio* II, 2, 23). Anche se i principi sono saldi, quando si arriva all'applicazione personale non è più dimostrabile la relazione tra la singola decisione e il principio da cui si era partiti, perché varie conclusioni sono possibili. Le traduzioni seguono di solito la redazione francese, più semplice. In italiano si dice "prendere un abbaglio", nel senso di ingannarsi. "Hallucinatio" (derivazione incerta) indica l'esitazione, l'indecisione, e infine lo sbaglio.

³⁸ Cf. *Institutio* II, 2, 18-19.

³⁹ Cf. *Institutio* II, 4, 8. Tale tesi dovrebbe essere attentamente considerata anche oggi.

ralmente. In relazione non con il proprio ideale, ma con il Dio della narrazione biblica, che fa giustizia e dà libertà in un colpo solo. In relazione, per conseguenza, con il proprio simile. Questa struttura relativa dell'essere umano Calvino la riconosce per cominciare sul terreno dell'antropologia, dicendo che l'uomo, per natura socievole, è portato a stabilire possibilità di intesa anche politica con i propri simili⁴⁰. Da giurista quale è, egli proclama che Dio ha istituito la fraternità umana sulla base del diritto *e quindi* dell'uguaglianza⁴¹.

Ma in fondo queste tesi sono argomentate in modo ancora retorico. Eppure vi è in Calvino un ulteriore pensiero, che dà loro un carattere più necessario. L'apporto particolare di Calvino alle tematiche in discussione pare consistere nell'importanza data alla nozione di *limite*.

La nozione di limite è essenziale per comprendere il rapporto tra gli esseri umani. Fin dalla prima edizione della *Istituzione* il concetto di limite appare quale punto chiave del governo di Dio per qualsiasi società⁴². Il ragionamento è costituito dall'incastro di una serie di pensieri: il governo civile non nasce a causa della perversità degli uomini, ma per disposizione divina. Per Calvino (in ciò più tomista che occamista) l'agire di Dio non si situa per principio al di fuori della norma. Inoltre Calvino polemizza con chi ritiene che il "governo" nasca a causa di un male riconosciuto e non da un desiderio divino di bene per l'umanità. Tale governo si vale poi del carattere socievole degli uomini, a sua volta così voluto da Dio stesso. In questa visione teologico-politica Calvino mette in stretta analogia chiesa e società civile. Lo dimostrano vari testi.

A Dio piace una «organizzazione moderata tra gli uomini»⁴³. È empio colui che vi si contrappone volendo il potere tutto per sé. Dio ha congiunto gli uomini tra loro in modo che avessero bisogno gli uni degli altri; perciò nessuno respinga gli altri o li consideri inutili⁴⁴. Mai Dio è stato così generoso da dare a una persona sola «una intelligenza piena, perfetta e compiuta» di ogni punto; con questo Dio ha mirato *indubbiamente* «a mantenerci prima di tutto in umiltà e poi anche in un desiderio ed esercizio di comunicazione fraterna»⁴⁵. Nessuno ha tutti i doni in se stesso; è proprio così che Dio vuole

⁴⁰ Cf. *Institutio* II, 2, 13. È tuttavia sempre necessario il sostegno della religione: II, 8, 11.

⁴¹ «Si enim fraternae societatis ius inter nos statuit Dominus, aequalitatem servari oportet» (*Commento della Lettera ai Romani*, 14, 10; CO 49, 232).

⁴² Cf. *Institutio* 1536, cap. VI, 475s.

⁴³ «[...] hinc statuere licet quantum Deo placeat moderata administratio inter homines» (*Comm. Genesi* 10, 8; CO 23, 159). "Moderata administratio" è espressione tipicamente calviniana. Non applicazione di un ordine ideale, ma "amministrazione" di un insieme di fattori diversi.

⁴⁴ «Sic enim Deus homines inter se coniunxit, ut alii aliorum opera et industria egeant. Nec quisquam nisi insanus alios homines quasi sibi noxios aut inutiles reiiciat» (*In Isaiam* 5,8; CO 36, 108).

⁴⁵ *Introduzione al commento alla Lettera ai Romani*, Strasburgo 18 ottobre 1539.

governare la sua chiesa, in modo che ciascuno abbia bisogno degli altri⁴⁶. Fin dall'edizione 1536 della *Istituzione* il parallelo "chiesa-società civile" è svolto in questa direzione. Il reciproco controllo delle autorità civili (vedi *infra*) deriva concettualmente dalla distribuzione degli incarichi nella chiesa, detti di diritto divino⁴⁷.

In quale modo Gesù trasmette alla Chiesa la sua autorità? Calvino tratta questo problema in diversi capitoli all'inizio del libro quarto della *Istituzione Cristiana*. Anche per Calvino i Dodici si presentano quasi come punto di partenza. Tuttavia ai Dodici è dato pochissimo rilievo, mentre il ragionamento verte piuttosto sulla varietà dei ministeri nella chiesa. Calvino sottolinea da una parte la necessità del ministero della Parola, dall'altra la pluralità dei ministeri. Proprio questa pluralità è per lui costitutiva dell'ordine della chiesa e della società civile ben ordinata (lo sostiene esplicitamente). Possiamo dunque dire che per Calvino Gesù trasmette la sua autorità alla "chiesa" direttamente, senza nessuna successione apostolica (salva la indubbia permanenza della chiesa stessa nei secoli, grazie a Dio). L'autorità viene trasmessa *nell'incarico* di predicare, insegnare, edificare, servire ecc., cioè nella pluralità dei compiti assegnati ai fedeli⁴⁸.

Lo stesso concetto è impiegato nel capitolo dell'*Istituzione* relativo al governo civile⁴⁹. Calvino non è subito favorevole a un governo democratico, gli preferisce anzi un governo aristocratico. Ma l'aristocrazia per lui è quella delle persone più valide e competenti. Dato però che sono umane anch'esse, non ci si può fidare e ogni autorità deve essere bilanciata da un'altra autorità. Non c'è gerarchia, c'è controllo reciproco e quindi (*in nuce*) democrazia.

⁴⁶ La tesi è introdotta all'inizio del libro IV dell'*Istituzione* (capitoli 1, § 5 e seguenti; capitolo 3, § 1 e seguenti). L'autorità diretta di Dio sulla chiesa è mediata dalla pluralità dei ministri in essa previsti e disciplinati e non da una investitura unica derivata tramite la successione apostolica. I "ministri" hanno la funzione di predicare, insegnare, edificare, servire ecc. Una distinzione tra popolo e ministri sussiste, ma non ha valore fondamentale.

⁴⁷ *Commento a Romani* 12: «l'incolumità della chiesa è preservata quando per l'interesse comune ciascuno si attiene a quel che ha ricevuto dal Signore e in tal modo non intralcia gli altri. Chi perverte tale ordine, combatte contro Dio, che lo ha istituito. La differenza dei doni non è infatti nata dal beneplacito umano, ma perché in tal modo è piaciuto a Dio dispensare la sua grazia» (CO 49, 232). Nel commento su Esodo 18: «Così Dio, per tenere gli uomini in una mutua società e benevolenza tra loro mediante un vincolo sacro e indissolubile, dispensando in modo vario i suoi doni e impedendo che qualcuno assuma una posizione troppo eminente con una assoluta perfezione, obbliga gli uni verso gli altri» (CO 24, 186 s.).

⁴⁸ In questa materia i Documenti del Concilio Vaticano II partono dai Dodici per fondare l'importanza della successione apostolica e l'autorità della Chiesa (cf. *EV* 1/ 328, 330, 342, 354, 446 ss., 573 ss., 880).

⁴⁹ «Perciò, sia a causa del vizio umano, sia a causa della mancanza di persone adatte, la forma di autorità maggiormente accettabile e più sicura risulta quella di un governo costituito da parecchie persone che si aiutino a vicenda e si ammoniscano nell'esercizio del loro compito; e qualora uno si innalzi oltre il dovuto siano gli altri a fungere da censori e da guida nei suoi riguardi» (*Institutio* IV, 20, 8).

Mediante il concetto di “limite” Dio regola tanto la società civile quanto quella religiosa. Calvino aveva avuto l’occasione di intrattenere il lettore sul concetto di limite già nella Lettera al re di Francia Francesco I (Basilea, 1 agosto 1535). Nell’idea di limite c’era una riserva per la “trascendenza” fin nell’azione liturgica della chiesa. Tale limite non si poteva scavalcare. Nella *Istituzione* il concetto di limite è ripreso, come abbiamo visto, in un altro contesto. La società umana non può pensarsi senza il concetto di limite, il quale permette l’interazione dei compiti affidati ai membri della società stessa; ciò avviene nella chiesa e nello Stato in stretta analogia, dato che si tratta sempre della stessa disposizione divina. Dio “governa”, nell’interesse di tutti, mediante la distribuzione dei compiti (dai quali derivano gli incarichi distribuiti alle diverse persone). In teoria Calvino valorizza quindi le differenze. Tale diversità (propria della natura) permette a Dio di intervenire con un ordine fondato sulla “moderazione”.

Fondamento e fenomeno

Senza esagerare le diversità, si possono descrivere le prospettive differenti di Lutero e Calvino. Vorrei tentare di farlo con due tesi, partendo dal “dogma” della fenomenologia, secondo cui fondamento e fenomeno, quantunque distinti, si co-appartengono fortemente, in modo che la loro relazione appare nella distinzione stessa. Riferito al nostro discorso ciò significa: il fondamento della trascendenza umana, posto in Dio, è perciò fortemente reale nell’essere umano.

Esprimo la visione di Lutero così: *Posto che il fondamento appare nel suo effetto reale, la partecipazione umana in forma di soggetto agente non si pone come la diretta messa in atto del fondamento, ma passa attraverso un giudizio, da cui l’essere umano esce come soggetto che si determina da un lato nella libertà, dall’altro nella responsabilità e nella norma. Queste due determinazioni non sono confondibili e il fine dell’uomo non consiste nella loro unificazione o sintesi.*

Tale impostazione del problema è accolta anche da Calvino. Ma egli modificherà ampiamente quella tesi nel senso seguente: *Posto che il fondamento appare nel suo effetto reale, il fine dell’uomo si attua nell’obbedienza a Dio, nel suo lato interiore come in quello esteriore; affinché, però, quest’obbedienza abbia un carattere veramente spirituale, occorre che non sia affidata alla forza dell’uomo, ma che, guidata dallo Spirito, sia emanazione nell’essere umano della diretta volontà di Dio.*

Sostengo tuttavia che la posizione di Calvino va incontro ad aporie senza fine se ci si ferma all’individuo come persona isolata e autonoma. Calvino si

appella ultimamente alla coscienza, ma va oltre le proprie premesse quando afferma che la voce della coscienza equivale alla voce di Dio, tradotta nella convinzione profonda del soggetto⁵⁰. L'appello all'istanza della coscienza risolve i dilemmi della decisione con un salto nell'autenticità della propria convinzione. Questa tuttavia non può mai offrire il criterio del giusto. Non vogliamo disconoscere l'efficacia della retorica calviniana quando essa riesce a dare un fondamento robusto alla personalità individuale (aspetto non poco importante per la verità: se tale fondamento non fosse individuale avremmo una scuola o una collettività di soggetti legati insieme dalla stessa convinzione e quindi non più liberi; essi sarebbero sottoposti a una regola, non intimamente sensibili alla propria soggettività). Quando tuttavia, da questo piano intimo, lo stesso individuo singolo passa alla traduzione della consapevolezza personale in pratiche decisioni ed esecuzioni, attribuendole a una influenza divina, allora il risultato non può essere garantito. Non esistono più criteri del giusto, ma soltanto velleità e convinzioni individuali. Nei suoi commenti morali Calvino risulta non di rado assai conservatore. Da un punto di vista teorico la posizione di Lutero è molto più concreta e libera di quella di Calvino e l'antico cliché di un Lutero conservatore e di un Calvino progressista andrebbe rovesciato.

Il moralismo calviniano applicato al singolo individuo è spesso poco persuasivo. La teoria calviniana funziona invece dove ammette in partenza la possibilità della norma e dell'intesa intersoggettiva. Norma e intesa diventano relative l'una all'altra e si sostengono a vicenda. Consacrando la capacità risolutiva dell'accordo Calvino pone il concetto di "limite" a far da ponte tra il singolo individuo e la società. Tale capacità risolutiva resta nel campo del provvisorio e del contingente, ma questo non ne diminuisce la profondità e la validità. In ogni caso non si potrà più intendere per libertà la semplice capacità deliberativa del soggetto; la libertà sarà in qualche modo unita alla norma giuridica. In definitiva, quanto era discutibile nelle affermazioni di Calvino sulla assolutezza dell'individuo (la coscienza, la vocazione) – discutibile poiché dava luogo a esiti incontrollabili e incerti, che soltanto a torto avrebbero potuto essere definiti prodotti dallo Spirito Santo nella persona del credente – mediante il concetto di "limite" diventa invece accettabile. Nelle norme sociali si può recuperare piamente la legge divina, in quanto il suo contenuto e il suo fine è dato nella reciprocità dell'incontro pacifico tra gli esseri umani. Il criterio delle leggi si trova nella reciproca carità, la cui coscienza è scolpita negli animi degli uomini da Dio, «*quae hominum animis a Deo insculpta*

⁵⁰ Cf. *Institutio* IV, 10, 4.

est»⁵¹. Nessuna legge civile può trasgredire *questo* dato. L'uguaglianza, a sua volta, sarà riferita al fatto che Dio non fa differenze tra gli esseri umani.

Non è la teocrazia l'eredità di Calvino, ma l'autogoverno, il controllo reciproco dei poteri, l'idea del limite e, in prospettiva più vasta, anche l'idea di Costituzione⁵². Nella Costituzione l'essere umano parla, a sé ed agli altri, la lingua dei diritti, non quella della sopraffazione o dell'autorità. È una conquista che deve ancora progredire, ma di per sé non può che essere definitivamente acquisita⁵³.

I principali interpreti di Calvino hanno individuato la sua influenza politica e filosofica nella possibilità di esiti parte contraddittori parte complementari⁵⁴. Calvino è un conservatore rivoluzionario e un aristocratico egualitario. Per O. Abel il calvinismo è libertà di partire e correlativamente libertà di unire con patti di reciprocità; è libertà di rompere, emigrare, e invito a ricomporre l'unità con il mutuo riconoscimento⁵⁵. Solo estremizzando si delineano scenari dell'eccesso, dove la libertà di riunire finisce per chiudere le porte a soggetti considerati estranei e la libertà di partire si capovolge in dissidenza preconcepita. Chi pretende di dare la libertà spesso diventa egli stesso dittatore. Il calvinismo non sfugge alla contraddizione della "ragione" umana che esso aveva contribuito a relativizzare. D'altra parte, spiega Abel, moderando una tendenza con una controtendenza, per così dire, si può ritrovare il senso del messaggio calviniano.

Soggetto storico e trascendenza della persona

Il rapporto tra il fondamento personale umano e la destinazione storica del soggetto è chiaramente impostato da Lutero e Calvino a partire dalla "giu-

⁵¹ *Institutio* 1536, cap. VI, 491-492.

⁵² La parola latina *constitutio*, nel senso però di norma da stabilire su base giuridica, si trova nella *Institutio* 1536, cap. VI.

⁵³ In questo senso D. Müller afferma nel suo libro sulla politica in Calvino: «La démocratie, comme forme la moins décevante et la moins illusoire de la volonté politique et du vouloir-être-ensemble, ne se déduit pas nécessairement de la sobre articulation conceptuelle du droit de l'éthique et du politique mais ne peut surgir que d'une permanente réactualisation du pacte ou de l'alliance et, plus encore, d'une réaffirmation incessante de la confiance réciproque sans laquelle ce pacte même s'effondre. Elle est donc appel d'air vers une Parole libératrice, référence à une transcendance-dans-l'immanence, à une force critique incessante et motivante» (D. MÜLLER, *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Editions Michalon, Paris 2001, 106).

⁵⁴ Cf. l'ampia tesi di dottorato di G. DE LAGARDE, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Impr. Crépin & Lunven, Douai 1926, dove il giudizio è comunque sfumato e fornito di contrappesi. La discussione su Stato e cristianesimo è oggi in pieno corso sulla scia delle tesi di C. Schmitt, E.W. Böckenförde, C. Taylor e molti altri.

⁵⁵ Cf. O. ABEL, *Jean Calvin*, Pygmalion, Paris 2009, 284 ss.

stizia” del credente. L’essere umano non può che ricorrere a una giustizia trascendente e individuare qui la libertà quale centro vitale del soggetto. Entrambi i riformatori insistono sul fatto che la grazia è sempre presente e attuale, mai un dato acquisito che il credente potrebbe pensare di avere alle spalle. L’annuncio della misericordia «non ci è dato per un giorno, ma è perpetuo nella chiesa cristiana»⁵⁶; da intendere: non lo abbiamo alle spalle, ogni giorno è nuovo.

Ma qual è allora il rapporto di ciò con il compito politico? L’unico modo di trasferire all’esterno, nel pubblico, la dimensione della “giustizia” divina per il peccatore (nel senso luterano e calviniano), consiste nel sottoporsi all’intesa intersoggettiva⁵⁷. Il concetto calviniano del limite e la conseguente reciprocità dei soggetti include in sé la *caritas* cara a Lutero, in modo da trasformarla in patto costruttivo garante di pace e giustizia. Tale reciprocità, come la *caritas* stessa, è universalmente rivolta verso tutti e rende tutti indipendenti e interdipendenti. Essa non può essere sostituita da nessuna regola o vincolo di stampo comunitario; e neppure da invocate identità tra la volontà della singola persona e la volontà di Dio. Proprio nell’umanesimo della *caritas* il momento critico sia della persona sia della società è sempre oltrepassato in vista del positivo. Questo evento risolutivo non può tuttavia essere constatato come tale in nessuno degli atti umani; li precede tutti istituzionalmente, li scruta e li rinnova e in qualche modo li *attende* per il “giudizio finale”. Storicamente invece il risultato resta da constatare a posteriori nelle verifiche delle conseguenze che saranno prodotte nei rapporti umani. La verifica diventa necessaria e fa parte integrante dell’intera procedura. I criteri della prassi e della verifica sono posti nel “prossimo” e non nel “soggetto” agente, perché su questo soggetto solo Dio può intervenire.

La cultura moderna farà evolvere le nozioni suddette nel senso di una trasformazione politica della società occidentale, distaccandole dal loro alveo teologico. In questo movimento tuttavia non sarà sufficiente – e a tutt’oggi non lo è – puntare sulla coscienza individuale e sulle proprietà morali del soggetto. Occorrerà invece pienamente realizzare la formula della pluralità di soggetti che riconoscono tra loro legami validi. In vari campi dell’etica personale e politica (non ultimo forse quello della bioetica), non si raggiungono risultati se ci si limita a considerare la persona singola nella sua struttura di convinzione e

⁵⁶ *Institutio* III, 14, 11. Vedi anche la nota 31.

⁵⁷ Nella prima edizione dell’*Institutio* si dichiara che la questione della norma non va posta quando si tratta della giustificazione; colà infatti ne va di come chi è ingiusto sia considerato giusto (da Dio): «*Non enim illic quaeritur: quomodo iusti simus, sed quomodo iniusti et indigni, pro iustis habeamur*». Per “la vita presente” c’è invece la legge (*Institutio* 1536, cap. VI, 401 s.). Nell’ultima edizione 1559 c’è la stessa chiarezza su tale punto? Lasciamo in sospeso la domanda.

di decisione. Le soluzioni comunitarie, chiamate in soccorso, sono altrettanto incapaci di dare risposte soddisfacenti, in quanto si restringono a una risposta di gruppo, dove la libertà sembra essere limitata dall'imposizione di modelli comportamentali definiti sulla base di identità predisposte (propri di tale o tal'altra identità e "fedeli" a essa). È dunque utile riferirsi a una antropologia di relazioni, quale è quella che qui si è voluto ricordare.

Ma il rapporto tra persona e storia riaffiorerà anche nel secolo XX in modo esistenziale rendendo necessaria la sua delucidazione in sede filosofica. Il contributo dei credenti sarà importante e, di riflesso, la questione della libertà e della norma darà nuovo corso anche all'impresa teologica, che nella cultura moderna era stata congedata come illiberale o priva di senso.

D'altro canto non si può dimenticare la struttura duale, interiore-esteriore, dell'essere umano. Essa diventa un momento ineludibile forse per qualsiasi civiltà. Ed è fondamentale giusto dire che la chiesa, o la religione, può essere insieme custode e garante, "segno e salvaguardia", di tale struttura.

Contrapporre vicendevolmente gli elementi propriamente religiosi e quelli umanistici e politici in tale visione è impresa del tutto antieconomica di fronte al vantaggio di poterne osservare piuttosto gli intrecci.

Sergio Rostagno
sergio.rostagno@poste.it
Viale della Rimembranza, 93
10064 Pinerolo (TO)

Summary

Taking as its starting point the affirmation of the transcendence of the human person and the historical responsibility that this transcendence implies, this article examines Luther's and Calvin's theologies as they relate to this theme. The article will demonstrate how, while proceeding from a common ground, different features emerge in their writings. For both, the "righteousness" of the person exists in Christ and only there can it be seen. It shows itself in the believer through the vocation to which each person is called. The Calvinist concept of the "limit" of the person and the consequent reciprocity of the subject includes the concept of charity which is dear to Luther. The only way for the sinner (in the Lutheran and Calvinist sense) to transfer this dimension of "righteousness" externally, in public view, is to subject oneself to intense intersubjectivity. From this principle the necessity of the law is born, in particular according to Calvin.

L'UNIONE IPOSTATICA NEL CONTESTO DELLA CRISTOLOGIA DEL MANUALE

Pierluigi Sguazzardo*

Lo scopo del presente saggio è quello di esplicitare una prima riflessione sul tema dell'Incarnazione in vista della possibilità di pensare in modo nuovo il tema dell'unione ipostatica. Ne deriva come conseguenza che il punto di partenza quasi obbligato è, ancora una volta, quello che riguarda la grande stagione della teologia del manuale¹ e, in particolare, della cristologia manualistica². Tale scelta può essere motivata da almeno due considerazioni che sono tra loro complementari e che giustificano questo inizio:

* Professore Incaricato di *Cristologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ A tutt'oggi una trattazione sistematica e completa sulla teologia del manuale e, più in generale, sulla manualistica non è ancora stata scritta. Tuttavia, rilevanti per la nostra ricerca saranno i seguenti contributi: Y. CONGAR, *Théologie*, in A. VACANT - E. MANGENOT - É. AMANN (edd.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV/1, Letouzey et Ané, Paris 1946, 431-439; G. POZZO, *La manualistica*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della Teologia*. 3. *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, ED-EDB, Roma-Bologna 1996, 309-336; C. VAGAGGINI, *Teologia*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988³, 1597-1711 (e relativa bibliografia); J. WICKS, *Teologie*. 2. *Manualistica*, in R. FISICHELLA - R. LATOURELLE (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1265-1269; G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE (ed.), *La teologia italiana oggi*. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno, La Scuola-Morcelliana, Brescia 1979, 25-56; L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni. Appunti per una storia del manuale*, in *Teologia* 3 (1978) 225-255; ID., *Teologia dogmatica*, in L. PACOMIO (ed.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Marietti, Casale Monferrato 1977, 262-278 (con bibliografia); infine per la manualistica tra il XIX e il XX secolo e con riferimento agli orientamenti spirituali sottesi all'enciclopedismo, particolare interesse suscita il lavoro di B. WELTE, *Zum Strukturwalden der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, in ID., *Auf der Spur des Ewigen*. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1965, 380-409.

² In continuità con quanto affermato nella nota precedente la mancanza di una riflessione specifica sul manuale di cristologia viene in parte compensata, oltretutto dal già citato saggio di G. Pozzo, anche dai seguenti lavori: M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*. *Saggio di cristologia*, Elledici, Leumann (To) 1988³, 283-292; R. LACHENSCHMID, *Cristologia e soteriologia*, in R. H. GUCHT - H. VORGRIMLER (edd.), *Bilancio della Teologia del XX secolo*, vol. III, Città Nuova, Roma 1972, 90-92; N. CIOLA, *Discorso su Dio e cristologia. Istanze metodologiche*, in *Asprenas* 32 (1985) 241-267; e, infine, M. BORDONI, *Cristologia: lettura sistematica*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. II, A.T.I.-Città Nuova, Roma 2003, 5-22 (in particolare 10-13).

- da un lato, è nell'ambito della cristologia manualistica che la riflessione su questo tema ha trovato la sua affermazione più netta e decisiva, divenendo addirittura criterio unico della impostazione del discorso cristologico;

- dall'altro lato, è in questo stesso ambito che tale riflessione ha anche rivelato tutte le mancanze e i limiti che un tale metodo portava con sé, richiedendo pertanto un suo radicale ripensamento³.

È a partire da queste considerazioni che cercherò, in questo primo momento, di analizzare da differenti angolature questa impostazione teologica, per evidenziarne i difetti e, contemporaneamente, per comprendere i motivi che sono alla base della sua adozione.

Si tratterà dunque, in primo luogo, di riflettere sulla nascita della cristologia manualistica nel quadro più ampio della manualistica teologica e della sua triplice esigenza: l'applicazione del metodo dogmatico, la tendenza della teologia ad organizzare in maniera sistematica i vari dati offerti dal dogma e, infine, la tendenza a strutturare tutto il discorso teologico in un sapere "enciclopedico"⁴.

Seguirà, quindi, uno studio della struttura del trattato di cristologia tra apologetica e teologia dogmatica con la netta suddivisione delle tematiche che riguardano la trattazione del Gesù storico e della risurrezione nell'ambito dell'apologetica (*De Christo Legato divino*) e le questioni dogmatiche nei tre trattati: *De Verbo Incarnato*, *De Christo Redemptore* e *De praedestinatione Christi*.

Infine andrò a considerare quali sono i difetti di fondo di una trattazione organizzata secondo questa impostazione:

- staticità e mancanza del riferimento storico-salvifico;
- dissociazione tra cristologia e soteriologia;
- impossibilità a cogliere la continuità tra quanto viene affermato nel trattato di teologia trinitaria e quanto viene detto nella cristologia.

In questo modo sarà possibile comprendere quali sono i motivi che hanno condotto la riflessione teologica ad un radicale ripensamento, non solo dei contenuti da trasmettere, ma anche del metodo con cui essi debbono essere presentati.

³ L'esigenza di un radicale ripensamento è il giudizio che viene espresso in modo unanime da tutti gli studiosi della teologia del manuale. Manca però, al di là delle osservazioni di carattere generale, un'analisi attenta ed esaustiva delle motivazioni di questo ripensamento. Alcuni suggerimenti utili per la nostra riflessione si potranno rilevare però nei saggi di: M. BORDONI, *Riflessioni introduttive*, in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993, 11-40; N. CIOLA, *La cristologia sistematica: tra irrinunciabili acquisizioni e odierna navigazione*, in *Lateranum* 75 (2009) 19-45 (soprattutto 35-40).

⁴ Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 432-434.

1. Origine e sviluppo del trattato di cristologia nella cornice della manualistica

Riflettere sulla cristologia del manuale significa impegnarsi a collocare questo modello cristologico all'interno di quell'orizzonte teologico e culturale che ne ha determinato la nascita e lo sviluppo.

Infatti, per comprendere l'impostazione di fondo, la struttura e le articolazioni interne del trattato di cristologia nella sua forma compiuta e definitiva, propria del panorama teologico della prima metà del XX secolo⁵, è necessario, almeno in sintesi, illustrare il processo che ne ha determinato la nascita e che va sotto il nome di "teologia manualistica"⁶.

1.1. La teologia manualistica: alcune note sulla storia e la struttura di un modello teologico

Dal momento che il manuale rappresenta lo strumento pressoché unico all'interno della riflessione teologica per il periodo che ci accingiamo a considerare, va subito detto che le sue origini storiche vanno collocate nella seconda metà del secolo XVII, e, più precisamente, nella grande stagione che oggi viene definita teologia "delle controversie"⁷. È in corrispondenza di quest'epoca che un nuovo orientamento si va delineando, soprattutto grazie al contributo del teologo salmaticense e vescovo Melchior Cano (1509-1560)⁸

⁵ Vedremo meglio nei successivi paragrafi le caratteristiche del manuale, tuttavia volendo già qui accennare ad alcuni testi paradigmatici di questa impostazione basterà ricordare i trattati di P. PARENTE, *De verbo incarnato. Schemata praelectionum in Pont. Athenaeis Semin. Romani et Collegii Urbaniani de Prop. Fide tradita*, F. Lestini, Romae 1933; G. FILOGRASSI, *De Christo Verbo incarnato et redemptore. Selectarum quaestionum schemata*, Universitas Gregoriana, Romae 1942; B. LONERGAN, *De Verbo incarnato. Dicta scriptis auxit*, Universitas Gregoriana, Romae 1960; M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik. 2. Gott der Erlöser*, Hueber, München 1963⁶.

⁶ Per quanto concerne la trattazione della "teologia manualistica", seppure riferita alla questione trinitaria, mi permetto di rimandare al mio lavoro: P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo. Ricerca storico-ermeneutica e prospettive speculative*, Città Nuova, Roma 2006, 39-78 con relativa bibliografia. In questo contesto, si tratterà di riprendere alcune di quelle considerazioni e di declinarle con particolare riferimento al manuale di cristologia.

⁷ Sull'origine dal punto di vista cronologico di questa stagione teologica cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 433; G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 25. Per quanto concerne, invece, gli aspetti più propriamente teologici si veda invece: G. GALEOTA, *La teologia controversista*, in G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della Teologia. 2. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, ED-EDB, Roma-Bologna 1996, 523-570 (con bibliografia) ed anche O. OCCHIPINTI, *La Scuola teologica di Salamanca*, in *ivi*, 439-476.

⁸ Alcune indicazioni di carattere bio-bibliografico su M. Cano si possono trovare in A. DUVAL, *Cano (Melchior)*, in G.-H. BAUDRY - G. MATHON (edd.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, vol. I, Letouzey et Ané, Paris 1948, 465-467; B. KÖRNER, *Cano (Melchior)*, in M. BUCHBERGER - J. HÖFER - K. RAHNER (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. II, Herder, Freiburg im B.-Basel-Wien 1957, 924-925; O. OCCHIPINTI, *Cano Melchior*, in L. PACOMIO - L. PADOVESE - V. MANCUSO (edd.), *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 269-271; A. SCOLA, *Chiesa e metodo teologico in*

e alla sua importante opera *De locis theologicis*⁹. Egli, in particolare, fin dal *proemio*¹⁰ dell'opera, intende risolvere un problema che costituisce di fatto il centro e la novità del suo lavoro: dinanzi al moltiplicarsi dei contenuti delle varie discipline teologiche, l'esigenza che viene avvertita è quella di individuare un principio metodologico e formale in grado di ordinare queste conoscenze e di renderne più facile la trasmissione nell'insegnamento. Cano, però, ben consapevole che la teologia, a differenza di tutte le altre discipline scientifiche, va controcorrente¹¹ (in essa, infatti, il primo posto è assegnato all'*auctoritas* e solo successivamente interviene la *ratio*¹²), elabora questa nuova metodologia sulla base di un principio ordinatore che egli stesso definisce "principio di autorità"¹³.

A partire da questo presupposto, il vescovo canariciense elenca dieci *loci* (o argomenti) che costituiscono l'intelaiatura del discorso teologico, in quanto è sulla base di essi che la riflessione e l'esposizione delle questioni teologiche devono procedere. Di essi, i primi sette sono propriamente *teologici* (autorità della Scrittura; della Tradizione; della Chiesa Cattolica; dei Concili; della Chiesa romana; dei Padri della Chiesa; dei teologi della Scolastica e dei canonisti), mentre gli ultimi tre sono *argomenti di ragione* (autorità della ragione naturale; dei filosofi; della storia)¹⁴.

In questo modo, per quanto attiene più da vicino al nostro tema, si possono già evidenziare alcune significative conseguenze. In primo luogo, la *ratio* rimane estrinseca e solamente aggregata al discorso più propriamente teologico. Ciò comporta, sul piano pratico, che la teologia, procedendo prima per via di "autorità teologica" e solo in un secondo momento facendo uso della "ragione", rimane immune da qualsiasi critica. La critica, infatti, si può esercitare solo su ciò che riguarda il dato di ragione, ma non sull'autorità che si impone per sé stessa, a partire dalla propria legittimazione.

Melchior Cano, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 9 (1973) 203-234 (l'articolo è stato riedito in Id., *Avvenimento e tradizione. Questioni di ecclesiologia*, Jaca Book, Milano 1987, 57-92).

⁹ Cf. MELCHIORIS CANI, *Opera*. 1. *De locis theologicis*, ex typographia Forzani, Romae 1890 (si tratta della trentesima ristampa dopo la prima postuma e incompleta pubblicata nel 1563 a Salamanca). Per una prima bibliografia su quest'opera, mi permetto di rimandare al mio lavoro: P. SGUAZZARDO, *San'Agostino e la teologia trinitaria*, 59 nota 75.

¹⁰ Cf. M. CANI, *De locis theologicis*, I, 1.

¹¹ Cf. G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 41.

¹² Sulla questione del rapporto tra *auctoritates* e *ratio*, si può utilmente rileggere la lunga disquisizione che tenne impegnati i teologi del XIII secolo in M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995³, 99-131; ed anche U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Mohr, Tübingen 1974.

¹³ Cf. M. CANI, *De locis theologicis*, I, 1-2.

¹⁴ Cf. *ivi* I, 3.

Inoltre, questo modo di procedere inaugura una nuova relazione che si instaura all'interno del sapere teologico: si tratta della distinzione tra teologia "positiva" e teologia "speculativa". Infatti, il compito della teologia da M. Cano in poi, almeno per quanti seguiranno il metodo dei *De locis*, sarà quello di assolvere a due funzioni principali: da un lato, la *funzione positiva* che consiste nel *ponere principia* e, dall'altro lato, la *funzione speculativa* di *derivare consequentia*¹⁵. È evidente che già si delinea quella che sarà la struttura di fondo del metodo "positivo-scolastico"¹⁶ e di quelle opere, i manuali di teologia appunto, che da questo metodo trarranno origine e forma.

Con la sua proposta di rinnovamento teologico, M. Cano ha come obiettivo ultimo una duplice finalità:

- da un lato, superare la deriva della scolastica tradizionale ormai in declino a seguito del suo ridursi a scienza delle conclusioni¹⁷;
- dall'altro, criticare e combattere la Riforma protestante mediante un procedimento teologico che, attingendo alle diverse autorità della Scrittura e della Tradizione, e subordinatamente della ragione, il materiale e gli argomenti per sostenere le tesi e le dimostrazioni della fede, poteva contrastare efficacemente gli avversari e gli eretici¹⁸.

Resta evidente, per quanto fin qui detto, che con M. Cano e con l'epoca della *teologia controversistica*, si assiste al passaggio dalla teologia esclusivamente speculativa, propria della riflessione della grande Scolastica e della successiva scolastica decadente, alla teologia più propriamente "positivo-scolastica". In essa, l'approccio di carattere storico-positivo ai dati della fede, suggerito dal metodo dei *De locis theologicis*, sempre più si va armonizzando e integrando con il successivo approccio di carattere speculativo che diviene parte integrante, e non subordinata, del metodo stesso. In altri termini, si verifica il fenomeno per cui, al momento positivo di raccolta ed elencazione delle *auctoritates* che illustrano i fondamenti del dato di fede, segue il momento più propriamente scolastico nel quale lo stesso dato viene approfondito attraverso una speculazione di carattere metafisico che poggia sulla dimensione analo-

¹⁵ Cf. *ivi* II, 4: «duas esse cuiusque disciplinae partes [...] unam in qua principia ipsa tamquam ponimus, statuimus, firmamus, alteram in qua principiis positus ad ea quae sunt inde consequentia proficiscimur». Su questo si veda anche P. CODA, *Teo-Logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, LUP, Roma 1999, 2004², 135.

¹⁶ Cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1628-1632 (con relativa bibliografia).

¹⁷ Scrive a tal proposito il Vagaggini: «La teologia [scolastica tradizionale], se ancora s'interessa a ciò che nella rivelazione si afferma in questo campo, lo farà solo in vista di ridurne e tradurne il contenuto nelle leggi e nelle categorie ontologiche e metafisiche dell'essere. [...] La teologia non è affatto circa i principi della fede, ma solo circa le conclusioni necessarie che se ne possono dedurre, ossia circa il *virtualiter revelatum*» (*ivi*, 1627).

¹⁸ Cf. G. Pozzo, *La manualistica*, 311.

gica delle cose della fede (speculazione scolastica “rinnovata”)¹⁹. Tale impostazione teologica, che andrà anche sotto il nome di “teologia manualistica”, risulterà così essere il modello di riferimento per tutte le scuole accademiche di teologia che si succederanno fino alle soglie del Vaticano II²⁰.

Tuttavia bisogna sottolineare che il quadro ora delineato, solo apparentemente risulta essere così unitario. Infatti, il modello della “teologia manualistica” e il metodo “positivo-scolastico” che ne sta alla base, nel corso dei secoli subirono alcune modifiche che vanno qui ricordate. Da questo punto di vista sono almeno tre i mutamenti che devono essere annoverati.

a) In primo luogo, il manuale, sotto il profilo storico-culturale, si adatterà sempre più ad essere il riferimento per l’insegnamento della teologia ai sacerdoti nei Seminari e nelle scuole di formazione al ministero pastorale²¹. Infatti, quello che viene richiesto a tale strumento è fornire un compendio agile e sintetico della riflessione teologica, capace di trasmettere al clero tutte quelle nozioni necessarie per la predicazione, l’amministrazione dei sacramenti e la catechesi.

In questo modo, però, si favoriscono almeno due conseguenze che sono a discapito del manuale stesso. Intanto, la sintesi del trattato di teologia è tale per cui «essa viene intesa non nel senso dello sviluppo pastorale delle intrinseche doti della teologia, ma nel senso di una attrazione riduttiva»²². In altre parole, il manuale non sosterrà l’elaborazione di una sintesi creativa e specularmente originale dei temi trattati, ma, nel corso del tempo, tenderà sostanzialmente alla ripetizione uniforme e quasi monotona di questi stessi temi.

Inoltre, a seguito della «forte contestazione della riforma protestante e delle correnti del pensiero razionalista, agnostico e positivista, sviluppatasi nella cultura moderna»²³, il manuale assolverà sempre meglio la sua funzione formativa, strutturandosi in chiave fortemente apologetica. Se è vero, infatti, che l’ispirazione dominante dei manuali si articola fundamentalmente secondo due linee di sviluppo, l’*apologetica* attenta a dimostrare il fatto cristiano e la *dogmatica* orientata ad esporre i contenuti della fede, in realtà entrambe queste linee saranno costruite sull’esigenza di insegnare un metodo e di fornire dei contenuti adeguati per una efficace difesa della fede da parte dei

¹⁹ Cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1629.

²⁰ Non è possibile seguire in maniera puntuale in questa sede l’evolversi del modello qui accennato. Per tale motivo rimando ancora una volta al mio volume: P. SGUZZARDO, *Sant’Agostino e la teologia trinitaria*, 67-80.

²¹ Cf. L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 230-231; G. POZZO, *La manualistica*, 314.

²² L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 230. Su questo cf. anche C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1629-1630 per le puntuali osservazioni sulle motivazioni storiche di tale riduzione.

²³ G. POZZO, *La manualistica*, 314.

pastori d'anime²⁴. Per conseguenza, resta evidente, per quanto fin qui detto circa questa evoluzione interna del manuale, che esso sempre più sarà uno strumento pensato per la formazione teologica, spirituale e pastorale del clero, ma non avrà alcun impatto nella evoluzione del pensiero teologico che avverrà solamente nell'ambito accademico delle università.

b) Un secondo e più decisivo mutamento nel corso dell'evoluzione del manuale da M. Cano all'epoca precedente il Vaticano II, è quello che riguarda più da vicino il rapporto tra il momento positivo e quello speculativo della teologia. Considerando, infatti, il manuale fin dalla sua comparsa, si può immediatamente notare il peso e la rilevanza assunta dal momento più propriamente positivo rispetto a quello speculativo²⁵. Successivamente, però, a seguito della reviviscenza della scolastica per impulso anche di Leone XIII e dell'Enciclica *Aeterni Patris*²⁶, che produsse la cosiddetta teologia neoscolastica, tale equilibrio sembrò cambiare: dinanzi al prevalere della teologia positiva, parve dovesse imporsi in misura maggiore la dimensione speculativa²⁷. Ben presto, tuttavia, la grande maggioranza dei teologi tornò semplicemente alla situazione precedente, privilegiando l'aspetto positivo su quello speculativo in tutto il manuale ed, eventualmente, aggiornando quest'ultimo sulla base delle nuove acquisizioni filosofiche che il neotomismo di fatto aveva imposto.

Anche in merito a questo secondo mutamento, le conseguenze non si fecero attendere. Da un lato, infatti, la dimensione speculativa del manuale non avrà nulla di paragonabile rispetto alla forza della riflessione teologica prodotta dalla Scolastica all'interno delle *Summae* medievali; e, dall'altro lato, l'importanza accordata al momento positivo non condurrà un contatto più approfondito con le fonti, in particolare con la Scrittura e la tradizione patristica, ma, come vedremo sotto, si limiterà ad utilizzare questi contenuti come argomenti dimostrativi di un pensiero che si svolge in un ambito del tutto diverso: quello del Magistero²⁸.

²⁴ A tal proposito scrive L. Serenthà: «La presentazione del dato della fede assumerà un carattere asertorio, che troverà un punto di riferimento privilegiato nella chiarezza perentoria, ma priva di profondità intellettuale, delle definizioni dogmatiche; per altro verso, la comprensione teologica del dato avrà un andamento apologetico, polemico e insieme concordista nei confronti della ragione scientifica» (L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 229).

²⁵ Cf. G. POZZO, *La manualistica*, 314.

²⁶ Cf. LEONE XIII, *Littera Encyclica "Aeterni Patris"*, in *ASS* 12 (1879-1890) 97-115.

²⁷ Cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1630. A tal proposito, osserva il Vagaggini che tra i fautori di questo rinnovamento nella manualistica sono da ricordare L. Billot e R. Garrigou-Lagrange. Del primo autore, relativamente al nostro tema va, in particolare, tenuto presente il saggio di A. Cozzi, *La centralità di Cristo nella teologia di L. Billot (1846-1931)*, Glossa, Milano 1999 (soprattutto 78-89).

²⁸ Su questo cf. C. COLOMBO, *La metodologia e la sistemazione teologica*, in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO (ed.), *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, vol. I, Marzorati, Milano 1957,

Pertanto, il duplice fenomeno ora descritto ci permette di concludere che la teologia manualistica, anche sotto questo aspetto, rivela tutta la sua intrinseca debolezza. Essa, anziché incoraggiare e garantire l'istanza speculativa, che è propria della teologia in quanto «operazione del credente che è in pacifico possesso della propria fede e che cerca di meglio penetrare le ricchezze di questa fede in sé stessa considerata»²⁹, assolverà soltanto e sempre più al compito apologetico di essere una riflessione «in difesa»³⁰. Stando così le cose, non fa allora meraviglia che il Vagaggini possa concludere la sua riflessione affermando che «la positivo-scolastica non abbia in realtà migliorato veramente le deficienze dell'antica scolastica»³¹.

c) Infine, il mutamento più rilevante che la teologia manualista subisce nel corso della sua evoluzione, riguarda il rapporto tra la Scrittura, la Tradizione e il Magistero nella determinazione dell'oggetto della fede. Infatti, nella prima fase della manualistica, l'argomento di fede che si intende discutere viene formalizzato nella tesi³² e quindi è dalle due *auctoritates* della Scrittura e della Tradizione che si traggono gli elementi necessari per la sua esposizione. Il Magistero, nelle sue diverse declinazioni, interviene in un secondo momento, con lo scopo di evidenziare il grado di certezza delle tesi e la loro appartenenza alla fede cattolica³³.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, tale schema, però, subisce una significativa trasformazione: l'oggetto della fede, formalizzato nella tesi, non viene più tratto dalla Scrittura e dalla Tradizione, ma viene direttamente derivato dalle asserzioni del Magistero, dapprima utilizzando varie collezioni di insegnamenti dei pontefici e dei concili e poi, alla sua comparsa, servendosi unicamente degli enunciati ricavati dal testo del Denzinger e dando così origine alla cosiddetta *Denzinger-Theologie*³⁴.

15-17; G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 45-48. Avremo, evidentemente, modo di tornare su questa questione quando tratteremo del terzo mutamento avvenuto nella manualistica.

²⁹ C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1631.

³⁰ Cf. S. CAVALLOTTI, *Una teologia in difesa*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della Teologia*, 3, 46.

³¹ *Ibidem*.

³² Il passaggio dalla *quaestio* alla *thesis* si caratterizza per essere uno degli elementi significativi del mutamento di prospettiva che avviene a seguito dell'adozione della teologia del manuale. Infatti, se la *quaestio* orientava il discorso alla ricerca e alla soluzione dei problemi posti dalla riflessione teologica, la *thesis*, invece, assolverà sempre più al compito apologetico che la manualistica si impone: difendere le verità espresse dalle *auctoritates* della Scrittura e della Tradizione prima, e del Magistero poi (cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1629; P. CODA, *Teo-Logia*, 139).

³³ Cf. G. POZZO, *La manualistica*, 312.

³⁴ Heinrich Denzinger (1819-1883) fu professore di teologia a Würzburg. Qui, nel 1854, pubblicò la prima edizione del suo *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, successivamente affiancato nel compito di aggiornamento da A. Schönmetzer. L'opera, innegabilmente utile, non contestualizza sotto il profilo critico i diversi asserti e pone sullo stesso piano enunciati diversi,

Anche in questo caso, le conseguenze che si possono evidenziare sono almeno tre e la loro importanza sarà decisiva per la storia del manuale.

a) Intanto è chiaro che il ruolo del Magistero diviene preponderante se non addirittura unico, mentre, correlativamente, la teologia sarà rivolta in maniera quasi esclusiva al servizio del Magistero. Infatti, seguendo questo ordine di sviluppo, «la teologia finirà per privilegiare quasi esclusivamente uno solo dei suoi tanti compiti, quello cioè di provare il dogma: impiegherà la forza speculativa, rimessa in onore dal manuale, per difendere i pronunciamenti del Magistero»³⁵. In questo modo, però, si andrà sempre di più accentuando il carattere apologetico di questa riflessione teologica, tenendo conto anche del clima positivistico e della *Weltanschauung* antireligiosa che caratterizza quest'epoca storica.

b) Inoltre, da quanto detto, risulta evidente che il compito affidato alla Scrittura e alla Tradizione sarà solo quello di fornire gli argomenti per provare la verità delle asserzioni del Magistero. Di conseguenza, esse risulteranno essere estrinseche rispetto al discorso teologico: questo sarà a lungo considerato il vero limite di questo modello teologico³⁶. Allo stesso tempo, se da un lato Scrittura e Tradizione verranno sempre più marginalizzate, subendo una progressiva contrazione, accentuata ulteriormente dalla crisi modernista³⁷, dall'altro lato, si verificherà il fenomeno per cui si tenderà sempre più a proporre l'identificazione tra il Magistero e la Tradizione³⁸.

c) Infine un'ultima conseguenza riguarda lo studio e la ricerca teologica che tale impostazione di fatto verrà a limitare. Infatti, se si consultano i diversi manuali che sono stati pubblicati tra il XIX e il XX secolo³⁹, ciò che si nota è la riproposizione di uno stesso schema di fondo che domina tutti i trattati relativi ad una medesima tematica teologica. Evidentemente, una tale situazione è determinata da quanto fin qui esposto: se unico è l'orientamento di fondo di queste opere, e cioè la teologia del Magistero, difficilmente si potrà pensare ad una diversificata produzione teologica e ad una incentivazione della ricerca. Tuttavia, ciò non deve dar luogo ad affrettate conclusioni e a giudizi troppo severi nei confronti del manuale, in quanto sarà proprio questa situazione di

senza una attenta valutazione ermeneutica. La definizione, invece, di *Denzinger-Theologie* è da ascriversi a K. Rahner che più volte la menziona nei suoi saggi (non senza una certa ironia).

³⁵ L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 241-242.

³⁶ Cf. M. SECKLER, *La teologia come scienza della fede*, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1990, 233.

³⁷ Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 439-441; G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 45-47.

³⁸ Per la discussione di questa identificazione cf. il saggio di G. COLOMBO, *Tradizione e Magistero*, in *La Scuola Cattolica* 91 (1963) 163-180.

³⁹ I più significativi e paradigmatici esempi di manuale sono analizzati nell'articolo di L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 236-255.

stasi che incentiverà il radicale cambiamento di questa prospettiva già durante la celebrazione del Concilio Vaticano II⁴⁰.

Questo *excursus* sulla vicenda storica del manuale, ci permette di concludere la nostra riflessione considerando la struttura di fondo che caratterizza il trattato di teologia alla luce dei mutamenti fin qui descritti.

Esso si presenta in due forme distinte per quanto concerne i contenuti (*manuale di apologetica* e *manuale di dogmatica*), ma in una medesima veste per ciò che riguarda il modo di organizzarli. Stando a questa impostazione, il punto di partenza è rappresentato dalla formulazione della “tesi” che viene ricavata direttamente dai documenti del Magistero⁴¹, non solo nei contenuti, ma anche nella stessa forma. Si passa, poi, ad elencare tutte le eventuali proposizioni degli avversari che negano la verità di quanto è stato formulato. Successivamente ci si applica alla prova della tesi (*probatus thesis*), e ciò avviene in particolare attraverso i dati che provengono dalla Scrittura (*ex Scriptura*) e quelli che provengono dalla Tradizione (*ex Traditione*). In ultimo «si presentano gli argomenti tratti dalla ragione teologica, considerando le diverse obiezioni di carattere speculativo e tentando di illustrare intellettualmente il contenuto dottrinale in questione»⁴² (*ex ratione teologica*). In taluni manuali, poi, risolte le obiezioni degli avversari a conclusione di ciascuna tesi vengono proposti, ove possibile, alcuni *scholia pietatis*, con lo scopo di rimediare a quella separazione, sempre più sentita, tra teologia e vita di pietà⁴³.

Procedendo in questo modo, si giunge alla realizzazione complessiva del manuale, il quale presenta insieme ad indubbi limiti anche peculiari aspetti positivi.

Riguardo ai primi, non va sottaciuto il ruolo piuttosto schematico della riflessione speculativa proposta dal manuale e ancorata alla filosofia aristotelico-tomista. Essa, di fatto, porterà ben presto la teologia ad estraniarsi

⁴⁰ Riguardo il mutamento avvenuto a seguito del Concilio Vaticano II cf. P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, 80-95.

⁴¹ Per quanto riguarda questo primo momento è da notare come, giustamente, il Vagaggini sottolinei il progressivo ampliamento sia di spazio che di incidenza che il Magistero ebbe nell'elaborazione teologica. Egli, in particolare, scrive: «quest'ultimo fu inteso di fatto come magistero gerarchico, e più, specialmente a partire da Gregorio XVI (1831-1846), come magistero papale in tutte le sue espressioni, non di rado anche di assai ordinaria amministrazione. Si ebbe così nella positivo-scolastica in primo luogo una ipertrofia del magistero. Il fenomeno raggiunse punte elevatissime tra Leone XIII e Pio XII» (C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1630).

⁴² G. POZZO, *La manualistica*, 310.

⁴³ «Il padre di questi ultimi è Vincenzo Contenson, che nella sua *Theologia mentis et cordis* (1668-1687) credette di potere rimediare alla sentita separazione della teologia scolastica dalla vita spirituale e pastorale, aggiungendo, dopo ogni esposizione speculativa (*theologia mentis*), pie esortazioni più o meno bibliche, patristiche e retoriche (*theologia cordis*)» (C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1629).

dall'ambiente circostante, determinando quella frattura che a lungo peserà sulla cultura cattolica. Inoltre è da segnalare che l'assunzione acritica del concetto aristotelico-scolastico di "scienza" che soggiace a questa impostazione, produrrà un irrigidimento e impoverimento della teologia, la quale rischierà di divenire solo *scientia conclusionum*⁴⁴, astratta e lontana dalle esigenze di coloro che tale disciplina praticavano.

Per ciò che invece concerne gli aspetti positivi va, in primo luogo, sottolineata l'attenzione che viene posta al dato storico e patristico. Infatti, tale esposizione è «più ricca che nel passato»⁴⁵ e più articolata per ciò che concerne la formulazione. Inoltre, anche la Scrittura viene presa in considerazione con abbondanza di citazioni e di riferimenti, sebbene il tutto sia funzionale alla prova della tesi. Infine si tratta di osservare positivamente l'articolazione ordinata e progressiva dei materiali che vengono proposti a prova della tesi.

In questo modo il quadro di riferimento che abbiamo voluto tracciare circa il manuale e, più in generale, circa la teologia manualistica, ci sembra sufficientemente definito. Si tratta ora di osservare che è all'interno di questo quadro che maturerà e si evolverà il trattato di cristologia, del quale dobbiamo analizzare il metodo e i contenuti. Infatti, sarà solo a partire da essi, che sarà possibile delineare, da un lato, il motivo per cui l'unione ipostatica costituisce il riferimento imprescindibile di questo modello di riflessione intorno al mistero di Cristo e, dall'altro lato, i limiti che questa impostazione comporta.

1.2. La trattazione della cristologia nell'ambito della teologia del manuale

Vista la storia del manuale di teologia e le caratteristiche salienti della teologia manualistica, si tratta ora di analizzare i caratteri principali del trattato che più da vicino ci interessa studiare, vale a dire il manuale di cristologia. Tuttavia, prima di procedere ad esaminare i diversi aspetti che lo riguardano, è necessario richiamare una premessa di carattere generale che è utile per comprendere il riferimento entro cui intendiamo svolgere questa riflessione.

Se si fa riferimento al manuale di cristologia nell'epoca della sua definitiva affermazione, si deve, in primo luogo, osservare che esso è il risultato a cui ap-

⁴⁴ Cf. G. Pozzo, *La manualistica*, 310: il riferimento che viene qui fatto è al modello scolastico ancora in auge negli studentati domenicani, all'epoca dell'imporsi della manualistica negli altri Seminari e scuole di formazione. Tuttavia anche di essa si può affermare che il momento speculativo è sostanzialmente orientato a ricavare tutte le possibili conclusioni teologiche virtualmente presenti nel dettato magisteriale della tesi.

⁴⁵ P. CODA, *Teo-Logia*, 140.

proda la riflessione sul mistero di Cristo seguendo lo sviluppo del metodo positivo-scolastico, già visto nel precedente paragrafo. Da questo punto di vista, perciò, il trattato di cristologia presenterà tutti i pregi e tutti i limiti fin qui richiamati⁴⁶.

Accanto a ciò, deve essere fatta una seconda osservazione, importante per il prosieguo del nostro lavoro. Considerando più da vicino l'evoluzione storica della struttura del manuale di cristologia, è necessario osservare che l'elaborazione e lo sviluppo dei suoi contenuti è avvenuto secondo lo schema, divenuto ormai classico, di Y. Congar⁴⁷. Da quest'ultimo punto di vista, perciò, nella nostra trattazione dovremo tener conto dei tre momenti in cui il manuale di cristologia si organizza:

- l'affermazione del *metodo dogmatico*;
- la tendenza all'*organizzazione sistematica* dei dati offerti dal dogma;
- e, infine, la *strutturazione "enciclopedica"* del trattato di teologia, con la estensione del procedimento sistematico e la integrazione fra di loro di tutti i singoli ambiti del sapere teologico⁴⁸.

È all'interno di questo quadro, perciò, che dovremo integrare le considerazioni fin qui fatte sul manuale e cercare di illustrare la struttura e i singoli contenuti che caratterizzano il trattato di cristologia.

1.2.1. La cristologia manualistica e l'affermazione del metodo dogmatico

Come già visto, l'affermarsi del metodo dogmatico è il primo dei tre momenti successivi secondo i quali il manuale si costituisce, non solo cronologicamente, ma anche logicamente. Infatti, da quest'ultimo punto di vista, esso consente alla manualistica di opporsi efficacemente tanto alla dottrina protestante quanto, alla successiva critica illuministica alla religione cristiana, ancorando la riflessione teologica non alla Scrittura o alla Tradizione (*regulae fidei remotae*), ma al Magister (*regula fidei proxima*)⁴⁹.

⁴⁶ Per quanto concerne pregi e difetti del manuale di cristologia, cercheremo a conclusione del capitolo di sintetizzare questi aspetti. Tuttavia, già fin d'ora possiamo rimandare alle osservazioni di M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 292 per una prima illustrazione di questi aspetti peculiari del trattato in esame.

⁴⁷ Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 432-434. Su questo aspetto del problema, però, vale la pena anche di richiamare il contributo, al quadro storico delineato da Congar, offerto da O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *Cristologia*, San Paolo, Milano 2004, 319-320.

⁴⁸ Pur cercando di illustrare questi tre momenti dello sviluppo del manuale di cristologia in maniera originale e vicina allo scopo del presente lavoro, vorrei sottolineare come le pagine che seguono dipendono non solo dal contributo di Y. Congar già più volte citato, ma anche dalle riflessioni di: L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 229-241; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 284-289.

⁴⁹ Cf. *ivi*, 284. Su questo cf. anche A. BELLANDI, *Fede cristiana come «stare e comprendere»*. *La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 13-15.

Tuttavia, senza prescindere da queste considerazioni generali, ma guardando più da vicino al problema cristologico, il trattato che possiamo prendere a modello è quello contenuto nell'opera *Theologia dogmatica et moralis* di Natalis Alexander⁵⁰, autore che Congar considera come più rappresentativo di questo momento⁵¹.

In esso il riferimento essenziale è rappresentato, come ovvio, dal dogma della Chiesa e, nel caso specifico, dal Simbolo Apostolico⁵² «i cui diversi articoli costituiscono lo schema espositivo anche del discorso cristologico»⁵³. Attraverso questa opzione di fondo, risulta essere determinato non solo lo svolgersi dei contenuti della riflessione cristologica, ma venir anche fissato in maniera definitiva il luogo specifico di questa riflessione. Infatti, seguendo l'esposizione del Simbolo, la cristologia viene collocata dopo la trattazione del Dio creatore del mondo, della creazione dell'uomo e della sua caduta a causa del peccato⁵⁴. Tutto questo, naturalmente, non è senza conseguenze per ciò che concerne il trattato cristologico: la figura e l'opera di Cristo tendono immediatamente ad essere lette in chiave *amartioentrica*, ossia nella prospettiva della redenzione dell'uomo dal peccato.

Questo, tuttavia, non è l'unico criterio epistemologico assunto dall'Alexander per descrivere il mistero di Cristo. Il discorso cristologico vero e proprio, difatti, è organizzato attorno ai momenti della vicenda storica di Gesù: dalla incarnazione fino alla passione-morte e resurrezione, seguendo il Simbolo apostolico. In questo modo, ciò che progressivamente si evidenzia è l'altro riferimento esplicito di tutta la trattazione, vale a dire la struttura teandrica di Cristo che questi misteri, in modo e in grado diverso, testimoniano nella sua verità⁵⁵.

A partire da questa prospettiva, si vede così delinearsi il quadro entro il quale tutta la cristologia manualistica verrà, in seguito, sviluppata:

- da un lato, l'attenzione è rivolta ad illustrare in maniera esaustiva e soddisfacente le questioni relative all'unione ipostatica e alla costituzione ontologica dell'uomo-Dio;

⁵⁰ Cf. N. ALEXANDER [NÔEL ALEXANDRE], *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi concilii Tridentini*, I. *De Fide et Symbolo*, apud Antonii Dezallier, Parisiis 1693. Come afferma Y. Congar, il titolo del trattato non deve trarre in inganno: «le mot est encore employé en distinction avec *moralis*, mais il prend un sens très net de doctrine commune dans l'Eglise, telle que, évitant les disputes d'école, elle se fonde immédiatement dans les documents du magistère» (Y. CONGAR, *Théologie*, 432).

⁵¹ Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 432.

⁵² Cf. DS 30.

⁵³ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 285.

⁵⁴ Per lo schema di tutta l'opera di N. Alexander cf. L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 231-232.

⁵⁵ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 285.

- dall'altro lato, il trattato, incentrando tutta la riflessione a partire dalla dimensione *amartiocentrica*, tenderà sempre più a focalizzare le problematiche cristologiche a partire da questa prospettiva che, però, è estrinseca al trattato in quanto già esposta nella parte relativa alla creazione dell'uomo e alla sua caduta.

Volendo tentare una valutazione di questo progetto teologico incentrato sul metodo dogmatico, resta evidente che, insieme ad indubbi aspetti positivi, esso presenta anche alcuni limiti propri di questo modo di condurre il discorso cristologico.

Per quanto riguarda gli aspetti positivi è necessario segnalare che questo modo di procedere consentiva al trattato di assolvere con efficacia al compito pedagogico per il quale era scritto. Essendo infatti indirizzato a coloro che dovevano essere formati per divenire pastori d'anime, esso assicurava una presentazione organica, esaustiva e coerente del mistero di Cristo così come era illustrato dal Simbolo e lo rendeva immediatamente fruibile al fine della predicazione e della catechesi⁵⁶. Inoltre, a seguito della introduzione degli *scholia pietatis*, questo aggancio delle verità dogmatiche con la vita cristiana, e più in generale con la condizione antropologica, fu ulteriormente sottolineato e divenne decisivo per l'adozione del manuale⁵⁷. A questo va poi aggiunto un ulteriore aspetto positivo: l'idea ora vista di agganciare l'esposizione del mistero di Cristo al Simbolo apostolico, che «intreccia lo schema formale-trinitario della triplice interrogazione battesimale con lo schema storico-salvifico dei gesti compiuti dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito nella *historia salutis*»⁵⁸, favorisce l'iniziale prevalere della dimensione soteriologica su ogni altro criterio.

Infine, il riferimento ai misteri della vita di Cristo ci consente di poter affermare almeno l'iniziale intenzione del trattato di continuare la riflessione intorno alla vicenda storica di Gesù Cristo, in linea con la Scolastica e, successivamente, con i *Commenti alle Summae*⁵⁹.

Tuttavia queste considerazioni non devono trarre in inganno: ognuno di questi aspetti, rivela anche un corrispondente limite che segna la riflessione cristologica.

Già considerando lo schema espositivo del Simbolo nella presentazione del mistero di Cristo, è necessario ribadire che esso rimane del tutto esteriore rispetto al vero obiettivo della trattazione. Questa, infatti, come già detto, si concentra molto di più attorno al problema della costituzione ontologica dell'uomo-Dio, che attorno ai singoli aspetti concreti della vita di Cristo. Così

⁵⁶ Cf. L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 232.

⁵⁷ Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 433.

⁵⁸ L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 232.

⁵⁹ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 286.

facendo, però, la dogmatica cristologica «si è privata da sé stessa di quell'intrinseco valore teologico che deriva dai riferimenti storico-positivi e dalla tensione speculativa verso la sintesi»⁶⁰ che il metodo voleva proporre.

Inoltre, l'iniziale prevalere della dimensione soteriologica come aspetto determinante del manuale di cristologia, non sarà a lungo mantenuto nel corso del suo sviluppo. Il prevalere, da un lato, dell'esigenza apologetica e, dall'altro lato, l'affermarsi della consuetudine di partire dal dogma, ben presto determineranno il ripiegare del discorso cristologico verso una prospettiva decisamente più orientata alla difesa del dogma che non alla proposta di approfondire la vicenda storico-salvifica di Cristo⁶¹. Infine, anche l'esposizione dei misteri della vita di Cristo sarà viziata dallo schema di fondo che domina il manuale di cristologia in questo momento iniziale del suo imporsi. Infatti, il ricorso al Simbolo apostolico, come riferimento per impostare la trattazione del tema cristologico, porterà ulteriormente ad una limitazione rispetto al riferimento alla *historia salutis*. Poiché, infatti, nel Simbolo, il passaggio dal *natus ex Maria Virgine* al *passus sub Pontio Pilato* è immediato, il tema dei misteri della vita di Cristo sarà ben presto ridotto e messo in ombra ed, eventualmente, richiamato solo come corollario negli *scholia pietatis*⁶².

A conclusione di questo primo momento, pertanto, non si può che affermare che *la vicenda del manuale è segnata fin dalla sua origine*. Rimane solo da verificare se, e in quale misura, i difetti ora accennati sopravvivano e si acuiscono nel corso della evoluzione di questo strumento nato e pensato per l'insegnamento della teologia cattolica nelle scuole di formazione e nei Seminari.

1.2.2. La tendenza del manuale verso il "sistema"

Prendendo di nuovo in considerazione quanto afferma Y. Congar nel suo saggio più volte citato⁶³, verso la metà del XVIII secolo la teologia manuali-

⁶⁰ L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 233.

⁶¹ Scrive a tal proposito L. Serenthà: «si arriva così a un circolo vizioso: l'esigenza apologetica di formare il predicatore-difensore della fede cattolica inclina a limitare il discorso teologico ai dogmi, in cui si precisa e si concretizza la modalità cattolica di accesso alla rivelazione; a sua volta, però, la consuetudine di partire dal dogma, dato il carattere frammentario e teoreticamente indifeso del dogma stesso, esaspera l'esigenza apologetica senza riuscire di fatto a soddisfarla. Dobbiamo allora aspettarci che il successivo cammino della teologia veda acuirsi l'istanza apologetica e insieme cerchi di consolidare il discorso dogmatico mediante strumenti artificiali, che surrogano quel naturale vigore creativo e auto difensivo, che veniva conferito alla teologia dalle ricerche positive e speculative ormai perse per strada» (*ibidem*).

⁶² Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 433.

⁶³ Cf. *ivi*, 433-434. A tal proposito, Y. Congar scrive: «Vers le milieu du XVIII^e siècle, la théologie subit, surtout en Allemagne, l'influence de la philosophie de Wolf. Cette influence est sensible au point de vue du contenu, et plus encore peut-être au point de vue de la méthode. Wolf accentue la tendance de ses

stica tende progressivamente a costituirsi in “sistema”. Tale “sistematicità” del discorso teologico si realizza a partire da due principi metodologici solitamente ben evidenziati nelle prefazioni dei manuali⁶⁴ dell’epoca:

- da un lato, l’istanza di organizzare i contenuti del trattato secondo la logica di un preciso filo conduttore, tale per cui tutte le argomentazioni sono concatenate l’una all’altra in modo evidente e chiaro;
- dall’altro lato, l’esigenza di proporre ciascuna di queste argomentazioni rispettando il criterio del “*more geometrico demonstrato*”⁶⁵, che tenderà sempre più ad essere posto alla base di un metodo ritenuto, per questo, scientifico.

Per quanto concerne il manuale di cristologia, tutto ciò non comporterà grandi mutamenti rispetto al momento precedente, ma determinerà, di fatto, una precisazione dell’impostazione fin qui vista. Infatti, se si considera il manuale proposto dal Congar come esempio paradigmatico di questa fase di evoluzione del trattato di cristologia, vale a dire il testo di P. M. Gazzaniga, *Theologia dogmatica in systema redacta*⁶⁶, si possono facilmente sottolineare almeno tre considerazioni che si legano a quanto fin qui visto.

a) Per quanto riguarda la collocazione del discorso cristologico è da notare che esso è ancora una volta trattato dopo lo studio del *de Deo Uno et Trino*, della creazione e del peccato dell’uomo⁶⁷. In questo modo, risulta evidente che, nonostante il filo conduttore dell’intera opera del Gazzaniga volesse essere la storia della salvezza, come da lui stesso dichiarato nel *Prooemium*⁶⁸, in realtà la successione degli argomenti continua a riproporre lo schema del Simbolo apostolico già visto.

b) Inoltre, l’esposizione del tema consta di quattro parti: le prime due riguardano la storia della salvezza da Adamo a Cristo, con lo scopo di eviden-

inspireurs, Spinoza, avec son *more geometrico*, Leibniz avec son *Systema Theologiae* (publié seulement en 1819), pour aboutir à ce qu’on appellera le *systema* ou la *methodus scientifica*: méthode de type géométrique caractérisée par la recherche d’un ordre déductif rattachant tous les éléments à un unique principe» (433).

⁶⁴ Cf. L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 233-234. Cf anche A. BELLANDI, *Fede cristiana come «stare e comprendere»*, 15-17.

⁶⁵ Si tratta del principio posto alla base del suo trattato sull’Etica da B. Spinoza nel 1677. Per questo principio e la sua applicazione cf. *sopra*, nota 56.

⁶⁶ Cf. P. M. GAZZANIGA, *Theologia dogmatica in systema redacta. Pars prior*, voll. 2, apud Thomam Bettinelli, Venetiis 1780. Accanto a quest’opera più volte ampliata e riedita dall’autore insieme all’agostiniano G. BERTIERI, va ricordata almeno un altro manuale di teologia dogmatica edito in quest’epoca, che al dato dogmatico accostano, già fin nel titolo, quello sistematico: M. DOBMEYER, *Theologia dogmatica, seu Systema theologiae dogmaticae*, T. P. SENESTREY (ed.), voll. 6, Typis Seidelianis, Sulzbach 1807-1819.

⁶⁷ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 287; L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 235.

⁶⁸ Cf. P. M. GAZZANIGA, *Theologia dogmatica in systema redacta*, XI-XII.

ziare come nella vicenda storica di Gesù giungano a compimento tutte le promesse veterotestamentarie⁶⁹; la terza parte riguarda invece il tema dell'incarnazione, con un chiaro approccio di tipo più dottrinale che storico-salvifico, evidenziato già a partire dal titolo *de catholica incarnationis doctrina*; infine, l'ultima parte, *de Christo mediatore*, è dedicata alla questione della mediazione salvifica di Cristo e quindi alla redenzione⁷⁰.

Da tutto questo, risulta ancora una volta evidente che l'impianto si lega solo apparentemente al filo conduttore della storia della salvezza, come i primi due momenti vorrebbero lasciare intendere; in realtà, la seconda parte sviluppa la prospettiva dell'incarnazione legandola intimamente alla riflessione sul mistero dell'unione ipostatica e, dunque, alle questioni più propriamente di carattere metafisico e ontologico⁷¹; la terza parte, invece, si sofferma soprattutto sul valore redentivo della morte di Cristo e, quindi, sulla dimensione *amartiocentrica* della mediazione salvifica di Cristo.

c) E per finire, la trattazione degli altri misteri della vita di Cristo (la predicazione, i miracoli e, in particolare, la resurrezione) che ci aspetteremmo fosse determinante per il tipo di approccio proposto dal Gazzaniga nel *Prooemium*, in realtà rimane ancora relegata al momento apologetico: è cioè indirizzata a provare in maniera definitiva l'esistenza e la verità della divina rivelazione e del suo compimento in Cristo⁷².

Da questo sguardo complessivo alla cristologia del momento "sistematico" si possono perciò trarre alcune conclusioni.

Senza dubbio, va sottolineata la sensibilità storica e storico-salvifica del nostro autore nel presentare il mistero di Cristo, e, in quanto opera paradigmatica, tale sensibilità va estesa anche agli altri tentativi di elaborare una cristologia secondo questa prospettiva sistematica⁷³. Tuttavia, come detto, se dalle questioni di principio si passa poi alla loro concreta attuazione, non si può fare a meno di notare la difficoltà concreta di abbandonare uno schema già ben

⁶⁹ Questi primi due capitoli hanno due titoli significativi: il primo che, come detto, riguarda l'ultima tappa della storia della salvezza porta come intestazione *De periodo IV: Christiana* (i tre periodi precedenti già trattati nella *Pars Isagogica*, vanno da Adamo ad Abramo; da Abramo a Mosè; e da Mosè fino a Gesù); il secondo a sua volta, intendendo riflettere sull'effettivo compimento della storia precedente in Cristo, si intitola: *De Jesu Nazareno Messia in lege promisso*.

⁷⁰ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 287.

⁷¹ Cf. *ibidem*.

⁷² Questo momento apologetico, nell'opera del Gazzaniga, si trova subito dopo il *Prooemium* stesso, e viene sviluppato in quella che l'autore chiama *Pars isagogica*. In essa vengono esposti e solidamente difesi i fondamenti della fede a partire dall'esistenza della rivelazione divina e del suo compimento in Cristo. Di fatto, è qui che il Gazzaniga colloca la trattazione della predicazione, dei miracoli e della risurrezione di Cristo (cf. *ivi*, 288 nota 26).

⁷³ Cf. L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 236.

consolidato quale quello dogmatico, per dare corso fino in fondo alla novità di questa istanza epistemologica.

Sempre in relazione al metodo teologico, poi, la conclusione ora vista ci porta a ritenere che gli sforzi fatti dal Gazzaniga nel rinnovare la presentazione del mistero di Cristo non siano sempre andati a buon fine. Infatti, i due richiami all'incarnazione e alla mediazione salvifica di Cristo, non hanno fatto altro che confermare l'impostazione di fondo dell'epoca precedente. I riferimenti alla Scrittura e alla Tradizione del momento positivo non sono ancora orientati ad illustrare un modo nuovo di presentare questi misteri, ma a fungere da prova ad una speculazione che prevalentemente, se non unicamente, si muoverà sul piano metafisico ed ontologico dell'essere di Cristo.

Infine la "sistematizzazione" dei contenuti ora vista chiederà uno sforzo ulteriore di elaborazione affinché, non il singolo trattato, ma l'intera dogmatica, giunga a possedere quell'unitarietà che è chiave del principio formale enunciato per questo momento⁷⁴. Tuttavia da quest'ultimo punto di vista, si dovrà attendere il momento successivo a questo, vale a dire il momento "enciclopedico" nel quale, «intensificando l'istanza storica e liberandola da quel residuo razionalismo che la condizionava»⁷⁵, sarà possibile giungere finalmente a costituire la vera e propria "enciclopedia del sapere teologico".

1.2.3. L'"enciclopedismo"

Come già abbiamo avuto modo di osservare nella conclusione del punto precedente, la ricerca di un ordine e di una sistematizzazione del dato teologico è alla base anche dell'ultimo momento della evoluzione del manuale prima della definitiva affermazione della svolta neotomista⁷⁶ e della strutturazione del trattato di teologia così come lo si è conosciuto fino al Vaticano II.

Sorto in piena epoca illuminista e testimone dell'ormai avvenuta disgregazione dell'unità del sapere medievale, l'"enciclopedismo"⁷⁷ intende superare l'*empasse* di questa frammentazione che colpisce in particolare la teologia, attraverso l'intensificazione e il rafforzamento di quel principio unitario che già era stato alla base del precedente momento sistematico⁷⁸. In questo modo,

⁷⁴ Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 433.

⁷⁵ L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 237.

⁷⁶ Sulla svolta neotomista oltre al successivo paragrafo cf. anche A. BELLANDI, *Fede cristiana come «stare e comprendere»*, 18-25.

⁷⁷ Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 434.

⁷⁸ Cf. L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 237. A tal riguardo, Y. Congar scrive: «La théologie du XVIII^e siècle est friande de traités méthodologiques. Les *Introductiones*, les *Apparatus*, les *De locis se*

ciò a cui si assiste nella manualistica di quest'epoca è, da un lato, il tentativo di estendere lo spirito sistematico oltre le tesi dogmatiche per giungere ad abbracciare tutti i settori della teologia; e, dall'altro lato, l'esigenza di ritrovare l'unità sia in rapporto ai contenuti materiali della teologia, sia in rapporto al suo principio formale, attraverso l'intensificazione dell'istanza storica già utilizzata nel periodo precedente e ora ulteriormente approfondita nelle sue conseguenze sulla riflessione teologica.

Naturalmente, tutto questo influenzerà anche il trattato di cristologia sia nella sua costituzione interna, sia nei suoi rapporti con la rimanente parte della teologia. Da questo punto di vista pertanto, seguendo ancora una volta l'indicazione di Y. Congar⁷⁹, possiamo cercare di evidenziare le peculiarità di questo momento teologico, dando uno sguardo all'opera paradigmatica di F. A. Staudenmaier, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie*⁸⁰, soprattutto per ciò che concerne la relativa trattazione cristologica.

Anzitutto, è necessario osservare che in essa la disposizione dei singoli temi non muta rispetto al passato. Il discorso cristologico è, di nuovo, collocato nella trattazione della redenzione: dopo aver parlato di Dio, della creazione e del peccato dell'uomo, lo Staudenmaier si propone di approfondire la realtà e il modo della redenzione e, conseguentemente, del Redentore⁸¹.

In questo quadro di fondo, si tratta poi di osservare che, a prescindere dalla tripla suddivisione del discorso sulla redenzione⁸², la riflessione cristo-

multiplient. La vieille idée de rassembler toutes les connaissances en un corpus où elles soient distribuées et ordonnées, réapparaît et anime le mouvement des encyclopédies. Vers la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, l'idée de réunir et d'organiser en un ensemble les diverses branches relevant de la théologie, prend corps dans un grand nombre d'"Encyclopédies" ou "Méthodologies". Ces deux mots répondent à la fois à l'ancien *De sacra doctrina*, au *De locis* et au besoin nouveau de distribuer systématiquement les différentes branches, parfois divisées et subdivisées à l'excès, de la théologie : par cette idée de distribution systématique et d'ordre déduit d'un seul principe, l'"encyclopédie" se rattache au "système"» (Y. CONGAR, *Théologie*, 434).

⁷⁹ Cf. *ibidem*.

⁸⁰ Cf. F. A. STAUDENMAIER, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie*, Kupferberg-Gerold, Mainz-Wien 1834. Su questo autore e sulla sua influenza nella riflessione teologica del XIX secolo si può utilmente vedere il saggio di P. HÜNERMANN, *Franz Anton Staudenmaier*, Styria, Graz 1975.

⁸¹ Cf. F. A. STAUDENMAIER, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 385. Per la trattazione di questo momento della cristologia manualistica si veda anche M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 288-289.

⁸² Per quanto concerne questa suddivisione, è lo stesso Staudenmaier che ne dà conto, osservando che le considerazioni sulla redenzione sono svolte secondo un ordine tripartito: il Redentore e la sua opera; l'accoglimento della redenzione nell'intimo dell'uomo (la grazia); e, infine, la continuazione della redenzione nella Chiesa. Cf. F. A. STAUDENMAIER, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 385; ed anche M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 288.

logica vera e propria è quella che viene illustrata nella prima parte di questa sezione.

Anche qui, però, non sembra si debbano segnalare novità rispetto all'impostazione classica già vista in precedenza. Il discorso su Cristo, infatti:

- in un primo capitolo, si sofferma sulla persona e sull'essere del Salvatore, concentrandosi sulla sua struttura teandrica⁸³;
- in un secondo capitolo, approfondisce il discorso relativo alla sua opera di salvezza mettendo in rilievo il suo compito di Redentore⁸⁴;
- infine, si conclude con una riflessione sulla vicenda storica di Gesù, modulata sui due "stati" della sua vita: l'*abbassamento*, esplicitamente distinto dalla incarnazione quale momento successivo della concreta vita terrena del Cristo; e l'*esaltazione*, che comprende gli eventi che vanno dalla sua discesa agli inferi alla risurrezione, fino al ritorno al Padre⁸⁵.

Come si può arguire dallo schema qui riprodotto, le considerazioni che si possono fare sullo svolgimento di questa riflessione cristologica sono sicuramente più di una.

Intanto, il quadro complessivo suggerisce l'idea che tutta l'esposizione dei temi sia condotta secondo una prospettiva divenuta ormai classica e nella quale poco peso viene dato al principio "enciclopedico" posto a fondamento di tutto il lavoro. Tuttavia, non va dimenticato lo sforzo iniziale dell'autore di collocare all'interno della complessiva opera di redenzione il discorso cristologico. Infatti, come accennato, la sezione su Cristo-Redentore, si colloca in continuità con quella sulla grazia e quindi sull'accoglienza della redenzione nell'intimo, e con quella sulla Chiesa che continua nel tempo l'evento della salvezza. In questo modo il tema della redenzione sembra divenire il principio unificatore di questa parte del trattato, anche se lo Staudenmaier non sembra abbandonare del tutto la dimensione *amartiocentrica* tipica dell'impostazione precedente.

Inoltre, se si guarda all'istanza storica già accennata, non si può che ribadire il fatto che, sia per ciò che concerne la collocazione della trattazione nella struttura complessiva dell'opera⁸⁶, sia per ciò che concerne lo svolgimento

⁸³ Si tratta del capitolo che si intitola: *Die Person Christi* (cf. F. A. STAUDENMAIER, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 387-390).

⁸⁴ Cf. *ivi*, 391-403; ed anche M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 288.

⁸⁵ Cf. F. A. STAUDENMAIER, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 403-406. A tal proposito, però, lo stesso M. Serenthà definisce questa decisione dello Staudenmaier, una scelta «senza una motivazione plausibile» (cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 288), in quanto essa non porta ad alcun beneficio sul piano della riflessione storico-cristologica.

⁸⁶ Non è mia intenzione eccedere in questo giudizio, tenendo anche conto delle osservazioni in questo senso positive compiute da L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 239-240. Tuttavia, egli stesso, al termine di questa analisi tiene a sottolineare che «una veloce scorsa del minuzioso indice dell'enciclopedia

stesso del tema cristologico, non sembra che essa abbia un grande rilievo. In particolare, relativamente al secondo punto, non si può fare a meno di notare che «all'interno del discorso cristologico il riferimento alla vicenda storica di Cristo non ha per sé importanza decisiva»⁸⁷ e il richiamo a questa dimensione non ha alcun peso sul piano sistematico.

Le considerazioni fin qui fatte non possono che condurre alla constatazione che l'accento posto nella presentazione del mistero di Cristo non si colloca tanto nella storia di Gesù di Nazareth, quanto piuttosto nella realtà della persona dell'uomo-Dio e dunque nella sua costituzione ontologica. Infatti, solo in quanto uomo-Dio, ossia solo a seguito dell'unione ipostatica, Gesù Cristo può compiere l'opera della redenzione, poiché l'efficacia di tale opera non è basata sugli eventi della storia di salvezza da lui compiuti, quanto sull'essere teandrico del Redentore⁸⁸.

Pertanto, a conclusione di questo percorso all'interno di quest'opera paradigmatica, non resta che affermare, da un lato, la complessità del procedimento teologico messa in campo da questo modello, e, dall'altro lato, gli esiti non sempre all'altezza del metodo stesso. Infatti la necessità, sul piano almeno formale, di presentare le singole tesi e i trattati entro una struttura unitaria e organica, contro la frammentazione delle epoche precedenti, non sempre ha trovato un'adeguata corrispondenza nell'elaborazione dei contenuti caratterizzati dall'essere più che altro il riassunto e la ripetizione di schemi precedenti⁸⁹.

Per tutte le osservazioni fin qui raccolte, sembra chiaro che la struttura del manuale di cristologia sia ormai definitivamente delineata. Infatti, al di là delle specifiche caratterizzazioni proprie di ciascun autore, gli esempi paradigmatici che abbiamo cercato di evidenziare ci consentono ora di poter volgere la nostra attenzione al momento della definitiva affermazione di questo strumento per lo studio della cristologia.

Di conseguenza, facendo riferimento a quanto già detto, e cercando di inserire tutte le osservazioni all'orizzonte teologico che si è venuto ad affermare tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo, avremo la possibilità non solo di illustrare la struttura del trattato di cristologia, ma anche di precisare quali sono gli intrinseci limiti che questo strumento porta con sé.

rivela che i grandi temi dogmatici non ricevono un vero ripensamento storico-cristologico, ma ripropongono spesso le solite tesi» (240).

⁸⁷ M. SERENTHÄ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 289.

⁸⁸ Cf. F. A. STAUDENMAIER, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 391.

⁸⁹ In merito a questa conclusione si può vedere il saggio di G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la Théologie*, Bloud & Gay, Paris 1926, 360-375 (in particolare 371).

2. Il manuale di cristologia nell'epoca della sua definitiva affermazione

Come detto, con la fine del XIX secolo, la teologia manualistica, e più specificamente il manuale di teologia assume la sua veste definitiva soprattutto in seguito alla svolta *neotomista* determinata dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII⁹⁰ e dagli interventi magisteriali successivi⁹¹. Questo per il nostro discorso significa, da un lato, richiamare gli elementi essenziali di questa svolta, e, dall'altro lato, soffermarci sulle conseguenze di questo processo evolutivo nel manuale di cristologia, sia per ciò che riguarda la struttura, sia per ciò che attiene gli intrinseci limiti di questa realtà.

2.1. Il quadro di riferimento storico

Non vi è dubbio che il tentativo posto in atto da Leone XIII di riportare in auge la filosofia tomista attraverso, non solo la pubblicazione dell'enciclica *Aeterni Patris*, ma anche la promozione di una nuova edizione della *Summa Theologiae* e degli studi intorno al pensiero di San Tommaso d'Aquino⁹², nasceva certamente da ragioni molteplici e diverse, e perseguiva a sua volta scopi differenziati⁹³.

Per quanto attiene più da vicino il nostro discorso, possiamo tuttavia constatare che questa svolta non modificò la struttura del trattato di teologia, già da tempo consolidatosi, quanto piuttosto favorì l'aggiunta dell'*auctoritas* del pensiero dell'Aquinate a quei *loci theologici* (o meglio a quelle "prove") ormai in uso nei manuali⁹⁴.

Si delinea insomma una teologia composita:

«da un lato si riscopre e si riattualizza l'antico vigore speculativo della scolastica, che il manuale dogmatico aveva un po' trascurato; dall'altro lato, però, non si

⁹⁰ Per quanto riguarda la bibliografia su questo documento del Magistero si può utilmente considerare lo studio di G. COLOMBO, *L'enciclica Aeterni Patris e la teologia*, in *Teologia* 8 (1983) 183-210.

⁹¹ Cf. A. KERKVOORDE - O. ROUSSEAU, *Le mouvement théologique dans le monde contemporain. Liturgie, dogme, philosophie, exégèse*, Beauchesne, Paris 1969, 174-176; A. BELLANDI, *Fede cristiana come «stare e comprendere»*, 18-20.

⁹² Cf. R. AUBERT, *Aspects divers du néothomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in G. ROSSINI (ed.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*. Atti del convegno tenuto a Bologna 27-29 dicembre 1960, Cinque Lune, Roma 1961, 133-248.

⁹³ Cf. G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 29-38; L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 241-242; G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, in L. PACOMIO (ed.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, 609-611.

⁹⁴ Cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1630-1631; J. WICKS, *Teologie. 2. Manualistica*, 1267.

coglie dell'antica scolastica l'aspetto più significativo, cioè lo spirito sintetico, creatore delle grandi visioni unitarie del dato della fede»⁹⁵.

Tutto questo evidentemente produce delle conseguenze che fin d'ora vanno segnalate, sebbene dovranno essere approfondite in corrispondenza dell'analisi del manuale di cristologia per i loro effetti sul piano della comprensione del mistero dell'incarnazione.

Intanto la prima considerazione che si deve fare è quella relativa all'acuirsi del carattere sostanzialmente polemico e difensivo dei trattati di teologia: in essi la sintesi è ancora cercata nel dato dogmatico e le aggressioni culturali del razionalismo e positivismo scientifico favoriranno sempre più la ricerca della sicurezza sul versante del Magistero⁹⁶.

Conseguentemente all'osservazione precedente, si deve poi notare il progressivo disinteresse del manuale per la storia e la storia della salvezza: senza dubbio il dato positivo è raccolto ed elencato nella tesi, ma la funzione di "prova" che esso viene ad assumere di fatto impedirà di cogliere il valore dell'elemento storico che è alla base della sua determinazione⁹⁷.

Infine, questa svolta del pensiero filosofico e teologico segnerà anche il definitivo imporsi di una speculazione orientata a sottolineare la dimensione ontologico-essenzialista del dato dogmatico, giungendo a formulare una riflessione che, seppure astratta e formale, sarà garanzia di sicurezza per quanti in essa si eserciteranno⁹⁸.

2.2. Caratteristiche fondamentali del manuale di cristologia

È dunque, nel quadro ora delineato, che la cristologia manualistica trova la sua collocazione storica ma, come detto, non certo la sua strutturazione che è precedente e già abbozzata nelle opere che abbiamo esaminato.

⁹⁵ L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 241.

⁹⁶ Cf. B. WELTE, *Sulla traccia dell'eterno*, Jaca Book, Milano 1976, 136-137; L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni*, 241-242.

⁹⁷ Mi permetto, per un approfondimento di questo punto, di rimandare a P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, 135-140.

⁹⁸ A tal proposito, B. Welte scrive: «Il ritorno alla tradizione scolastica, nel senso di coloro che lo realizzarono e anche nel senso della situazione del tempo, ha come carattere quello di andare ad abitare una fortezza difensiva dello spirito, di marciare in un ritiro sicuro per poter sopravvivere senza perdite, nel proprio compito e nella propria missione, ad un tempo che nel suo complesso era chiuso ad ogni comprensione di questo compito della chiesa e della sua missione ne era nemico. [...] Il bisogno di una simile sicurezza, nel mezzo di un tempo minaccioso, doveva far sembrare, la libera genialità del pensiero teologico problematica e pericolosa» (B. WELTE, *Sulla traccia dell'eterno*, 140).

Da quest'ultimo punto di vista, come è noto, il discorso risulterà suddiviso in due distinte sezioni più una appendice (variamente collocata nel trattato complessivo):

- la *crisologia* propriamente detta, cioè la discussione intorno alla *costituzione ontologica* di Cristo a partire dall'*unione ipostatica* (*De Verbo incarnato*);
- la *soteriologia*, che tratta le questioni inerenti l'opera di salvezza compiuta da Cristo (*De Christo redemptore*);
- la riflessione intorno alla questione circa il *fine dell'incarnazione*, cioè il problema della collocazione di Cristo nel piano eterno di Dio (*De praedestazione Christi*)⁹⁹.

2.2.1. *De Verbo incarnato*

Nel manuale, il momento iniziale e qualificante di tutta la riflessione sul mistero di Cristo è la trattazione della costituzione ontologica della sua persona in quanto uomo-Dio. Infatti, anche se la via normale per giungere alla crisologia è quella che segue la struttura del Simbolo¹⁰⁰ e quindi l'impostazione *amartiologica*¹⁰¹ (il Dio Uno e Trino, la creazione, il peccato dell'uomo e la necessità della redenzione), tuttavia la riflessione sulla redenzione si apre con la domanda circa l'identità del Redentore nella sua realtà umana e divina¹⁰².

Per rispondere a questa domanda, il punto di riferimento fondamentale di tutta l'esposizione è costituito dalla dottrina di Calcedonia e, in particolare, dal discorso sulla incarnazione. Essa, però, non viene letta a partire dall'insegnamento della Scrittura, ovvero seguendo la prospettiva storico-salvifica, ma viene considerata sotto il profilo ontologico e cioè come il momento che

⁹⁹ Per quanto concerne il manuale di crisologia, abbiamo già avuto modo di richiamare alcune opere significative che sono state più volte riedite e ampiamente utilizzate nell'insegnamento della teologia: cf. *sopra*, nota 7.

¹⁰⁰ Abbiamo già notato questa attenzione ad organizzare i contenuti del manuale prendendo come riferimento il Simbolo Apostolico, già a partire dal momento dell'affermazione del "metodo dogmatico". Il procedimento viene qui ripreso, anche in ragione della prospettiva pastorale che soggiace a tutta l'impostazione del manuale (cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1629).

¹⁰¹ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 289.

¹⁰² Da questo punto di vista, va anche richiamato il fatto che di Gesù Cristo, nel manuale, si è già parlato. Come abbiamo già avuto modo di osservare, infatti, alcune questioni circa la realtà storica di Gesù (il compimento delle profezie veterotestamentarie nella sua vita, la predicazione e i miracoli) e circa la sua resurrezione sono già affrontate nel manuale di apologetica. Tuttavia, esse, più che concorrere ad illustrare la realtà della crisologia, svolgono il ruolo di attestare la verità della rivelazione soprannaturale di Dio che si è definitivamente compiuta in Gesù di Nazareth (cf. J. WICKS, *Teologie. 2. Manualistica*, 1266; G. Pozzo, *La manualistica*, 315-317).

porta al costituirsi dell'uomo-Dio mediante l'assunzione della natura umana da parte del Verbo divino preesistente¹⁰³.

Di conseguenza, tale modo di procedere mette in evidenza sin dall'inizio che il centro di tutta l'esposizione è rappresentato dal tema dell'unione ipostatica.

La riflessione del manuale, in primo luogo, è organizzata attorno al momento positivo della giustificazione della verità di questo dogma. Di conseguenza, lo sforzo maggiore è quello relativo al reperimento delle fonti, tanto del Nuovo Testamento, quanto della Tradizione, che sono a sostegno del dogma dell'unione ipostatica e che quindi costituiscono i *dicta probantia* della dottrina espressa dal Concilio di Calcedonia.

A questo momento positivo, segue poi il vero e proprio momento speculativo, nel quale la riflessione è indirizzata soprattutto ad evidenziare la possibilità e il modo di tale unione. In esso, infatti, ciò che è messo in rilievo è l'approfondimento, sotto il profilo più propriamente ontologico e metafisico, della realtà di Cristo come vero Dio (*natura divina*) e vero uomo (*natura umana*), e l'unità dell'uomo-Dio attraverso il concetto di unione ipostatica variamente elaborato dai diversi autori, ma sostanzialmente derivato dalla tradizione aristotelico-tomista¹⁰⁴.

Infine, a completamento di questa riflessione vengono sviluppate le proprietà che convengono a Cristo in virtù dell'unione ipostatica: la santità, la scienza, l'impeccabilità, e infine la libertà. Anche qui, va naturalmente segnalato che l'interesse prevalente della trattazione è quello di approfondire il collegamento di queste realtà, più che al dato storico-salvifico della Scrittura, alla realtà dell'uomo-Dio nella sua costituzione ontologica¹⁰⁵.

Resta evidente che il quadro ora delineato non è immune da critiche: le considerazioni fin qui fatte, permettono di rilevare almeno tre problemi che condurranno alla decisione di mutare questo modo di affrontare la questione cristologica, e di trovare nuove modalità per ciò che concerne il suo insegnamento.

a) Una prima critica che si può muovere a questo impianto teologico è quella che riguarda il già citato problema della carenza della prospettiva storico-

¹⁰³ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 290.

¹⁰⁴ Cf. G. Pozzo, *La manualistica*, 323. Anche se, in seguito, ci soffermeremo meglio su questo aspetto, bisogna fin da subito precisare che i concetti di natura divina, natura umana e di unione ipostatica qui adoperati, rivelano la povertà dell'impianto teoretico di questa proposta speculativa. Infatti, essi vengono introdotti nella riflessione senza una adeguata giustificazione tanto del loro fondamento filosofico quanto del loro impiego, cosicché l'impressione che se ne ricava è quella di essere di fronte a delle affermazioni astratte e generiche prive di qualsiasi supporto sul piano più propriamente speculativo (cf. L. SERENTHÀ, *Gesù Cristo rivelatore del Padre*, Istituto di Teologia del Centro *Ut unum sint*, Roma 1977, 16-17).

¹⁰⁵ Cf. G. Pozzo, *La manualistica*, 323.

salvifica nella illustrazione del mistero di Cristo. In altri termini, quello che prevale nella cristologia del manuale è una prospettiva fortemente destoricizzata nella quale le singole affermazioni sulla persona di Gesù non sono tratte dal confronto con i dati della Scrittura ma, piuttosto, sono il frutto di un approfondimento speculativo che ha in tutt'altra sede il suo fondamento. Senza dubbio, i richiami alla Scrittura e alla vicenda storica di Cristo sono presenti, tuttavia essi sono soltanto sporadici e «fatti più che altro per dimostrare la verità in Lui di entrambe le sue dimensioni costitutive, quella umana e quella divina»¹⁰⁶.

b) Inoltre, se si guarda al modo con cui la riflessione cristologica è condotta, non si può fare a meno di rilevare che la struttura complessiva del trattato appare sostanzialmente organizzata attorno all'unico tema dell'unione ipostatica – così come esso era stato definito nel dogma calcedonese – che viene continuamente riproposto all'interno di ciascuna questione affrontata nel manuale. Come, infatti, ha giustamente fatto osservare L. Serenthà:

«in questo trattato non si parla propriamente di Gesù, ma, prendendo occasione da Gesù, si parla dell'unione ipostatica. Non è la realtà di Gesù a introdurre alla comprensione dell'unione ipostatica, ma è un concetto astratto e generico di unione ipostatica, come unità di due nature, quella umana e quella divina, in una persona divina, che guida dall'esterno la ricostruzione della realtà di Gesù»¹⁰⁷.

Prendendo spunto da questa decisiva osservazione, si deve perciò rilevare che il manuale di cristologia, costruito attorno a questo principio dell'unione ipostatica, non può che essere:

- astratto e, per taluni versi, generico, in virtù delle caratteristiche del principio che guida tutta la costruzione della riflessione qui proposta;
- orientato più ad una comprensione del mistero di Cristo di tipo ontologico ed essenzialistico che indirizzato a ricercare tale comprensione nella realtà storica di Gesù di Nazareth¹⁰⁸;
- e, infine, caratterizzato dall'idea di poter cogliere e ricostruire “dall'esterno” la realtà della cristologia mediante un principio guida che è sviluppato altrove rispetto alla riflessione cristologica stessa¹⁰⁹.

¹⁰⁶ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 290. Va precisato che quest'ultimo riferimento è relativo a quelli che abbiamo indicato come *dicta probantia* della Scrittura in relazione al dogma calcedonese.

¹⁰⁷ L. SERENTHÀ, *Gesù Cristo rivelatore del Padre*, 16.

¹⁰⁸ Detto in altri termini, cioè, non solo la prospettiva è fortemente destoricizzata come più sopra è stato osservato, ma in questo impianto complessivo della cristologia l'esigenza di fare riferimento alla storia e alla storia della salvezza nemmeno viene avvertita (su questo cf. anche M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 150).

¹⁰⁹ Cf. G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 27-28.

c) Un'ultima obiezione che si può fare rispetto a questa realtà del manuale di cristologia è quella che riguarda i singoli concetti di natura umana e divina, di unione ipostatica e di persona, in esso impiegati. Infatti, se si fa tesoro delle osservazioni precedenti, si può tranquillamente affermare che tali concetti sono, tutto sommato, dati per conosciuti o, al più, derivati dall'impiego della "filosofia" di san Tommaso, rimessa in auge dal neotomismo e applicata alla manualistica¹¹⁰. Di conseguenza, anche da quest'ultimo punto di vista, si deve segnalare un'ulteriore carenza del trattato di cristologia: infatti, se a lungo e con dovizia di particolari, in esso si ragiona dell'unione ipostatica come già più volte ribadito, non si può dire lo stesso dei presupposti che sono a fondamento di questa medesima unione.

In definitiva, non si può certo negare al *De verbo incarnato* la capacità di penetrare e sviluppare con sottigliezza alcuni aspetti del mistero di Cristo relativi al tema dell'incarnazione, tuttavia le osservazioni critiche che sono state formulate inducono non solo alla cautela per il modo con cui l'unione ipostatica è stata presentata, ma anche a ritenere di dover cercare una soluzione diversa per illustrare questa realtà, al fine di evitare tutte le aporie che sono state fin qui elencate.

2.2.2. *De Christo redemptore*

Come già abbiamo avuto modo di osservare, il trattato *De Christo redemptore* si muove nell'ottica del peccato dell'uomo e della sua redenzione ad opera di Cristo. In questo senso, possiamo subito affermare che la funzione di Cristo è letta in una prospettiva eminentemente *amartiocentrica*. Questa prima osservazione, tuttavia, non deve trarre in inganno circa lo svolgimento di questa riflessione. Infatti, tenendo conto che la risurrezione viene affrontata dal manuale nella sezione dedicata all'*Apologetica* «come prova della divinità del Salvatore, e quindi della verità della divina rivelazione»¹¹¹, l'unica dimensione del mistero pasquale che qui viene sviluppata è quella della morte in Croce di Cristo, come momento nel quale si attua la redenzione dell'umanità peccatrice.

Naturalmente tutto questo dovrebbe far presupporre che, in questo ambito della trattazione del mistero di Cristo, l'attenzione sia indirizzata alla vicenda

¹¹⁰ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 290. In merito all'impiego della "filosofia" di san Tommaso nella manualistica teologica ad opera del neotomismo, cf. anche G. COLOMBO, *La teologia manualistica*, 48-50.

¹¹¹ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 290.

storica di Gesù e quindi alla dimensione storico-salvifica dell'evento pasquale. In realtà, le cose non stanno esattamente in questo modo: il tema della morte redentrice di Cristo viene letto, non nella prospettiva che è presentata dalla Sacra Scrittura, quanto nell'ambito del progetto eterno di Dio, ossia all'interno di quell'ordine universale che Dio ha stabilito fin dal principio e che il peccato dell'uomo ha turbato. A partire da questo presupposto, si può allora sottolineare il fatto che le categorie teologiche che sono utilizzate per descrivere la redenzione tornano ad essere quelle classiche: da un lato, l'idea della "riparazione" dell'ordine turbato dall'uomo e, dall'altro lato, la necessità di una adeguata "soddisfazione" che solo l'uomo-Dio Gesù Cristo è in grado di realizzare¹¹².

Tuttavia, anche se il richiamo a sant'Anselmo e alle categorie della sua riflessione sulla salvezza operata da Cristo sembrano qui evidenti¹¹³, in realtà la prospettiva di fondo del manuale è alquanto differente. Nel *De Christo redemptore* «l'attenzione tende ad essere rivolta in maniera del tutto particolare alla costituzione ontologica del Verbo incarnato»¹¹⁴, ossia al fatto che il Redentore, proprio perché è allo stesso tempo uomo e Dio, può offrire una adeguata riparazione al Padre per i peccati dell'umanità. In questo modo, non è più la soteriologia, come in Anselmo, a guidare la riflessione sulla costituzione ontologica del Redentore, ma viceversa «è dalla conoscenza dell'identità ontologica di Cristo (la sua struttura teandrica, insegnata dal dogma di Calcedonia) che si può spiegare l'evento pasquale come realmente redentore»¹¹⁵.

Tutto questo, naturalmente, ha delle conseguenze di non poco conto sul piano della impostazione complessiva del *De Christo redemptore*, e tali conseguenze consentono di mettere in luce tutti i limiti che soggiacciono a questa impostazione.

In primo luogo, come già è stato richiamato all'inizio, il trattato sull'opera redentrice di Cristo evidenzia il progressivo oblio del riferimento ai misteri della vita di Gesù di Nazareth e, più in generale, alla dimensione storica e storico-salvifica della sua identità. In altri termini, l'unica attenzione che il manuale sembra avere è quella relativa alle categorie ontologiche del Verbo incarnato e non alla storia di Gesù¹¹⁶. La stessa Pasqua, con il suo valore sal-

¹¹² Cf. *ivi*, 291

¹¹³ Per quanto concerne la discussione sulla interpretazione della prospettiva soteriologica di sant'Anselmo d'Aosta, si può utilmente far riferimento al testo di R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*, LUP, Roma 2002. Sempre dello stesso autore si può anche consultare il saggio *Cristologia: temi emergenti*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. II, 64-69 (con ampia bibliografia nelle note e al termine del lavoro).

¹¹⁴ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 291.

¹¹⁵ G. POZZO, *La manualistica*, 324.

¹¹⁶ Cf. R. LACHENSCHMID, *Cristologia e soteriologia*, 91.

vifico e redentivo, è messa in secondo piano: essa non è più il culmine del progressivo dispiegarsi della salvezza nella storia degli uomini, ma acquista il suo significato a partire da una conoscenza previa e a-priori che è quella dell'uomo-Dio Gesù Cristo, il solo che può realizzare la redenzione che si attua nella Pasqua.

A ciò si aggiunge, poi, il carattere deduttivistico e argomentativo di tutta la riflessione soteriologica. Infatti, stabilita la necessità della Redenzione a causa del peccato dell'uomo e ribadita la struttura teandrica del Redentore, diventa questo il presupposto sufficiente per argomentare e dedurre la possibilità della Redenzione stessa¹¹⁷. In questo modo, però, la realtà della salvezza operata da Cristo non presenta più il carattere della libertà e della gratuità con la quale tale gesto viene compiuto¹¹⁸. La libertà e la gratuità certamente non sono escluse dalla logica del manuale, tuttavia la loro influenza è del tutto marginale rispetto al contesto entro il quale si sviluppa la riflessione del *De Christo redemptore*¹¹⁹.

Infine, tenendo anche conto delle osservazioni precedenti, è necessario sottolineare come il trattato sull'opera redentrice di Cristo sia in continuità con il *De Verbo incarnato*. Infatti, in entrambi i casi, ciò che prevale è l'attenzione all'*essere in sé e per sé* di Cristo, al di là di ogni connotazione di carattere storico – salvifico. Si torna insomma ad evidenziare il limite di questa impostazione teologica: l'ontologizzazione del mistero di Cristo e la sua deistoricizzazione, con le conseguenze che sappiamo sul piano della riflessione cristologica e del suo insegnamento.

Anche in questo caso pertanto, si può concludere questa serie di osservazioni, ribadendo l'idea della necessità del superamento di questa prospettiva. A tal proposito, non si può fare a meno di ricordare che «il dato dogmatico della fede è perfettamente salvaguardato dalla riflessione del manuale»¹²⁰. Tuttavia, l'intrinseca fragilità delle argomentazioni portate a sostegno di questo dato chiederà ben presto di superare l'impostazione apologetica e difensiva della fede propria del manuale, per lasciare lo spazio ad un più ampio riferimento alla figura storica e concreta di Gesù di Nazareth, come rivelazione assoluta e definitiva di Dio e della sua salvezza per l'umanità.

¹¹⁷ Per questo aspetto cf. in particolare G. MOIOLI, *Cristologia*, in L. PACOMIO (ed.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, 642-643; N. CIOLA, *Discorso su Dio e cristologia*, 244-247.

¹¹⁸ A tal riguardo è possibile rimandare alle osservazioni di M. BORDONI, *Cristologia: lettura sistematica*, 10-13; W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1986⁵, 286-288.

¹¹⁹ Per quanto riguarda la distanza tra questa prospettiva e la grande tradizione teologica medievale e, in particolare, Scolastica cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2000⁴, 340-343.

¹²⁰ G. POZZO, *La manualistica*, 324.

2.2.3. *De praedestinatione Christi*

Nel contesto complessivo dell'illustrazione del mistero di Cristo, nel manuale viene infine presa in esame anche la questione del perché sussiste l'unione ipostatica, ovvero la questione classica del fine della incarnazione (*Cur Deus homo?*).

Come già abbiamo osservato, la collocazione di questo trattato, può trovarsi o all'inizio del discorso cristologico, oppure dopo il *De Verbo incarnato*, o anche alla fine di tutta la riflessione. Solitamente, il suo sviluppo risulta essere più breve rispetto alle due precedenti sezioni.

Per quanto concerne il contenuto, ciò che è importante osservare è il fatto che la domanda che guida tutta la riflessione non è tanto quella che riguarda il motivo per cui esiste Gesù di Nazareth, quanto quella sul motivo per cui esiste un "uomo-Dio"¹²¹. A questa domanda vengono fornite le due soluzioni già proposte dalla teologia medievale:

- da un lato, la soluzione scotista, meno ribadita, secondo cui l'incarnazione, e quindi l'esistenza di un "uomo-Dio", è dovuta solo alla libera e gratuita iniziativa di Dio e non tanto al peccato dell'uomo;
- dall'altro lato, la soluzione più vicina al pensiero di Tommaso d'Aquino che, sulle orme di Anselmo, rispondeva al problema legando l'incarnazione alla redenzione, senza riproporre però la rigidità dello schema anselmiano, ma sottolineando la possibilità che, di per sé, Dio avrebbe potuto redimere l'uomo anche senza l'incarnazione¹²².

Al di là delle due diverse soluzioni, quello che qui ci interessa rilevare è la logica complessiva che soggiace all'impostazione di tale questione all'interno della riflessione manualistica.

Come si è già avuto modo di sottolineare, il punto centrale attorno al quale il tema della *praedestinatione Christi* viene costruito non è tanto quello che riguarda il perché dell'incarnazione di Gesù di Nazareth, quanto quello che concerne la necessità della incarnazione di "un uomo-Dio". Il limite di questa impostazione è evidente: non è la storia della salvezza ed il riferimento storico e concreto a Gesù ad indirizzare la riflessione all'interno della struttura complessiva del trattato, ma piuttosto la realtà astratta e a-storica dell'uomo-Dio.

¹²¹ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 291.

¹²² Cf. *ibidem*. A tal proposito, per una interpretazione più ampia e completa della logica della gratuità di Dio a prescindere dalla condizione dell'uomo, si veda anche la riflessione di B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*. 1. *Problematica e rilettura dottrinale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 371-390 (soprattutto 377-378). In generale, comunque, sulla vicenda della reinterpretazione di Anselmo nel XX secolo si veda anche il già citato lavoro di R. NARDIN, *Cristologia: temi emergenti*, 64-69.

Tutto ciò, però, non rimane senza conseguenze nemmeno per quanto concerne la questione dell'unione ipostatica che è al centro della discussione del *De Verbo incarnato*. Infatti, questo modo astratto di procedere fa sì che il successivo approfondimento del tema dell'incarnazione, e correlativamente dell'unione ipostatica, possa essere tranquillamente condotto nella linea di questo approccio, non suscitando alcun problema lo scarso riferimento alla storia della salvezza. Certamente, come già abbiamo visto, questa non è l'unica ragione di tale orientamento di fondo della riflessione cristologica, tuttavia – soprattutto nella situazione contingente in cui il *De praedestinatione Christi* precede il *De Verbo incarnato* – essa consente di evidenziare come la logica complessiva del trattato sia continuamente ribadita e accuratamente mantenuta e osservata.

Infine, è da precisare il fatto che questa carenza sul piano storico – salvifico e, conseguentemente, questo riferimento astratto alla struttura ontologica-teandrica di Cristo, piuttosto che al concreto Gesù di Nazareth, permane in entrambe le linee di sviluppo che abbiamo considerato: sia in quella scotista che in quella tomista.

Infatti, la soluzione scotista, pur affermando la priorità di Cristo nel piano di Dio, anche a prescindere dal peccato dell'uomo, sviluppa questa riflessione in una prospettiva che di fatto non fa alcun riferimento alla storia della salvezza, in quanto il contesto ipotetico entro cui essa si sviluppa non lascia alcuno spazio alla concretezza dei fatti che sono narrati dalla Scrittura¹²³.

A sua volta, la soluzione che fa riferimento alla prospettiva tomista sembra apparentemente distaccarsi da questa logica, richiamandosi più volte al peccato dell'uomo per illustrare il posto di Cristo nel piano salvifico ed eterno di Dio. Tuttavia, anche qui la tendenza ad una impostazione destoricizzante tendenzialmente si impone: difatti l'unica prospettiva tratta dall'insegnamento della Scrittura viene relativizzata dall'ipotesi della possibilità della redenzione da parte di Dio anche senza l'evento della incarnazione, in virtù della sua libera e onnipotente iniziativa¹²⁴.

A conclusione di questa analisi del *De praedestinatione Christi*, perciò, non si può fare a meno di constatare i difetti fin qui rilevati negli altri due trattati che sono stati presi in esame.

¹²³ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 291. Per la bibliografia in merito alla cristologia di Anselmo d'Aosta e alla prospettiva del suo impiego nel manuale si veda quanto già riportato in precedenza alla nota 113; ed anche M. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 340; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 268-269 nota 28.

¹²⁴ Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 341-343; ed anche M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 274-276.

È fuori di dubbio che la prospettiva di fondo che caratterizza questo ambito della manualistica cristologica sia sostanzialmente in continuità con la logica che sottende a tutto il trattato di cristologia. La carenza dal punto di vista della storia della salvezza e la tendenza a sviluppare le argomentazioni teologiche a partire da un modo di pensare astratto, statico e, soprattutto in riferimento a Gesù Cristo, ontologico e teandrico, di fatto mettono in evidenza: da un lato, l'impostazione unitaria di tutto il trattato, e, dall'altro lato, l'impossibilità di introdurre elementi di novità tali da rendere possibile un suo miglioramento. Di conseguenza, il *De praedestinatione Christi* sarà accomunato dal medesimo destino degli altri due trattati: il rinnovamento attraverso il suo decisivo superamento.

3. Conclusione: i difetti di fondo del manuale di cristologia

A conclusione di questo percorso, possiamo trarre un primo bilancio degli esiti cui siamo giunti. Lo scopo di questa saggio è stato, soprattutto, quello di illustrare i tratti caratteristici del manuale di cristologia, non solo nella sua forma definitiva che si è venuta a determinare tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo, ma anche nella sua evoluzione entro le tre coordinate del modello dogmatico, della tendenza a costituirsi in sistema e, infine, dell'istanza enciclopedica. Accanto a ciò, il cammino fin qui svolto ha consentito anche di evidenziare il *deficit di fondo* che è proprio di questo modello teologico e che può essere identificato nei tre limiti più volte ribaditi, prendendo in esame ciascuna parte del trattato su Cristo:

- la tendenza a sottovalutare o a ignorare la dimensione storica e storico-salvifica nel trattare le questioni riguardanti l'identità di Gesù Cristo e la sua opera salvifica;
- l'attenzione a sottolineare soprattutto la dimensione ontologica del Verbo incarnato non solo per ciò che concerne la cristologia vera e propria (il *De Verbo incarnato*), ma anche per ciò che concerne la soteriologia (il *De Christo redemptore*) e la questione del fine della incarnazione (il *De praedestinatione Christi*);
- e infine, la tendenza della cristologia ad organizzarsi in maniera deduttivistica e argomentativa con una forte propensione alla formalizzazione degli asserti che, direttamente o indirettamente, riguardano il dato di fede cristologico¹²⁵.

¹²⁵ Cf. N. CIOLA, *Discorso su Dio e cristologia*, 244.

Per quanto riguarda il primo punto, già in sede di analisi si è a lungo discusso sul significato e le conseguenze di questo limite intrinseco alla trattazione cristologica del manuale. In questo contesto, però, vanno richiamate e sottolineate almeno due osservazioni conclusive.

a) In primo luogo è evidente l'estraneità che sussiste tra la riflessione cristologica e la storia della salvezza, con specifico riferimento alla vicenda storica di Gesù Cristo così come essa è delineata nei testi della Scrittura. In altri termini, nel manuale non viene sufficientemente valorizzato l'aspetto storico-salvifico della persona di Cristo e della sua redenzione, poiché l'attenzione è rivolta soprattutto ad evidenziare l'approfondimento teologico-speculativo delle affermazioni della Scrittura, ovvero ad utilizzare quest'ultima solo come "luogo" dei *dicta probantia* di una riflessione che ha le sue radici altrove¹²⁶. In questo modo, il risultato a cui si giunge, è quello di perdere il contatto diretto con il testo biblico e quindi di porre al centro di tutto il discorso cristologico del manuale, non tanto la figura di Gesù di Nazareth, quanto quella di un uomo-Dio che, solo estrinsecamente, si ricollega con l'evento storico narrato nella Scrittura.

Inoltre, sempre considerando la carenza della prospettiva storico-salvifica del manuale di cristologia, si deve anche richiamare l'attenzione sul fatto che, questo modo di procedere, pur non vanificando la realtà concreta dell'opera salvifica di Cristo e, in particolare, il mistero pasquale, tuttavia ne relativizza il senso. Infatti, la comprensione di questa realtà non poggia tanto sull'evento pasquale «come culmine della vicenda storica di Cristo a rivelare definitivamente chi è il Dio fatto uomo, Colui che opera efficacemente la salvezza dell'umanità»¹²⁷; bensì è la riflessione a-storica sulla struttura teandrica del Salvatore a chiarire la possibilità della soddisfazione della giustizia divina, come presupposto della morte in croce di Cristo. Di conseguenza, se da un lato, risulta chiaro che la redenzione riguarda più la costituzione ontologica del Verbo incarnato che la storia concreta di Gesù, dall'altro lato, non fa più alcun problema che la trattazione del Gesù storico diventi appannaggio del *trattato di Apologetica*¹²⁸.

b) Accanto a queste osservazioni, non va dimenticata la propensione del manuale di cristologia ad indirizzare la propria attenzione soprattutto alla costituzione ontologica del Verbo incarnato. Come infatti si è già più volte no-

¹²⁶ Cf. B. WELTE, *Sulla traccia dell'eterno*, 46.

¹²⁷ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 291.

¹²⁸ In questo contesto, però, l'unica preoccupazione sarà quella di difendere l'esistenza storica di Cristo da tutte le letture riduttrici o negatrici della stessa dovute per la maggior parte all'approccio illuministico della Scrittura in vista dell'unico scopo di salvaguardare la verità della divina rivelazione (cf. J. WICKS, *Teologie. 2. Manualistica*, 1266):

tato, la trattazione cristologica del manuale ha posto continuamente il suo accento sulla costituzione ontologica del Verbo incarnato, ovvero sul problema di come sia possibile la conciliazione, in Cristo, di una vera natura umana e di una vera natura divina, a partire da quanto è insegnato nel Concilio di Calcedonia.

Questa considerazione, però, ha permesso di evidenziare degli ulteriori limiti che sono intrinseci alla cristologia manualistica in quanto tale, e che devono essere qui segnalati anche in vista del superamento di questa impostazione teologica.

In primo luogo, infatti, è necessario rilevare che l'assunzione di questo paradigma di pensiero è la causa di quella perdita di interesse verso la vicenda concreta e storica di Gesù di Nazareth. Infatti, non è la realtà di Gesù a introdurre la comprensione dell'unione ipostatica, ma, viceversa, è il concetto astratto e generico di unione ipostatica che guida dall'esterno la ricostruzione della identità di Cristo e dell'opera salvifica da lui compiuta¹²⁹.

Tutto ciò, però, determina un secondo limite per ciò che concerne la trattazione cristologica: infatti, se si pone attenzione al modo con cui il discorso, non solo cristologico ma anche soteriologico, viene condotto, non si può fare a meno di notare l'incidenza che in essi ha la prospettiva ontologica. In altri termini, si tratta di sottolineare come tutta la riflessione intorno al mistero di Cristo, nelle sue diverse articolazioni, trovi la sua collocazione non tanto all'interno della storia della salvezza che culmina nell'evento dell'incarnazione e della concreta esistenza storica di Cristo, quanto nella prospettiva della costituzione ontologica del Verbo incarnato. Di conseguenza, il discorso cristologico, appare statico e, in definitiva, lontano dal contesto esistenziale dei credenti, in quanto la visione "sostanzialistica" della realtà di Cristo ha più a che fare con un'idea generica di uomo-Dio, che non con la realtà unica e singolare di Gesù di Nazareth Cristo e Signore.

Infine, all'interno di questa sintesi conclusiva sui limiti di fondo della cristologia manualistica, non si può fare a meno di segnalare che «la mancata elaborazione dei rapporti tra cristologia e soteriologia conduce ad una immagine deduttivistica e argomentativa della cristologia stessa»¹³⁰. Tutto ciò, porta a ribadire il carattere formale di tutta la riflessione sul mistero di Cristo, ben lontano dallo scopo del manuale, di essere uno strumento efficace per la formazione dei futuri ministri impegnati nell'ambito della concreta azione pastorale¹³¹.

¹²⁹ Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 290.

¹³⁰ N. CIOLA, *Discorso su Dio e cristologia*, 244.

¹³¹ Cf. Y. CONGAR, *Théologie*, 432.

Dalle osservazioni fin qui condotte, pertanto, si può derivare una duplice considerazione. Da un lato, infatti, deve essere ribadita l'importanza e la validità di questo strumento per l'insegnamento della cristologia nell'epoca e per le modalità con cui esso si è imposto. Dall'altro lato, però, va anche sottolineata la necessità del suo superamento così come è avvenuto a seguito del mutamento imposto al metodo teologico da parte del Concilio Vaticano II¹³². Ed è proprio in questo duplice contesto, la trasmissione del sapere della fede e la fedeltà all'insegnamento del Magistero conciliare, che è stato necessario, e tutt'ora lo è, il trovare vie nuove per non tornare a pensare la cristologia solo come una discussione di fatto "intra-cristologica". Tutto questo, però, sarà possibile solo se la cristologia non sarà intesa come un fatto isolato e chiuso in sé stesso, quanto come una realtà che ha la sua comprensione ultima e, per questo, la sua origine all'interno dell'agire e, prima ancora, dell'essere del Dio trinitario¹³³.

Pierluigi Sguazzardo
psguazzardo@gmail.com
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

Summary

The purpose of this essay is to illustrate the discussion of the mystery of Christ in theology manuals in order to arrive at a new way of thinking about the theme of incarnation. Doing this requires us first to look at the great importance of this theology, and then to understand not only the structure of Christology manuals, but also the fundamental weakness in that structure which eventually led to the abandonment of the centrality of incarnation for a new methodological approach.

¹³² Cf. P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, 84-89.

¹³³ Su questo si veda, in particolare, il saggio di G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007, 198-202.

NOTE

**THREE TASKS FOR THEOLOGIANs
REGARDING AFRICA**
A COMMENT ON THE POST-SYNODAL LETTER
AFRICAe MUNUS*

*Achim Buckenmaier***

Introduction

One of the most interesting terms of the Post-synodal Apostolic Exhortation *Africae munus* of Pope Benedict XVI can be found in the title itself: *Africae munus* - Africa's commitment. The exhortation does not aim primarily to be a compilation of the duties of the Church in Africa regarding the enormous problems of the continent, but – according to the motto of the Synod of 2009 *You are the salt of the earth, You are the light of the word* – it offers a profound description of the “treasure” which already exists. God has already acted in and with his people. In interpreting the letter's title in this way during a meeting with catechists in Tanzania in December 2011, I found that this fact provoked astonishment and assent.

The Pope's view goes back not only to the centuries of evangelization in the 19th and 20th century, but in a true salvation-historical view he starts with Israel and its early experiences, passing on to the era of the early Church. Here we find some of the greatest theologians of Christianity, such as Clement of Alexandria, Tertullian, Cyprian of Carthage, Cyril of Alexandria, Augustine and others. For Benedict XVI all this is a reason for gratitude and hope.

Africa is not seen solely as an object of worry, sorrow and lamentation or an insatiable target of the world's aid, but as bearing a commitment for the whole Church. In various attempts Benedict XVI describes this commitment for the universal Church and the African continent. Reconciliation, justice and peace, found and learned in the midst of Christian communities are a precious commitment to the African societies. The sure sense for the values

* For Fr. Didas Kasusura, St. Nicholas Parish Mikese, Tanzania.

** Professor of *Dogmatic Theology*, Director of the Chair for the Theology of the People of God in the Pontifical Pastoral Institute “Redemptor Hominis” of the Pontifical Lateran University.

of family, the respect for the elderly, the experience with inculturation, the generous dedication of catechists to their communities and the important role of small Christian communities for evangelization demonstrate Africa's commitment to the Body of Christ. African Christians do not only need help but they have to fulfil a commitment. In their local Churches they have to give their unique contribution to the universal Church. In his Christmas address of 1990 to the Roman Curia, Pope John Paul II expressed this relationship in terms which have already become classical: «Through this unity the universal Church can find itself enriched by the treasures of the local Churches, and the local Churches praise themselves, because of their belonging to the universal Church»¹.

Theology is not a luxury which the Church affords beyond her main task and her "real life", quasi an intellectual Glass Bead Game or an ideological justification of Christian faith and the existence of the Church. Theology is the necessary reflection of all that happens and happened in the world, which brings the events, the changes, failures and inventions in relationship with the People of God. This bringing-into-relationship transforms simple events into "signs of the time" as it has been said by Vatican II (cf. *Gaudium et spes*, art. 4). Theologians must set occurrences in the Church as well as secular events alongside the experiences described in the Scriptures. They must ask how God speaks today and what he says to the Church and a concrete community of today.

Therefore it is not astonishing that Pope Benedict XVI, who in his pontificate shares and promotes the important role of theology, gives in a document like *Africae munus* decisive hints for theologians in order to involve theologians in Africa's great commitment. It is evident too, that for Benedict XVI the participation of theologians does not confine itself to theoretical work, to writing books and theses, to discussions of theological questions. The fundamental participation of each theologian is to share the life, the needs, the questions and the commitment of the Church as a whole and of the local Church and the community where he lives. Nevertheless his particular task is to actualize the enormous treasure of experiences of the People of God. As long as the history of the People of God will last in our time this task will never end, will always be new, and will create theology as a real intellectual and existential adventure, creating its beauty and attractiveness.

Studying the letter *Africae munus* one can distinguish three special duties given by the Pope to theologians and students of theology, i.e. to the theologians of tomorrow.

¹ JOHN PAUL II, *Christmas address of 1990 to the Roman Curia*, in *AAS* 83 (1991) 745-746 (my translation).

I. A transfer of theology into pastoral care

In the introductory chapter of the letter Benedict XVI gives a short description of the work which has to be done in a more general manner. First he remembers «the quality of the speeches given by the Synod Fathers and the others who spoke at the sessions» (no. 4) and «their realistic and far-sighted contributions» (no. 4). Quoting his address to the Roman Curia of December 21, 2009, Benedict XVI points out that these contributions, together with the *Lineamenta* and the *Instrumentum laboris* call for «transforming theology into pastoral care, namely into a very concrete pastoral ministry in which the great perspectives found in Sacred Scripture and Tradition find application in the activity of bishops and priests in specific times and places» (no. 10).

Obviously the Pope speaks here about the challenge which influenced his post-synodal letter. But beyond this definition of his own commitment as bishop of Rome who exercises the episcopal *munus docendi* for the universal Church, we find here a positioning of theology, which in its beginning emerged from the *kerygma* and has its aim in the *kerygma*, which is able to reach both the faithful and those people who are searching outside of the Church, and to announce the whole Gospel in a modern and understandable language.

If one looks at the situation of academic theology, often divided into many different sections separated from one another, with results which are more likely to obscure the wider context of theology than to reveal it, this definition seems to be anything else than a matter of course.

The aim of transforming theology into pastoral care does not mean its reduction to practicability. Quite the contrary, it leads to the original sources of theology, as Benedict XVI expresses, to Sacred Scripture and Tradition.

If theologians, catechists, priests and bishops do not want to drown in daily questions or in the enormous needs of the continent, they have to allow their work to be inspired by the great visions of the books of Israel and the early Church, of the experience and the wisdom of the Jews, of Jesus and his apostles. In no. 150 of *Africae munus* Benedict XVI quotes the famous saying of St. Jerome: «For ignorance of the Scriptures is ignorance of Christ»². St. Jerome is not speaking only about the New Testament, but about the “Scriptures”, which means the whole Bible. In the formation of the canon, for the Christian communities several writings, such as the Gospels and the letters of St. Paul, became the definitive commentary on the Hebrew Bible, which was

² ST. JEROME, *Commentary on Isaiah, Prol.*: PL 24,17. Cf. BENEDICT XV, Encyclical Letter *Spiritus Paraclitus*, in *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla sacra Scrittura*, EDB, Bologna 1993 (= *EB*), 475-480; PIUS XII, Encyclical Letter *Divino Afflante Spiritu*: *EB*, 544.

already understood as the “Scriptures” of the Jewish People (cf. *Lk* 24:37), and constituted in this way the Holy Scripture of which St. Jerome speaks. Awareness of the long path of the Jewish people is an absolutely necessary condition for an understanding of Christ and is a criterion for being Christian.

With this fundamental understanding of theology, Benedict XVI offers an accurate guidepost for all who are studying or teaching practical pastoral theology. Anyone who wants to work in the wide field of social communication, with modern instruments such as internet, radio, television, movies, print media, etc. – a task whose importance the Pope underlines in different passages of the document – must stand firmly on the ground of the faith and must have a thorough knowledge of it.

Since its origins Christian theology has always highlighted the intellectual dimension of being a Christian, of being a member of the faithful according to biblical understanding. This understanding distinguished biblical faith from all forms of superstition, cult, mystery religion or (old and modern) sects. *Fides et ratio* is the biblical program for a holistic, human approach to God. Awareness of the questions of our contemporaries and of the ample visions found in the long history of the People of God is decisive for arriving at adequate answers and the transmission of a useful message through modern instruments of communication. For theologians this creates the real adventure of theology which is worth living for. In the vision of *Africae munus*, transforming theology into a lively instrument of the People of God is an urgent task for each student of theology and each theologian, even if he is working as an expert and on a high level of research.

2. *The urgent task of a prudent inculturation*

One of the most important areas in the work of reconciliation, justice and peace in Africa, mentioned by *Africae munus*, is the dialogue of Catholics with non-catholic Christians and with the followers of traditional African religions. For the reader of the letter it is obvious that in the background of numbers 92 and 93 we find reference to the challenge offered by traditional religions and rites that are still attractive to many people in Africa, and by the unabated, even increasing practices of witchcraft.

The Church cannot be content with a «dual affiliation – to Christianity and to the traditional African religions» (no. 93), i.e. with a silent, hidden practice of old rites and witchcraft, in so far as its «magical elements [...] cause division and ruin for families and societies» (no. 92). It is interesting that in the short chapter about the dialogue with traditional African religions the key

terms are “accurate knowledge”, “identification” (identity, identifying), “to discover” and “to clarify” as well as “real divergence”, “vital distinction” and “profound study”.

No. 92 of *Africae munus* ends therefore with a clear request to theologians: «It would help to manifest the treasures of the Church’s sacramental life and spirituality in all their depth and to pass them on more effectively in catechesis, if the Church were to carry out a theological study of those elements of the traditional African cultures in conformity with Christ’s teaching» (no. 92). However, the purpose is not, of course, to condemn traditional practices, but to study them intensively and without illusion. In this letter to the African bishops (nn. 100-107) Benedict XVI cautions his confreres against the illusion that «human efforts alone can bring the kingdom of eternal happiness to earth» (no. 102). The Pope’s letter explains that one part of this illusion consists in a tendency «to absolutize African culture» (no. 102), as if a single human culture as such can bring redemption. The attentive search of all the traces of truth in the world and in the religions and the grateful recognition of the various treasures of mankind are not the same as an uncritical adaptation of religious and cultural practices.

If today one looks back, one realizes that the encounter with Christian culture in the modern era has been seen as urging a condemnation and an overcoming of African culture. Evangelization and the imperialism of European culture have become indistinguishably allied with each another, despite of the witness of many missionaries who have worked in Africa with respect and affection for Africa and its people.

Africa’s liberation following World War II must lead also to its liberation from the assumed European culture of Christianity. African theologians of the first generation, who were still trained in Europe, were the vanguard who approached African traditions in an often uncritical and naive way. This period should now come to an end. Today one notices more clearly that the missionary activity of the 19th century and the sustaining shape of western Christianity that characterized it lacked awareness of Christianity’s deep roots, which as we have seen are perhaps closer to Africa and African culture, i.e., in the awareness of its roots in ancient Israel and its tradition.

The rich tradition of the pilgrim People of God offers long-term experiences of generations living in close contact with the world’s religions. The fundamental events constituting biblical faith are found in the exodus first out of the religions of Mesopotamia (attributed to Abraham) and later out of the highly developed religious slave society of Egypt (experienced by the group around Moses). It is no accident that these two events have become fundamental experiences and traditions for all generations. The exodus of Moses

and his people would have been in vain – the *Pessah haggadah* accentuates this condition every year anew during the Passover *Seder* – if the participants of today's *Pessach* meal do not understand themselves as having moved out of Egypt. God's election of a people that lived in a different manner must be recognized anew today: «*In each generation, one must see himself as if he left Egypt*».

Of course there is a great religious tradition witnessing to positive encounters with other cultures and peoples. Normally they are represented under the motif of pilgrimages. Nations bring their riches to mount Zion (cf. *Mic* 4; *Is* 2; 60; 66; *Ps* 68 and others). But the perspective here is mostly eschatological. It expects that these peoples acknowledge the primacy of Israel and respect its Torah. Even in the New Testament we find this motif present in Matthew's narrative of the three Magi (cf. *Mt* 2). But the historical experience saw Israel in its different epochs engaged in an existential conflict with the neighbouring cultures. These experiences left significant marks in the Bible. The books of Ezra and Nehemiah reflect the initial conflict with Hellenism to which Israel responded partially in a positive and creative way with wisdom theology. Where Hellenism behaved as an intolerant ideology, it met with a decisive Jewish opposition, which in the 2nd century B.C. cost the lives of thousands of Jewish victims. Even if the theological vision of these books seems inappropriate within the context of a peaceful intercultural debate, they nonetheless communicate a perennial message, because their concern is the existence and the growth of the chosen People of God, a concern which theologians, involved in a true process of Christian inculturation, must also share. In the actions of the reformers Ezra and Nehemiah, the distinction between faith in the God of Israel and the traditional religions of neighbouring peoples was experienced even at the level of daily life, as seen in the question of marriages with pagan wives (cf. *Ezr* 9 and 10; *Neh* 13). The consequences of this conflict were not only felt at the level of theoretical distinctions, but touched the lives of average Jews, the priests and leaders who were obliged to dismiss their pagan spouses.

For the question of inculturation it is of great interest that the theological distinction finds its concrete consequence in the ethical dimension of normal people. Inculturation is more than the adaptation of traditional rites or concepts. It is a creative process and a real dialogue which is always aware of the rich treasure of the experiences of ancient Israel and the Church. It is creative because in such an encounter with a traditional religion as well as with a new culture there has never been a clear identification of the elements which might contribute to a deeper evangelization, i. e., to a deeper understanding and practice of life lived according to the Torah and the Gospel. In the Post-

synodal Exhortation *Verbum Domini*, Benedict XVI saw in inculturation a reflection of the incarnation of the *Logos*. It enables every culture, «transformed and regenerated by the Gospel, [to] bring forth from its own living tradition original expressions of Christian life, celebration and thought, serving as a leaven within the local culture, enhancing the *semina Verbi* and all those positive elements present within that culture, thus opening it to the values of the Gospel» (no. 114). In the third task given by the Pope to theologians we will see in a more concrete manner what this means.

3. Search for a deeper understanding of the Trinitarian mystery

It is well known today that in the first steps of Christianity toward new cultures the Church Fathers searched for new, secular words in order to express a new reality and a new experience to which they did not want to apply religious or cultic terms. These words seemed to be able to express the new understandings arrived at by the early Church in its encounter with various cultures.

Overcoming the temptation to understand God Father, Son and Holy Spirit in a Platonist manner, these theologians, with the Cappadocians leading the way, developed a new understanding using the secular Greek word *prosopon* (mask). As a consequence of theological reflection, the conventional meaning of the word underwent change in order to arrive at what we today call “person”. This technical term was helpful to respond to a totally new problem with an answer which did not previously exist. Neither Greeks, nor any of the tribal peoples occupying northern Europe had ever thought in such a way. The relationship between God the Father and God the Son offered pagan societies an ostensibly appropriate model based upon obedience and subordination. This so-called subordinationism not only offered an easy and comprehensible concept for the evangelization of the new peoples in the west and north of Europe, but was also a convincing way to express the doctrine of the triune God. For a long time in late antiquity the majority of the Church inclined toward this easily understandable and plausible variation of Christianity.

Following a long and painful path, the Church eventually rejected this alternative and in this way the orthodox concept of Trinity with the equal dignity of all the three different divine “persons” was able to promote a totally new understanding of the individual person. So the defence of the right interpretation of the Scripture along with a clearer development of it inaugurated a long period of understanding what a person is, what an individual is, what the common dignity of different persons is and what real communion between

them means. Instead of sanctioning traditional anthropology and society, the full Christian creed purified and changed the pagan societies, implanting in them a new, human culture.

We can say that the Apostolic Exhortation points out the need for a profound study and a prudent discernment which replaces a religious science based only on describing religious practices and an uncritical embrace of the same. Such study and discernment requires a wide and at the same time detailed acquaintance with the Bible, with Judaism and with the Church's history. Here one opens a large and still uncultivated area for theological studies focused on religions and inculturation. Bearing in mind the creative courage of the early theologians, one might be a little bit critical of easily accessible concepts such as a Christology based on the concept of the proto-ancestor Christ, which will perhaps create more problems (for example justifying tribalism) than it resolves.

With the request to deepen the understanding of Trinitarian theology, Benedict XVI does not choose a marginal area of theology. Even at first glance it is comprehensible. Trinitarian theology and the understanding of the Church as communion depend upon each other. But the example of the history of the word *prosopon/persona* may also reveal a second dimension. The new word coined not only a new theology, but developed a considerable influence on the modern concept of man and society. Trinitarian theology indicated relationality as an appropriate aspect of human beings. It enables us to think of both equality and diversity in human beings and their societies, and to understand individuality as a concretization of being and its universality and not as division of unity.

One can expect that the difficulties of an insufficient idea of marriage or celibacy, with which African catechists, priests and bishops often struggle, will find adequate answers by comprehending what a person is and what relationality means. The urgent questions of marriage and celibacy will not be solved by endlessly repeated moral warnings or by parroting the view that monogamy and celibacy are culturally impossible in Africa or that they damage the identity of African Christians and clergy. The situation is similar in terms of the concept of Church hierarchy which is easily misunderstood and lived according to the models of traditional societies with their "top and bottom". These problems can be resolved if African bishops, priests and lay people will have the courage to live in the relationality of communities which is unfamiliar and new in every culture. Theology can help to identify the best traditions in a given culture and to purify that which needs to be transformed or improved. However, we cannot expect success in this quickly. It is a path which in early Christianity took centuries.

By our reading of *Africae munus*, the transfer of theology from academic ivory towers to Christian communities, the urgent task of an intelligent and critical inculturation and the unfolding of a salvation-historical Trinitarian theology with consequences for anthropology and ecclesiology seem to be the obvious commitments for theologians and students of theology within the great commitment of the Church in Africa to the Universal Church.

Achim Buckenmaier
popolodidio@pul.it
Piazza di S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

Summary

The Apostolic Exhortation *Africae munus* – Africa’s commitment – does not aim primarily to be a compilation of the duties of the Church in Africa regarding the enormous problems of the continent, but offers a profound description of the “treasure” which already exists there. Sharing this fundamental and unusual view of Africa, this article identifies three tasks for theologians given in the papal document. First, the Pope wishes that theology be transformed into pastoral care. This does not require the reduction of theology to practicability. Quite the contrary, theology should return to its sources: Sacred Scripture and Tradition. Secondly, the article explains the urgent task of arriving at an adequate inculturation in Africa in regards, for example, to the enormous challenge of the ongoing practice of witchcraft. The third task consists in the search for a deeper understanding of the Trinitarian mystery, which is described as a key both to understanding individuality and relationality, and which also offers helpful answers for the urgent questions of marriage and celibacy.

BREVE NOTA SULLA QUESTIONE CRONOLOGICA DELLA NASCITA DI GESÙ*

*Innocenzo Cardellini***

Papa Giovanni I attorno al 520-525 d.C. incaricò un monaco scita, Dionigi detto il Piccolo, perché uniformasse il più possibile le feste della cristianità. Di fatto, ogni patriarcato aveva un differente computo, dovuto all'uso di diversi sistemi di calcolo. Dionigi doveva trasportare le date basate sul computo romano (secondo cui il tempo si contava a partire dalla fondazione di Roma) nel nuovo sistema, nel quale si incomincia a computare il tempo a partire dalla nascita di Cristo. Questi pose la nascita di Gesù nel 754 di Roma, cioè l'anno 754 dalla fondazione di Roma corrisponderebbe all'anno zero dell'era cristiana. L'errore di Dionigi si nota subito, se si mettono a confronto le date della morte di Erode il Grande avvenuta non nel 754, ma nel 750 di Roma¹. Secondo i Vangeli Gesù è nato sotto il regno di Erode il Grande (cf. *Mt* 2,1; *Lc* 1,5.26), il quale però morì nell'anno 750 e non nel 754 dalla fondazione di Roma. Tenendo presente la fuga e il tempo di permanenza in Egitto della sacra famiglia prima della morte di Erode, bisogna supporre che per almeno un paio d'anni (cf. *Mt* 2,19ss.) Gesù ed Erode siano vissuti contemporaneamente su questa terra: cioè nel 750 (morte di Erode) Gesù avrebbe dovuto avere circa 2 anni. Ciò significa che nell'anno 754 (data della nascita di Gesù secondo il computo di Dionigi il Piccolo) Gesù, di fatto, avrebbe dovuto avere intorno ai 6 anni². Quando Archelao fu deposto da Tetrarca della Giudea, questa regione

* Questo tema è stato trattato in moltissimi studi, fra i quali sia per la presentazione dello *status quaestionis*, sia per l'ampiezza della ricerca si veda E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, vol. 1, Paideia, Brescia 1985, 489-523; G. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, Paideia, Brescia 1983; L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Paideia, Brescia 1994, 182-203.

** Professore Ordinario di *Esegesi dell'Antico Testamento*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Il periodo di Erode il Grande va dal 73 a.C. ca. al 4 d.C. Giuseppe Flavio (*Ant.* 17 § 167; cf. anche § 191) narra di una eclissi di luna prima della morte di Erode. Da calcoli astronomici una eclissi di luna è avvenuta il 12/13 marzo dell'anno 4 d.C.; cf. anche GIUSEPPE FLAVIO, *Bell.* 1 § 665.

² Cf. G. FIRPO, *Il problema cronologico*, 266.

passò direttamente sotto le dipendenze dell'imperatore e divenne provincia imperiale. Nel frattempo Erode Antipa governava la Galilea (ca. 4-39 d.C.). Per la preparazione del passaggio a provincia imperiale della Giudea è stato nominato, secondo un ordine di Augusto, Publio Sulpicio Quirinio nel 6 d.C. Un censimento è stata la prima cosa da fare, per valutare i beni lasciati da Archelao e per rendersi conto sia della situazione terriera, sia della forza demografica. L'accertamento tributario veniva indicato con il termine *ἀποτιμῆσις*, usato in questo caso, diversamente dal termine *ἀπογράφη*³, utilizzato nel testo evangelico, nel senso di registrazioni per questioni di catasto e di terre. Giuseppe Flavio (cf. *Ant. 18* §§ 1-2)⁴ riporta che Coponio insieme a Quirinio furono inviati in Giudea da Augusto nel 6 d.C. [ca. 12 d.C.]⁵. Secondo i dati desunti dalla storia romana questo sarebbe il quadro cronologico dei procuratori della Siria e quindi anche della Giudea⁶:

- M. Tizio 10-8 a.C.	[4-2 a.C.]
- C. Senzio Saturnino 8-6 a.C.	[2-0 a.C.]
- P. Quintilio Varo 6-4 a.C.	[0-2 d.C.]
- L. Calpurnius Piso 4-1 a.C.	[2-5 d.C.]
- Caio Cesare 1a.C.-4 d.C.	[5-10 d.C.]
- L. Volusio Saturnino 4-5 d.C.	[10-11 d.C.]
- P. Sulpicio Quirinio 6 d.C.	[12 d.C.]

Ritornando al censimento di Quirinio nel 6 d.C. [ca. 12 d.C.] si pone il problema, se *Lc 2,1-2* intendesse proprio questo censimento, oppure un'altro. Questi tipi di censimenti erano comuni, documentati nelle Gallie, in Egitto, in Spagna e altrove⁷. Di particolare interesse è il decreto di Gaio Vibio Massimo *praefectus Aegypti* del 104 d.C. per un censimento da fare in Egitto (provincia imperiale) molto simile a quello del racconto di Luca. Si tratta certo di un testo posteriore di un secolo, ma è rilevante sottolineare che in un censimento provinciale romano si sia tenuto conto delle usanze di quella regione: «[...] è necessario (*ἀναγκαῖόν ἐστιν...*) che tutti coloro, che per qualsiasi motivo risiedono fuori, facciano ritorno ai propri luoghi di origine, per compiere gli obblighi imposti dal censimento ([...] ἵνα] καὶ τὴν συνήθη [ὀ]κονομίαν τῆ[ς ἀπο]γράφῆς πληρώσωσιν [...]) e per prendersi cura delle terre di loro

³ *Ivi*, 145-192.

⁴ Cf. anche GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. 17* § 355; *Bell. 2* § 117.

⁵ Fra le parentesi quadre sono indicate le date basate sulla presunta nascita di Gesù avvenuta circa sei anni prima della data ufficiale.

⁶ Cf. E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, 327-331.

⁷ Cf. TACITO, *Annales 1* § 11; G. FIRPO, *Il problema cronologico*, 120-122.134-144.

proprietà»⁸. Publio Sulpicio Quirinio, console a Roma nel 12 a.C. [6 a.C.], si distinse per aver sedato una rivolta in Siria⁹ e lo si ritrova da quelle parti come *legatus Augusti pro praetore* nel 6 d.C. [12 d.C.] per il censimento della Giudea di cui sopra¹⁰. In Tertulliano si ha una notizia interessante¹¹: «Il censimento nel tempo in cui nacque Gesù fu fatto sotto il procuratore C. Senzio Saturnino». Questo censimento cadrebbe proprio durante la nascita di Gesù ca. 7-6 a.C. [1-0 a.C.]. È probabile che Luca si sia confuso e abbia sbagliato nome, scrivendo Quirinio; oppure è probabile che Quirinio, trovandosi in quella regione negli anni 12-8 a.C. [6-2 a.C.], abbia iniziato il censimento, che poi sarebbe stato portato a termine sotto il procuratore Saturnino. Ci sono esempi di due legati imperiali presenti in una stessa regione, come per es. in Africa e in Oriente. Questa proposta potrebbe essere una ipotesi di soluzione del problema¹².

Un'altra strada per risolvere la questione, seguita da Lagrange e da molti altri studiosi¹³, si basa su una interpretazione tipicamente filologica del termine *πρῶτος* (*Lc* 2,2). Normalmente si traduce: «Questo primo censimento fu fatto, quando Quirinio era governatore della Siria». Ora nell'uso linguistico della *koiné* il termine *πρῶτος* oltre che “primo” può significare anche “anteriore”, “precedente” con senso comparativo, per cui la traduzione potrebbe essere questa: «Questo censimento fu precedente a quello che ebbe luogo sotto Quirinio, quando era governatore della Siria». Secondo questa traduzione sarebbe evidente il riferimento al censimento di Quirinio del 6 d.C. [12 d.C.], quando Gesù aveva ca. 12 anni. In tal caso bisognerebbe ipotizzare un censimento sotto Erode e si ritornerebbe a discutere sulla notizia di Tertulliano di un censimento sotto Saturnino. Non ci sono conferme epigrafiche o documentarie di questa notizia di Tertulliano, per cui si potrebbe pensare a un tentativo per evitare l'equivoco, dato che Tertulliano sapeva bene che sotto Erode era stato procuratore Saturnino e non Quirinio¹⁴. È probabile che Luca non avesse a disposizione fonti storiche precise a riguardo e che avesse voluto generalizzare, parlando di un censimento di tutto l'impero. Una analoga generalizzazione si troverebbe in *At* 11,28, quando si parla di una carestia per

⁸ Cf. *Select Papyri*, vol. 2, *Official Documents*, translated by A.S. Hunt - C.C. Edgar, The Loeb Classical Library, London 1934, nr. 220.

⁹ Cf. Tacito, *Annales* 3 § 48.

¹⁰ Cf. anche l'epigrafe CIL 3 nr. 6687 in E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Marietti, Torino 1958, 52.

¹¹ *Adversus Marcionem* 4,19: PL 2,405.

¹² Cf. G. FIRPO, *Il problema cronologico*, 218-221.

¹³ Cf. M.J. LAGRANGE, *Où en est le problème du recensement de Quirinius?*, in *Revue Biblique* 8 (1911) 60-84. Cf. anche L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine*, 194-195, n. 32.

¹⁴ Cf. G. FIRPO, *Il problema cronologico*, 227-229.

tutta la terra sotto Claudio, mentre è stato un evento (46-48 d.C.) limitato in alcuni luoghi.

Un'altra possibile soluzione, forse la più attendibile, si fonda sull'impianto teologico, per giustificare la discesa di Giuseppe a Betlemme, perché si adempia la Scrittura secondo la profezia di *Michea* 5,1-4a, citata da *Matteo* 2,6¹⁵. Con Betlemme-Efrata, oltre al sito geografico, si indica innanzitutto il clan (1Cr 2,19.24.50) degli «Efratei, o Efraimiti». Efrata è la moglie di Caleb che generò Cur, Uri e Bezalel; da Cur nacque Salma, il fondatore della città di Betlemme. Secondo 1Sam 17,12 David figlio di Jesse figlio di Obed apparteneva al gruppo delle famiglie di Efrata che abitavano a Betlemme. Inoltre, Rachele partorì Beniamino sulla strada che porta a Efrata (cf. *Gen* 35,16.19; 48,7), in *Gs* 15,59 nella lista Efrata compare come una città di Giuda. Questo antico nome non viene ricordato soltanto perché si richiama alla storia dei patriarchi e alla città degli avi di Davide, ma anche per il significato del termine; infatti, Efrata¹⁶, dalla radice *prh*, indica quella terra feconda, da cui nascerà un germoglio (*šemaḥ* // *p^{er}rî*) con evidente riferimento a *Is* 4,2 «in quel giorno il germoglio (*šemaḥ*) del Signore crescerà in onore e gloria e il *p^{er}rî* della terra sarà a magnificenza e a ornamento per i superstiti di Israele» e anche a *Is* 7,14 (LXX) «la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele». La nascita di Cristo sarebbe quindi da comprendere come un atto pubblico non solo rivolto ai giudei, ma a tutto l'impero, cioè a tutti gli uomini. Inoltre, è probabile che Luca in *At* 5,36-37 si riferisca proprio al censimento di Quirinio del 6 d.C. [12 d.C.], quando lascia parlare Gamaliele: «[...] poi, dopo di costui (cioè di Teuda), sorse un certo Giuda oriundo della Galilea all'epoca del censimento e si trascinò dietro una folla, ma anch'egli perì e quanti gli avevano creduto, furono dispersi». Anche qui Luca abbinerebbe prima il fatto di Teuda al discorso tenuto da Gamaliele circa 10 anni prima¹⁷ e poi farebbe ricordare a Gamaliele la ribellione di Giuda il Galileo collocata, sempre secondo Luca, nel periodo della nascita di Gesù, mentre di fatto essa è stata causata dal censimento di Quirinio del 6 d.C. [12 d.C.]¹⁸. Si potrebbe quindi supporre che anche nel Vangelo Luca abbia combinato il censimento di Quirinio con la nascita di Gesù, anche se questa era già avvenuta. L'intento teologico di proporre

¹⁵ Cf. I. CARDELLINI, *E tu, Bethleem, terra di Giuda...* (Mt 2,6), in N. CIOLA - G. PULCINELLI (edd.), *Nuovo Testamento: Teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di R. Penna nel suo 70° compleanno*, EDB, Bologna 2008, 63-72.

¹⁶ Cf. l'etimo *pārāh* nel senso di fecondare, essere fertile; il nome del fiume Eufrate, in accadico «*Purattu*», significa che è ubertoso, perché con le sue acque produce fertilità.

¹⁷ Secondo le notizie di Giuseppe Flavio (cf. *Ant.* 19 § 363; *Ant.* 20 §§ 96-99) la rivolta di Teuda sarebbe avvenuta sotto il procuratore *Cuspius Fadus* (44-46 d.C.).

¹⁸ Cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Ant.* 18 § 4.

una salvezza universale giustificerebbe la nascita del Messia durante un atto pubblico riguardante tutto l'impero, cioè tutti gli uomini.

Dalla fondazione di Roma	Cronologia ufficiale	Cronologia reale
744	- 10 M. Tizio [Quirinio?]	- 4 M. Tizio [Quirinio?]
746	- 8 [C.S. Saturnino]	- 2 [C.S. Saturnino]
748	- 6 [Saturnino/Varo]	0 [era cristiana]
750 [morte di Erode]	- 4 [P.Q. Varo/C. Piso]	+ 2 [P.Q. Varo/C. Piso]
752	- 2 [C. Piso/C. Cesare]	+ 4 [C. Piso/C. Cesare]
754	0 [era cristiana]	+ 6
756	+ 2 [C. Cesare]	+ 8 [C. Cesare]
758	+ 4 [C. Cesare/L.V. Saturnino]	+ 10 [C. Cesare/L.V. Saturnino]
760	+ 6 [Quirinio/Coponio]	+ 12 [Quirinio/Coponio]
762	+ 8	+ 14

Innocenzo Cardellini
 cardellini@pul.it
 Istituto Teologico Scalabrino
 Via Casilina, 634
 00177 Roma

Summary

This brief note argues that in regard to the census of Quirinius, which was in fact conducted in the year 6 A.D. [12 A.D.], the evangelist Luke wanted to attribute to the birth of Jesus the character of a public event, one aimed not only at the Jews, but in a special way to the entire Roman Empire, that is, to all men.

RECENSIONI

AA.VV., *Philosophie, théologie, littérature. Hommage à Xavier Tilliette, SJ pour ses quatre-vingt-dix ans*, textes réunis par M. Vetö, Institut Supérieur de Philosophie-Peeters, Louvain-Paris 2011, 416 p.

Questo volume rappresenta la terza raccolta di studi in omaggio al padre X. Tilliette, pubblicata simbolicamente a Louvain-La-Neuve dopo che le due precedenti erano apparse a Trieste e a Berlino: Francia, Italia e Germania, cioè le tradizioni filosofiche, teologiche e letterarie alle quali Tilliette ha consacrato l'essenziale della sua opera e della sua attività di studioso e ricercatore; in effetti si può dire che egli ha fornito contributi veramente significativi per la storia della filosofia, della teologia filosofica e della letteratura francese.

Possiamo raggruppare gli scritti attorno ai tre luoghi che il curatore Vetö indica nell'avvertenza. Anzitutto l'ambito che sta più a cuore a Tilliette, ovvero quella cristologia filosofica, definita da lui stesso "disciplina frontaliere": non una galleria di ritratti del Cristo, ma la relazione intensa e polimorfa tra Cristo e la filosofia, al punto che non solo Egli non è l'ospite indesiderato del sapere della ragione, ma piuttosto diventa l'ispiratore della filosofia, paradossalmente e soprattutto in quel tempo, la modernità, in cui più ha prevalso (e prevale) il paradigma della separazione, che diventa reticenza verso il "Cristo dei filosofi", anche dentro l'orizzonte credente. Dunque in questo primo ambito si collocano diversi contributi il primo dei quali è il saggio di apertura di P. Ricci Sindoni (*Il senso dell'ineffabile. La religione tra filosofia e teologia*) in cui l'autore partendo dall'idea di Tilliette che la religione, come elemento fondativo della cristologia, appartiene in egual misura alla teologia e alla filosofia, la declina con riferimenti a A.J. Heschel. Segue poi il saggio di A. Ales Bello (*La questione di Dio fra fede, religioni e filosofia*) in cui il tema indicato nel titolo viene affrontato mediante un'analisi del pensiero di Benedetto XVI (in particolare la prolusione del 1959 e la *lectio magistralis* di Ratisbona del 2006). Troviamo poi il contributo M. Yee dedicato al teologo e filosofo di Oxford A. Farrer con un'analisi critica del pensiero contenuto nell'opera *A science of God*. Il saggio di B. Saint-Sernin (*Un peintre chrétien*) si inoltra nel pensiero di Tilliette che viene definito, appunto, come un pittore che spia i segni della redenzione senza nascondere né le deficienze né gli smarrimenti di quegli autori i cui ritratti così curati e affilati mirano a scrutare la fonte da dove sgorgano le analisi filosofiche più celebri. Due contributi presentano una tematica ideale e utopica: quello di R. Brague (*Une éducation rêvée*), che prospetta un'idea di scuola e di educazione, e quello di J. Lagrée (*L'utopie comme monde possible*) che, sullo sfondo di *Utopia* di Moro, è dedicato proprio all'utopia come laboratorio di filosofia pratica e di promozione di idee anticipatrici. Il contributo *Der Philosoph und die Zeit* di P. Henrici (cf. 83-96)

e *Rivoluzione, pensiero tecnico e persona* di G. Riconda (cf. 97-108) chiudono una sezione ideale di tematiche.

Seguono poi interventi focalizzati su figure particolarmente significative nell'itinerario di pensiero di Tilliette e da lui studiate in lungo e in largo: M. Henry (cf. J. Hatem, *Phénoménologie de l'ipséité: Suhrawardi et Michel Henry*), Blondel (C. Troisfontaines, "Connaissance notionelle" et "connaissance réelle" selon Maurice Blondel), Teilhard de Chardin (D. Grumett, *Christ as substance in Teilhard and Blondel*). Il fronte del contributo di Tilliette alla storia della letteratura francese è toccato dai contributi di G. Antoine (*Xavier Tilliette - Paul Clodel*) e J.-L. Vieillard-Baron (*La "prodigieuse mémoire" de Bergson et la double vie du moi chez Proust*). Da questo punto del volume in poi si susseguono interventi dedicati a quelle figure e momenti più fecondi per la teologia (cristologia) filosofica, ovvero la grande stagione dell'idealismo. S'inizia con il saggio di F. Marty (*Spinoza lecteur de la Bible*), con riferimento al *Tractatus* a cui Tilliette tanta attenzione aveva prestato nella rilettura del Cristo *summus philosophus* da parte di Spinoza. C. Piché propone un confronto tra Kant e Levinas sul problema della teodicea a partire dallo scritto kantiano *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea* e da quello levinasiano *La sofferenza inutile* (cf. 197-213). E. Brito con un intervento dal titolo *Idealisme allemand et théologie chrétienne* introduce al periodo dell'idealismo e apre la strada ad altri contributi che si focalizzano su Fichte (cf. gli interventi di M. Ivaldo, J. Colette) e Hegel (cf. i saggi di J. Colette e A. Philonenko e Cesa). Dopo l'intermezzo di A. Bellantone (*Singolarità e spiritualismo*) seguono contributi centrati sul filosofo alla comprensione del quale Tilliette più ha contribuito, dalla monumentale opera *Schelling. Une philosophie en devenir*, fino alla più recente biografia del 1999 o all'*Introduction a Schelling* del 2007. Del *Freiheitsschrift* di Schelling si occupano J.-F. Marquet (*Le statut de l'histoire dans la Freiheitsschrift de Schelling*), A. Vaught (*Immanence and freedom in the Freiheitsschrift*) e T. Buchheim ("... eine sehr reelle Unterscheidung". *Zur inneren Differenz in Gott nach Schellings Freiheitsschrift*). Più in generale e su altri testi della prospettiva schellinghiana sono i saggi di M. Maeschalck (*L'engendrement du commencement selon Schelling: signification et enjeux d'une protologie de la conscience*), H.J. Sandkühler (*La critique du politique dans le contexte d'une philosophie de la liberté. Pour une relecture de la philosophie schellingienne*), A. Roux (*La mort des dieux, la mort du Christ dans la dernière philosophie de Schelling*) e P. Cerruti (*Schelling au miroir de ses contemporains. Qu'apprend-on de la vie d'un philosophe?*). Il volume è concluso da una bio-bibliografia di S. Stancampiano in cui viene ripercorsa la vita di Tilliette e sono elencate le monografie in ordine di pubblicazione.

Non c'è dubbio che il p. Tilliet ha significato molto per la filosofia e per la teologia, riuscendo non solo a revisionare paradigmi storiografici tanto consolidati quanto inadeguati ma anche, con la cristologia filosofica, a sviscerare il significato speculativo del cristianesimo nel suo mistero centrale: l'incarnazione del Verbo fino al mistero pasquale, quale principio ispiratore e decisivo del sapere della ragione, ragione che del Cristo ha avvertito sempre il fascino e la valenza speculativa e, senza rinunciare alla sua autonomia, pur nel rischio di uno svuotamento del Cristo della fede, ne ha fatto la forma a volte dello stesso sistema. Tilliet allarga gli orizzonti della ragione, le volute del suo pensiero permettono approcci fecondi e dunque ben venga una così vasta e ben fatta opera per rendere omaggio e riaffermare la bontà di una prospettiva attestata anche da una *Wirkungsgeschichte* durevole.

Antonio Sabetta

C. AIOSA - G. GIORGIO (edd.), *Credo la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi*, EDB, Bologna 2011, 255 p.

È questa la pubblicazione degli atti del Simposio della SIRT tenuto dal 26 al 30 luglio 2007 a Nova Ponente (BZ). Lo scopo è fornire una lettura teologica del nono articolo del Simbolo della fede. Ben si sa quanto proprio l'aspetto ecclesiologico della dottrina cristiana sia oggi messo in questione, nonché sfidato alla radice dall'individualismo contemporaneo che penetra persino l'ethos di molti cristiani. Questo volume va letto in sequenza con il precedente *Chiesa e profezia*, del 1996.

Aprono il libro due capitoli liminari. Dapprima C. Valenziano percorre, attraverso la *via pulchritudinis* (ossia il rinvenimento della verità della fede attraverso la bellezza documentata dall'arte e dalla liturgia cristiana), vari commenti al *credo ecclesiam*: sono interpellati soprattutto Ireneo, Cipriano, Alcuino, Caterina da Siena, Erasmo e Gertrude von Le Fort. Sullo sfondo sono gli affreschi del battistero della cattedrale di Siena riprodotti tra le pp. 16 e 17 in quattro belle tavole. Il secondo cap. è uno *status quaestionis* proposto da C. Caltagirone. Suggestiva la visione della cattolicità recuperata da M.A. Fahey sulla falsariga di *Ef* 3,18, in cui l'altezza dice la provenienza da Dio di un dono che deve penetrare nel profondo dell'umanità, mentre la lunghezza e la larghezza evocano il protrarsi nel tempo e nello spazio del messaggio cristiano (*La cattolicità della Chiesa nel Nuovo Testamento e nel periodo patristico primitivo*, in *Chiese locali e cattolicità*, EDB, Bologna 1994, 68-69; cit. 51s).

Nel cap. III S. Dianich (59-70) si interroga sul “senso” che ha la Chiesa. Dopo aver richiamato alcune diverse sensibilità (mistica, sociologica, soggettivista) nonché la percezione della Chiesa nella mentalità occidentale e nella ricerca storico-sociologica, si risponde all’istanza rifacendosi alla triade conciliare Chiesa-mondo-Regno, per cui, in definitiva, il senso della Chiesa è di essere germe del Regno, ossia di una umanità veramente unificata (cf. *LG* 5).

L. Meddi (71-111) esplora la dimensione missionaria della Chiesa e le sue concrete ricadute pastorali. A seguito del Vaticano II, il tema dell’ecclesiogenesi come concreto momento kerygmatico ha contribuito a superare impianti ecclesiocentrici e giuridici per orientare verso modelli più “comunicativi”. In tale prospettiva la Chiesa, anche nel suo invernamento locale come parrocchia, dovrà palesarsi come luogo di esercizio comunitario dei tre *munera* messianici. Solo in questa ottica esistenziale e genuinamente apostolica andrebbe rinvenuto il criterio di vera appartenenza ecclesiale. Si caldeggia infine l’emergere di una Chiesa che dia spazio a piccole comunità in cui la varietà dei ministeri sia debitamente vissuta nella centralità della liturgia e in unione con le iniziative episcopali orientate in senso di sussidiarietà e collegialità (110s).

La *seconda parte* si pone alla ricerca di un “modello” per la Chiesa. Si confrontano due prospettive dal punto d’avvio contrapposto: priorità al carisma è tributata con forza da Cettina Militello (115ss), che esalta l’operato del Vaticano II e invita a scorgere l’unità tra carisma e istituzione nell’autentico vissuto liturgico. Da parte sua, mons. D. Mogavero (127ss) percorre la via che dall’istituzione (episcopale) porta al riconoscimento del carisma; a seguito di Cipriano e della *Christus Dominus*, egli pone l’accento sulla reciprocità tra vescovo e chiesa locale e vede negli organismi collegiali (consigli presbiterale e pastorale, sinodi, concili...) dei luoghi di possibile “epifania del carisma”.

La *terza parte* è dedicata al tema della cattolicità. Assai originale risulta il dare la parola a prospettive confessionalmente diverse. G. Cereti (145ss) espone il punto di vista cattolico; P. Ricca (171ss) quello riformato e Anastasia Vassiliadou (181ss) quello ortodosso.

Cereti richiama, con Y. Congar, oltre al senso di universalità geografica, il plesso di significati di cattolicità come pienezza di fede, di grazia e verità. Egli non manca di rilevare quanto la divisione tra cristiani o talune discriminazioni costituiscano delle ferite alla testimonianza della vera cattolicità. In definitiva questa è comunione nella diversità tra comunità ecclesiali così come tra fratelli e sorelle e deve portare a valorizzare le peculiarità, senza che queste si irrigidiscano in settarismi. In merito alle altre chiese cristiane, Cereti è del parere che si possa promuovere un’unità differenziata, ossia “graduata”,

accogliente verso diverse sottolineature, con la consapevolezza che la piena cattolicità ci sta davanti come meta escatologica.

Il valdese P. Ricca propone, con dovizia di citazioni, i passi più salienti della tradizione luterana e calvinista sulla nota della cattolicità. Per Lutero e Calvino essa designa soprattutto la vera universalità della Chiesa, che non può ridursi a denominazioni né personali (se non di Cristo stesso) né geografiche. Degno di menzione, sulla scorta di Moltmann, il riferimento al *deficit* di cattolicità finché la Chiesa sarà solo di *nationes* e non comprenderà pure la pienezza d'Israele (cf. *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1976, 449; cit. 178).

La relazione di Vassiliadou (purtroppo priva di apparato critico) rileva soprattutto la prospettiva eucaristica, nella scia di autori come Florovsky, Zizioulas e Vassiliadis. Questo aspetto, fedele al dato biblico, radica la Chiesa nella sua dimensione locale, ma comporta pure un intrinseco dinamismo escatologico.

Il contributo di chiusura di A. Maffei (*La communio sanctorum nel dialogo ecclesiologicalo tra le tradizioni cristiane*, 193-237) è quello più corposo. Si tratta di una ricognizione ad ampio raggio della ricezione ecumenica di questo punto specifico del *Credo*. Si esaminano in sequenza le tradizioni evangelica (Althaus, Barth e Bonhöffer), cattolica (Piolanti, Mersch, de Lubac, Ratzinger, Hertling, Congar, Tillard, Dulles) e ortodossa (Afanassieff, Florovsky, Zizioulas). L'ecumenista prosegue ripercorrendo la concezione della comunione dei santi nel dialogo tra le Chiese, sia in *Fede e costituzione* che nei dialoghi bilaterali. Spicca il documento cattolico-luterano del 2000, *Communio sanctorum* (cf. il testo italiano curato dallo Stesso, Morcelliana, Brescia 2003) in cui il tema della comunione è la categoria centrale non solo per l'ecclesiologia, ma anche per l'antropologia (giustificazione).

Dal breve testo di appendice di L. M. Pinkus sulla dimensione psicosociale della Chiesa locale (239-246) si evince quanto una vera esperienza ecclesiale possa costituire un autentico modo di vivere una sana relazionalità al riparo dalle esiziali tendenze alla passiva e dipendente affiliazione (*Io soggetto degli altri*), al desiderio di potere e di prestigio (*Io sopra gli altri*), o all'*achievement* individualistico (*Io a prescindere dagli altri*). La vera ecclesialità o fraternità cristiana suppone invece una maturità relazionale, ovvero una «capacità di rapporti di interdipendenza o di reciprocità» (244).

Dal punto di vista euristico notiamo che per quanto concerne la riflessione cattolica si sarebbe forse dovuto menzionare l'imponente e storico lavoro di Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, che definiva la cattolicità come «il Dio d'Amore che attraverso la Croce abbraccia l'umanità» (Desclée de Brouwer, Paris 1941, t. II, 1199); ma anche il più recente saggio di E. Scognamiglio (*Catholica. Cum ecclesia et cum mundo*, Messaggero, Padova 2004).

Siamo comunque grati ai curatori per lo sforzo profuso nel riproporre questi testi degni di attenzione da parte degli ecclesiologi.

Carlo Lorenzo Rossetti

M. AUGÈ, *Miscellanea di studi su Liturgia e Vita consacrata*, Claretianum - Institutum Theologiae Vitae Consacratae, Romae 2011, 366 p. [numero monografico del periodico *Claretianum* 51 (2011) 2].

Il volume raccoglie 22 studi del Prof. Matias Augè riconducibili alla tematica del rapporto tra liturgia e vita consacrata. L'occasione della miscellanea è il 75° genetliaco dell'illustre liturgista claretiano, M. Augè, di origini catalane, ma vissuto per lo più a Roma dove si è laureato e ha tenuto i suoi corsi di Liturgia in diverse sedi universitarie e negli istituti di studi superiori, è stato Preside dell'Istituto di Teologia della Vita Consacrata "Claretianum" (dal 1976 al 1982 e dal 1991 al 1997), ha prestato servizi preziosi di consulenza in diversi dicasteri della Curia Romana. La sua bibliografia elenca 257 titoli, tra i quali 25 libri e opuscoli. Il Prof. Augè continua a far parte del consiglio di redazione della rivista *Ecclesia Orans* e della *Rivista Liturgica*. Nella Facoltà di Sacra Teologia dell'Università Lateranense ha tenuto la cattedra di Liturgia e Sacramentaria generale dal 1990 al 2006, in qualità di Professore Incaricato. Il suo insegnamento, seguito con vivissimo interesse da tanti studenti, era quello di un teologo liturgista profondamente animato da uno spirito ecclesiale e da una schiettezza quale raramente è dato di incontrare.

Filo conduttore della miscellanea che presentiamo è il rapporto tra liturgia e vita consacrata. Il Prof. Augè, profondo conoscitore sia della vita consacrata sia della liturgia, entra da "maestro" nelle tematiche specifiche che tratta, particolarmente care alla vita consacrata. Ecco alcuni dei temi sviluppati: vita consacrata e liturgia, sacramenti (dell'iniziazione) e vita consacrata, dimensione culturale della comunità religiosa, spiritualità liturgica e spiritualità specifica dei consacrati, la preghiera, il mistero pasquale, l'assemblea liturgica, il culto eucaristico, l'*Ordo Paenitentiae*, Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa.

Tenendo conto della riflessione del concilio Vaticano II sulla Liturgia e sulla Vita consacrata, Augè ha ben presenti due presupposti: 1) la spiritualità liturgica è radice di ogni vita spirituale cristiana, di conseguenza anche l'esperienza spirituale dei consacrati ha nella liturgia la sua fonte e il suo culmine; 2) lo specifico della vita consacrata non è altro che una particolare espansione di ciò che *in nuce* si trova, come dono e come impegno, nei sacramenti del bat-

tesimo, della confermazione e dell'eucaristia. Vi è corrispondenza, conclude Augè, tra vita consacrata e vita liturgica, in particolare tra preghiera liturgica e preghiera cristiana dei consacrati.

Non è possibile esaminare i singoli saggi. Ne segnaliamo due soltanto. Il primo è intitolato *Vita consacrata e liturgia* (37-55) ed è stato pubblicato nel Dizionario *Liturgia*, delle edizioni San Paolo (2001). Secondo Augè culto e sequela di Cristo non sono due modi paralleli di vivere l'ideale cristiano, ma piuttosto due espressioni complementari di una stessa e unica realtà. Vanno respinte le tentazioni che mirano a disgiungere o a contrapporre le due dimensioni dell'unica esistenza. Altra sottolineatura dell'Autore: la celebrazione liturgica è "luogo" dell'esperienza spirituale del consacrato. Fonti genuine della spiritualità cristiana sono la parola di Dio e l'eucaristia: esse sono anche i "luoghi" fondamentali dell'esperienza spirituale dei consacrati. La celebrazione liturgica dell'eucaristia, annota Augè, è l'ambito privilegiato dell'ascolto della Parola di Dio e il centro della vita consacrata, personale e comunitaria.

Il secondo saggio che segnaliamo tocca una questione "piccola", come dice finemente Augè, ma per certi versi anche "scottante". Si intitola: *Come la scelta di vita celibe si esprime nell'abito* (151-179), già pubblicato nel volume: AA.VV., *Il celibato per il Regno* (Milano 1977). La controversia sull'abito – quando lo studio venne pubblicato il dibattito era alquanto vivace – è un "segno dei tempi", scrive l'Autore, e, se ben analizzato, è "profondo e affascinante". L'argomento, ribadisce, nonostante la sua apparente irrilevanza, «ha una grossa capacità espressiva dello *Sitz im Leben* in cui la vita religiosa si trova» (152). Nello studio dell'abito religioso, come in quello della "moda", sostiene Augè, le varie discipline – storia, sociologia, psicologia, teologia, ecc. – trovano un interessante campo di ricerca.

La questione studiata è impostata con una precisa metodologia (punto di partenza sono le intuizioni della psicologia dell'abbigliamento) e viene sviluppata in prospettiva storica con puntuali riferimenti al primo monachesimo orientale e occidentale, alle tradizioni monastiche occidentali dal VI al IX secolo, in particolare a quella iberica e a quella irlandese, fino al rinnovamento monastico dei secoli X-XII. Un periodo decisivo, annota Augè, è quello dei secoli XIII-XIV. In questo periodo l'origine dell'abito dei principali ordini è raccontata facendo ricorso all'intervento della Madonna, che avrebbe indicato, o consegnato o portato l'abito. Il ricorso a leggende e a racconti mistici continua nei secoli successivi, anche con intenti riformatori. Nei secoli XIV-XV, la grossa trasformazione del modo di vestire soprattutto maschile – si passa dalla tunica lunga ai vestiti corti e succinti che mettono in evidenza il corpo umano – determina il formarsi e il distinguersi dell'abbigliamento dei chierici e dei monaci (che per il concilio di Trento doveva essere *onesto e de-*

cente), dall'abbigliamento dei laici, non privo di seduzione. Alla fine del medioevo l'abito religioso è circondato da un'aureola di sacralità, è considerato un segno sacro di appartenenza all'Ordine, è garanzia di salvezza, per tutti, anche per i laici che possono riceverlo in punto di morte. A partire dal sec. XVI si registra un ritorno alla semplicità. La *tonaca* per gli uomini e il *velo* per le donne diventano i due indumenti principali. L'analisi dell'Augè giunge ai nostri giorni e, avviandosi alla conclusione, con garbo si chiede se l'abito religioso sia oggi segno adeguato di una vita celibe e pudica consacrata a Dio e se la società attuale sappia apprezzare il messaggio spirituale che l'abito-uniforme pretende di trasmettere. Le riflessioni dell'Autore sono prudenti e sagge. La conclusione merita di essere ripresa: «Il religioso deve evitare di cadere nelle ambiguità della moda, ma al tempo stesso deve saper cogliere ciò che di positivo c'è in essa, se non vuole che il suo modo di vestire diventi per i suoi contemporanei un ricordo del passato, e come tale sia giudicata la sua vita intera» (179).

Con i Professori del Claretianum, esprimiamo anche noi, a nome dei docenti della Lateranense, al Prof. Matias Augè, collega emerito, le felicitazioni per la meta raggiunta e il più cordiale: *ad multos annos!*

Agostino Montan

L. BIANCHI (ed.), *Sant'Agostino nella tradizione cristiana occidentale e orientale*. Atti dell'XI Simposio intercrisiano (Roma, 3-5 settembre 2009), San Leopoldo, Padova 2011, 304 p.

È opinione largamente condivisa che sant'Agostino, lungo tutto il corso della storia della teologia, ha sempre suscitato atteggiamenti e reazioni contrastanti: da un lato, infatti, non si può fare a meno di sottolineare l'influenza che egli ha avuto e, tutt'ora, ha non solo nella teologia, ma anche in molti altri ambiti del pensiero e della cultura occidentale; dall'altro lato, però, non si possono nemmeno nascondere o dimenticare gli aspri dibattiti che le sue dottrine hanno suscitato nel corso della storia della teologia. Tutto questo, però, non esaurisce il campo di investigazione del suo pensiero. Infatti, se si volge l'attenzione all'Oriente, si può facilmente cogliere l'interesse che è stato riservato alla figura e all'opera di sant'Agostino e, parimenti, rilevare le polemiche e le incomprensioni che, a seguito di questo interesse, di fatto sono scaturite.

È questo l'orizzonte ermeneutico nel quale si inserisce il volume che intendiamo qui presentare e che raccoglie gli Atti dell'XI Simposio Intercrisiano organizzato dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia

Università *Antonianum* e dal Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell'Università *Aristoteles* di Tessalonica, in collaborazione con l'Istituto Patristico *Augustinianum* della Pontificia Università Lateranense, tenutosi a Roma nei giorni 3-5 settembre 2009.

Trattandosi della raccolta degli Atti del Simposio, bisogna subito precisare che il saggio in questione riunisce e organizza, secondo il criterio della successione cronologica, i testi degli interventi dei relatori al Simposio stesso. A tal riguardo, dopo i messaggi di saluto del Santo Padre Benedetto XVI, di Sua Beatitudine Ieronymos Arcivescovo di Atene, di alcuni Metropoliti greci e delle autorità accademiche presenti al Simposio, il volume si apre con il testo della prima relazione introduttiva del Simposio, dal titolo *Sant'Agostino in Oriente e Occidente*, tenuta da Mons. Ioannis Spiteris, Arcivescovo di Corfù e per molti anni docente di teologia in diversi Atenei romani. L'autore, profondo conoscitore della teologia ortodossa greca, ha cercato di ripercorrere, da un lato, la storia di tutte le accuse sollevate dai teologi ortodossi nei confronti di sant'Agostino negli ultimi secoli; e, dall'altro lato, trattandosi della relazione di apertura del Simposio, di porre gli interrogativi a cui lo stesso convegno ha poi cercato di rispondere, attraverso gli interventi degli altri relatori. In particolare, da quest'ultimo punto di vista, significativo è, per lui, il fatto che Agostino sia considerato dall'attuale teologia ortodossa come l'origine delle differenze che separano la Chiesa occidentale da quella orientale. Ed è proprio a partire da qui che si rende necessario lo studio comune, tra cattolici e ortodossi, del pensiero del Vescovo di Ippona, per verificare «se veramente egli è così tragicamente lontano dal Cristianesimo orientale» (11), tanto da dividere drasticamente le due tradizioni cristiane dell'Oriente e dell'Occidente.

Dopo questo primo contributo, seguono quindi i due saggi relativi alla prima sessione dei lavori del Simposio: la relazione di G. Martzelos, *Mente e volontà secondo sant'Agostino e la tradizione patristica greca*; e quella di J. B. Freyer su *L'agostinismo e i francescani*. Per quanto riguarda il primo saggio, è da rilevare come esso intenda sottolineare che la cifra del pensiero occidentale, dal Medioevo in poi, sia quella della tensione dialettica tra mente e volontà, e che tale tensione non di rado è sfociata in una vera e propria scissione, con esiti drammatici per questo stesso pensiero. Ulteriormente, Martzelos crede di poter individuare in sant'Agostino e nella sua riflessione trinitaria, soprattutto nella dottrina delle analogie psicologiche, l'origine di questo modo di procedere, in quanto è qui che egli vuole giustificare l'alterità reale tra il Figlio e lo Spirito ricollegandola all'alterità della mente rispetto alla volontà. In questo modo, però, il Vescovo di Ippona si pone in contrasto con la precedente patristica greca che, con grande enfasi, ha sempre sottolineato invece l'unità tra mente e volontà. Senza dubbio, si tratta del contributo più critico nei confronti

della dottrina dell'Ipponate inserito nell'intero saggio, a cui segue la relazione di J. B. Freyer che intende mettere a tema l'influenza di sant'Agostino nel mondo latino, con particolare riferimento alla scuola francescana e alle sue diverse espressioni, che vanno dall'"agostinismo francescano" della Scuola di Parigi, all'"agostinismo scientifico" prevalente nella scuola di Oxford.

Proseguendo la lettura del saggio, si incontrano poi le quattro relazioni della seconda sessione del Simposio orientate ad illustrare i capisaldi del pensiero teologico dell'Ipponate, e la sua continuità con la riflessione patristica orientale. In particolare, significativo è il contributo di N. Cipriani su *La riflessione trinitaria di Agostino*. In esso, infatti, l'autore fornisce alcuni criteri ermeneutici fondamentali per capire correttamente la riflessione trinitaria dell'Ipponate: la progressività come criterio per leggere tutti gli scritti sul mistero trinitario del Vescovo di Ippona; il riferimento alla Scrittura e alla sua testimonianza quale luogo decisivo dove fondare l'interpretazione di questo mistero, soprattutto per ciò che concerne la dottrina dello Spirito Santo, mentre le analogie psicologiche rimangono solamente un tentativo di spiegazione razionale del mistero per coloro che non credono; e, infine, la consapevolezza della distanza abissale tra ciò che la mente umana può concepire di Dio e la sua stessa realtà. A questo seguono, poi, i due saggi di P. Yfantis, *La dolcezza di Dio in Agostino di Ippona e Simeone il Nuovo Teologo: Letture parallele*, e di P. Skaltsis, *Gli uffici liturgici in onore di sant'Agostino*. In essi, pur se da angolature diverse, i due autori intendono soprattutto mettere in evidenza l'attenzione e la rivalutazione che sant'Agostino ha avuto nel campo della spiritualità e nella liturgia orientale dopo un lungo periodo di oblio, a seguito della rivalutazione, da un lato, del pensiero di San Simeone il Nuovo Teologo e della sua teologia della "santa dolcezza di Dio"; e, dall'altro lato, alla fine del XIX secolo, a seguito dell'introduzione della memoria di sant'Agostino insieme a quella di san Girolamo nel *Sinassario* della Chiesa ortodossa orientale. Infine, particolare significato rivestono anche i contributi di V. Grossi su *L'antropologia di s. Agostino in dialogo con i teologi orientali oggi*, e di F. Ioannidis su *La grazia divina in sant'Agostino e nella tradizione patristica orientale*. Tali contributi, infatti, orientati entrambi a sviluppare alcuni nodi decisivi e, per molti versi, critici del pensiero dell'Ipponate nella sua recezione tanto in Oriente quanto in Occidente, hanno il merito chiarire quale debba essere il criterio con il quale andare agli scritti dell'Ipponate che trattano il rapporto tra la grazia e la libertà nell'uomo. Seguendo, infatti, tutto lo sviluppo del suo pensiero si può correttamente percepire che il santo Vescovo di Ippona non ha mai inteso contrapporre grazia e libertà, come molti lo hanno accusato di fare, quanto piuttosto il suo intento è sempre stato quello di armonizzare tra loro le due realtà. In questo modo, perciò, «l'antropologia agostiniana non è mai

autonoma, ma sempre radicalmente teologica, inserendosi così nella più sana tradizione comune tra Oriente e Occidente» (16).

Il volume procede, poi, nel riportare i saggi relativi alla terza sessione del Simposio che, in certo qual modo, continuano la riflessione della sessione precedente dedicata agli aspetti centrali della dottrina agostiniana e alle sue “criticità” per il pensiero orientale. In questo senso, interessante è il contributo di P. Vassiliadis - M. Konstantinou, *Agostino - Paolo - La Legge. Il problema della sessualità umana*. In esso, i due autori, dopo aver registrato l'accusa mossa all'Ipponate dalla teologia orientale circa la sua pessimistica posizione nei riguardi dell'uomo e in particolare della dinamica della sua sessualità, cercano di comprendere questa posizione nel contesto in cui essa è nata, vale a dire la polemica nei confronti di Giuliano d'Eclano. A ciò segue, poi, l'illustrazione della proposta della riflessione patristica greca che, facendo leva sul concetto della “divinizzazione”, certamente afferma la dimensione *post-lapsaria* dell'uomo, ma tiene anche in giusto conto la sua condizione *post-redentiva*. In questa stessa linea di riflessione sul mistero dell'uomo e sulla sua perfezione spirituale, si colloca anche il contributo di R. Dodaro, *Agostino d'Ippona sulla questione della perfezione spirituale dell'uomo*. Dodaro, in particolare, mette in evidenza come, per l'Ipponate, solo Cristo è il perfetto mentre tra lui e gli stessi santi vi sia una radicale discontinuità. Di conseguenza, la perfezione dell'uomo, la sua possibile eroicità e le conseguenti virtù eroiche, sono realtà sempre in via di conseguimento durante la vita terrena. In questo modo i santi, per il Vescovo di Ippona, possono essere sì presi a modello per le loro buone opere, ma devono essere considerati anche per la loro capacità di riconoscere i propri peccati, imparando da essi a vincere il male e perfezionare la virtù in uno sforzo che mai deve dirsi concluso nel presente.

La quarta e ultima sessione del Simposio ha, infine, cercato di collocare il pensiero e l'opera di sant'Agostino all'interno del mondo dell'Ortodossia greca bizantina e post-bizantina. Per questo motivo il volume raccoglie, in primo luogo, il saggio di M. G. Mara dal titolo *Agostino e alcuni padri greci: Origene e Giovanni Crisostomo*. In esso, dopo una veloce rassegna bibliografica, l'autrice si sofferma sul commento che i due Padri e lo Scrittore ecclesiastico hanno dato ai versetti di *Gal 2, 11-14* (il cosiddetto “incidente di Antiochia”). Questo le consente, così, di poter notare non solo il modo specifico di ciascuno di rapportarsi al testo biblico; ma anche di segnalare lo sforzo da essi fatto per superare tradizioni esegetiche già consolidate, e fornire delle nuove interpretazioni di questi passi difficili che, a loro volta, sono all'origine di nuove tradizioni di lettura della Scrittura tanto nella teologia orientale quanto in quella occidentale. Seguono, poi, i due saggi di A. Koltsiou-Nikita, *Traduzione di opere di s. Agostino in greco. Motivi e finalità* e di C. Arampatzis, *L'onore e l'autorità*

di s. Agostino nella letteratura teologica tardo bizantina, volti soprattutto ad evidenziare il ritardo ma anche lo sforzo compiuto nel mondo Orientale per la traduzione e la conoscenza delle opere e del pensiero di sant'Agostino. A tal riguardo, significativo rimane il fatto che all'Ipponate, durante l'epoca della tradizione ortodossa post-bizantina, è sempre stato riconosciuto quel prestigio e quell'autorità che erano riservati ai padri e scrittori ecclesiastici della patristica orientale. Chiude, infine, questa sessione di lavoro lo studio di B. Petrà, *La menzogna nel pensiero di sant'Agostino alla luce della riflessione etica ortodossa contemporanea*. Esso, certamente, riguarda un aspetto particolare della dottrina del Dottore della carità. Tuttavia, consente al lettore di rendersi conto delle difficoltà che possono sorgere qualora ci si confronti con esso a partire dal punto di vista della teologia orientale, con particolare riferimento, in questo caso, all'etica e alla bioetica ortodossa. Al di là delle contrapposizioni, però, rimane il fatto che le distanze, spesso, sono meno marcate di quanto sembra e che il dialogo è sempre fecondo di ulteriori risultati.

Completano il volume, oltre ai già citati saluti iniziali, anche le introduzioni delle Autorità accademiche che hanno promosso il Simposio e i testi della celebrazione ecumenica del Vespro solenne in onore di sant'Agostino, posto a conclusione dello stesso convegno.

Giunti a conclusione di questa recensione, è necessario ribadire il plauso che questa pubblicazione merita, per il contributo che essa fornisce alla comprensione del pensiero di sant'Agostino. Certamente, la scelta, necessaria, del criterio cronologico nell'organizzazione dei testi, talora non rende sempre ragione del legame che tiene uniti tra loro i singoli contributi. Tuttavia, le introduzioni e l'attenta *Prefazione* del curatore sopperiscono egregiamente a questo limite. Al di là di ciò, però, rimane evidente il valore di questo lavoro. Esso, infatti, consente agli studiosi di sant'Agostino e, più in generale, ai cultori della teologia, di approfondire i motivi di molte delle polemiche e contrapposizioni sorte tra Oriente e Occidente a seguito delle dottrine dell'Ipponate. Inoltre, permette di comprendere come la figura del Vescovo di Ippona sia sempre stata onorata dagli Ortodossi per la sua santità personale, e questo a prescindere tanto dalla conoscenza diretta delle sue opere e del suo pensiero per la mancanza di adeguate traduzioni, quanto dalle stesse polemiche che di volta in volta la storia della teologia ha dovuto rilevare. Infine, un ultimo, ma non secondario, guadagno di questo volume riguarda anche lo stile e l'atteggiamento di fondo di ciascuno dei singoli contributi: pur senza nascondere le critiche o le contrapposizioni, essi lasciano trasparire quel desiderio di dialogo e di confronto sincero che è stato la cifra stessa di tutto il Simposio.

Pertanto, si può decisamente concordare con quanto scrive p. Paolo Martinelli, preside dell'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Univer-

sità *Antonianum*, quando afferma che «si tratta di un volume prezioso ed unico nel suo genere in quanto riporta l'interessante, e per molti aspetti inedito, confronto tra teologi cattolici e ortodossi sulla figura del grande Padre della Chiesa [sant'Agostino] appartenente alla tradizione latina, il quale spesso, anche in tempi recenti, è stato motivo di polemiche e di incomprensioni» (5).

Pierluigi Sguazzardo

E. BOAGA - L. GAMBERO (edd.), *Storia della Mariologia. 2. Dal modello letterario europeo al modello manualistico*, Città Nuova, Roma 2012, 829 p.

Lavoro arduo, cui l'abilità, la professionalità e la profonda conoscenza degli autori nei campi teologico-filosofico, letterario e artistico hanno conferito straordinario valore, il presente libro si colloca come secondo all'interno di una più vasta opera in tre volumi.

L'intera opera corrisponde all'intento di elaborare, attraverso il contributo di numerosi accreditati studiosi, una Storia della Mariologia scientificamente impostata, la quale, sulla base e nell'utilizzo di documenti, trattazioni, ricerche, esperienze ed eventi devozionali aventi al centro la figura e la missione della Vergine Maria, desse però una visione organica e strutturata della riflessione dei cristiani sulla Madre di Gesù nel contesto del mistero di Cristo, nella storia della Chiesa e nella civiltà dei popoli. A tale scopo il suo contenuto è stato sistematizzato, come si è anticipato, in tre grandi volumi. Il primo si snoda *Dal modello biblico al modello letterario*, il terzo *Dal modello neo-ortodosso al modello africano*, nel rispetto di una periodizzazione che ha tenuto conto dei grandi tradizionali quadri interpretativi, quali l'"antichità", il "medioevo", l'"età moderna" e quella "contemporanea", nella funzione di ben identificabili coordinate di base. Quadri che tuttavia supera, focalizzando l'attenzione su periodi in cui «l'emergere di determinati modelli assume una sua forza simbolica stimata rilevante nel produrre nuovi processi di pensiero o di pratiche, oppure rappresenta un primo manifestarsi di fenomeni che nella lunga durata fanno sentire i loro effetti e produrranno a loro volta paradigmi particolari» (*Introduzione generale* curata da S. M. Maggiani, 5).

Il volume in esame, geograficamente rivolgendo lo sguardo all'Occidente europeo e cronologicamente riferendosi al lungo periodo storico che va dal tardo medioevo al XX secolo, dà conto di come, all'interno delle coordinate prescelte, Maria madre di Gesù sia stata amata e onorata, rintracciando, nell'ambito della sua venerazione, sia il sopravvenire di fervori nuovi, di percezioni inedite e di caratterizzazioni prima inesprese sia il loro eventuale ra-

dicarsi, espandersi, evolversi. La sua lettura è un ripercorrere, attraverso otto ampie coinvolgenti sezioni strutturate in specifici e ben definiti spazi interni, i sentimenti e le manifestazioni di devozione e affetto riverente che hanno accompagnato la figura di Maria di Nazaret, riproposta perché sia più intimamente e realmente conosciuta, perché se ne riconosca la profonda e feconda incidenza a livello non solo religioso, ma anche civile e sociale e perché fino in fondo se ne comprendano il valore e l'attualità. Il tutto attraverso una scrupolosa investigazione, condotta in spirito di verità e in un confronto costruttivo e non pregiudizievole con tutte le confessioni cristiane, in molteplici e diversificati ambiti di ricerca: le Sacre Scritture, i testi sacri di grandi religioni storiche, i documenti delle prime comunità cristiane e le loro successive elaborazioni, i testi dei Padri della Chiesa, i sinodi, i concili ecumenici e locali, gli scritti di uomini di fede o esperti di teologia, le forme, i modi, i luoghi di culto ufficiale; senza naturalmente trascurare i campi dell'arte, dell'iconografia, della letteratura, del folclore.

Come compiendo un viaggio nel tempo e nello spazio oggettivi, ma anche in quelli dell'interiorità personale, il lettore, proiettato in un orizzonte sempre peraltro estensibile pervaso dal palpito vivo e profondo del sentire individuale e collettivo, potrà incontrare o rincontrare la Vergine Maria, che generazioni di uomini hanno sentito come presenza confortante di amore e di operosa vicinanza, guida e compagna dei popoli nel loro pellegrinaggio sulla terra, sostegno degli oppressi, degli umili e dei miti, forza riconciliatrice. La conoscerà o riconoscerà come creatura privilegiata, benedetta da Dio e chiamata beata dagli uomini soprattutto, come Gesù stesso volle far intendere non respingendo, ma approfondendo nel significato la lode che Le veniva tributata, per la sua adesione di fede alla parola di Dio, più che per esserne stata la genitrice. E, trovandola sempre misteriosamente associata alla sofferenza del Figlio, la vedrà rifulgere ovunque crescano il dolore, la paura e le difficoltà, esempio confortante di pazienza, perseveranza e condivisione. Ricevendone, infine, una raffigurazione mai sfocata, scolorita o incerta, e constatando come, attraverso di Lei, Dio parli suggerendo profili interpretativi delle vicende umane, la percepirà capace di dare un senso al tempo, alla storia e al soffrire degli uomini, senza con ciò invadere la sfera dei diritti divini che non Le appartengono ma che, non di rado, amplificazioni e magnificazioni Le hanno conferito.

Il testo in esame, elaborato sotto la direzione di E. Boaga, dell'Ordine carmelitano e di L. Gambero, sacerdote marianista, consta dei contributi dei due direttori e di vari altri studiosi e cultori della Mariologia, complessivamente volti non a offrire un circostanziato e freddo resoconto dei fatti più sconvolgenti e delle esperienze più forti del tempo considerato, ma a rilevare l'importanza storica della figura di Maria di Nazaret, il suo valore di unità e com-

pattezza contro ogni falso manierismo o devianza concettuale, la sua forza di protagonista della modernità quale modello di libertà e di anticonformismo.

In apertura il volume riserva un ampio spazio al *Modello letterario ed artistico europeo*: un *excursus* acuto e penetrante nei meandri delle culture europee medievali che si propaga fino all'Umanesimo latino e rinascimentale e racconta il desiderio irresistibile e profondo di vedere e cantare in modo partecipato la Madre di Gesù nella vita comunitaria, ecclesiale e personale. Vengono pertanto riproposti, attraverso una perspicace investigazione ad ampio raggio condotta da L. di Girolamo, P. Bétérous, C. M. Piastra e M. C. Visentin, il fiorire di numerose e toccanti sacre rappresentazioni, lo svilupparsi del variegato genere del *planctus*, il proliferare di testi poetici in volgare e in latino, con vette teologiche e artistiche come in Dante Alighieri, il prodursi di raccolte dei miracoli della vergine e il prosperare di pregevoli espressioni iconografiche ispirate da sentimento mariano: tutte forme e modalità che fanno di Maria una feconda compagna di viaggio, ma anche figura di grazia prodiga di lampanti intuizioni dell'immenso e dell'eterno.

Procedendo in direzione cronologica, il testo, nell'ambito del successivo *Modello riformatore*, illustra come la figura della madre di Gesù sia stata considerata all'interno della teologia prima di Lutero, poi di Ecolampadio, Zwingli e Calvino, infine della Comunione anglicana del primo Cinquecento. La trattazione proietta nella difficile epoca della Riforma protestante, che produsse una vera e propria spaccatura dell'unità religiosa che aveva caratterizzato il mondo cristiano del Medioevo: una spaccatura che segnò il deflagrare di un complesso, esplosivo intreccio tra motivazioni religiose e morali da un lato e gravi ragioni di natura politica ed economica dall'altro.

Ma nella loro indagine gli autori G. Bruni, M. Wirz, R. Lüsdroff e S. M. Perrella appuntano l'attenzione non sugli aspetti storici del tempo prescelto, bensì sul culto di Maria, che, anche in questo periodo, non si affievolisce, riconfermandone sia la maternità divina e la verginità perpetua sia la natura di creatura eletta. Essi puntualizzano, però, che Ella è ora esplicitamente considerata Madre di Dio per grazia e non per personale merito e che pertanto (cf. 217) se ne respinge la venerazione come "Regina del cielo", non potendosi invadere spazi riservati alla divinità. Mostrano quindi come in Lutero, che, ispirato da un'ottica mariologica prettamente teocentrica, tenta di evitare tutto ciò che possa togliere onore a Cristo o anche minimamente opacizzarne la funzione di Messia, Maria, pur essendo una figura essenziale, non abbia tuttavia funzione direttamente soteriologica. Il riformatore tedesco la qualifica infatti come *exemplar* e *typus* di un rapporto Dio-uomo che vede da un lato il tutto di Dio e dall'altro il niente di Maria, credente esemplare e discepola perfetta. E si riscontra altresì che Lutero, fondandosi sul vissuto di dolore della Vergine

e sulla sua assoluta adesione alla volontà divina, legge l'esemplarità di Maria anche in prospettiva ecclesiológica, lodandola quale immagine della Chiesa di tutti i tempi e madre senza limiti cronologici di ogni singolo credente, quale figlio nato dallo Spirito Santo. Sono rappresentazioni concettuali condivise dai suoi contemporanei Ecolampadio e Zwingli, ma non più accettate da Calvino, esponente della seconda generazione dei riformatori, che respinge la devozione mariana con i suoi precetti e le sue pratiche in virtù dell'irrinunciabilità e assolutezza del *solus Christus*, della *sola gratia*, della *sola Scriptura*, della *sola fides* (cf. 247).

Sempre in ambito del pensiero riformatore, si può infine rilevare come anche in ambiente anglicano, pur nella critica a un culto cattolico come intriso da propensioni idolatriche favorite dalla superstizione popolare e da un insufficiente magistero ecclesiale, non si arriverà alla negazione della maternità divina di Maria ed è molto interessante conoscere il fluttuare delle idee intorno all'argomento.

La terza grande sezione del volume, dedicata al *Modello tridentino e spagnolo*, si apre con una prima ampia trattazione sviluppata da Enrique Llamas, intesa a dare visione della mariologia spagnola nei secc. XVI e XVII. Emerge un orizzonte vibrante di penetrante spiritualità individualmente e collettivamente espressa, in cui si illuminano i principi e i fondamenti di una mariologia scientifica e sistematica che raggiunse il suo culmine nel sec. XVII, universalmente riconosciuto come il secolo d'oro della mariologia spagnola. Chiude il modello tridentino e spagnolo *La riflessione mariologica post-tridentina in area italo-germanica*, magistralmente trattata dal prof. Gambero.

Per comprenderne appieno il significato, sembra opportuno tener presente quanto si legge nell'introduzione al volume (cf. 20-21): «La celebrazione del Concilio di Trento risulta singolare negli effetti perché, pur circoscritta la dottrina alla sola preservazione dal peccato originale della Vergine Maria e al riproporre la validità della venerazione della sua immagine, la complessa ricezione apre un'epoca che sarà sensibile ad una mariologia biblica, alla nascita di una mariologia scientifica, con attenzione alla parentesi e all'orientamento della vita concreta».

L'autore sottolinea come, nel silenzio quasi totale sulle questioni concernenti la dottrina e la pietà mariane (cf. 323), sia stato di contro assolutamente incisivo e fecondo di sviluppi l'unico accenno riservato dal Concilio (V sessione, 1546) alla Madre di Dio per escluderla dalla legge del peccato originale. Esso, infatti, unitamente alla riaffermata validità del culto delle immagini, con esplicito riferimento alle icone della Vergine, fu stimolo a un autentico approfondimento e a una più limpida definizione di questa verità in ambienti teologici sia italiani sia centroeuropei.

Il successivo *Modello Barocco*, attraverso le puntuali analisi di S. de Fiores, M. Dupuy, V. Ferrari Schiefer, G. Calvo Moralejo, B. Kochaniewicz, L. Di Girolamo, M. C. Visentin e lo scrupoloso condirettore del volume Boaga, introduce in una dimensione storica (il sec. XVII) che, in netto contrasto con la prospettiva armoniosa e razionalistica del Rinascimento, proietta in un'atmosfera inquieta e contraddittoria. Svanita nell'uomo l'illusione di essere al centro dell'universo e di poterlo in gran parte gestire, cresce in lui un insidioso senso di insicurezza e di precarietà; la realtà che lo circonda sfugge al suo controllo perché è immensa, complicata e misteriosa. Nella sua rappresentazione, dunque, egli ricorre a simboli, all'uso e all'abuso di metafore e allegorie, a figure che lo aiutino a intuire ciò che sensi e ragione non sono in grado di percepire con chiarezza e precisione. L'impegno culturale si concentra sulle forme, sforzandosi di supplire all'esiguità dei contenuti con l'opulenza dello stile. S'impongono i principi della meraviglia e della ricerca di un'espressione particolarmente elaborata che riesca, per le sue arditezze, a sorprendere il ricevente. Infine, coerentemente con la gnoseologia interrogativa e incerta del tempo, che cerca di dire l'indicibile poggiando sull'empirismo sensoriale quale unica realtà concretamente gestibile, si cerca il volto dell'anima tra immaginazione e logica, carnalità e spiritualità, naturalità e trascendenza, nello sforzo di superare le contraddizioni conoscitive e ideali. La mariologia non poteva non essere condizionata dalle nuove categorie mentali, con la conseguenza di una copiosa letteratura mariana non esente da amplificazioni ed esagerazioni devozionistiche, specie in ambito popolare.

Trascorrendo il tempo, ci si allontana gradualmente dall'esuberanza barocca in direzione di una devozione mariana più temperata che, libera da ridondanze ed esagerazioni, restituisce centralità a Cristo, cui il credente si dona attraverso la Madre. Alla fine del XVIII secolo, in pieno Illuminismo, professandosi la più piena fiducia sia nella ragione quale facoltà capace di liberare dalle tenebre della superstizione e dell'ignoranza sia nell'esercizio della critica quale criterio di corretto discernimento e di equa valutazione, si comprime l'interesse per il sacro, il rivelato e il metafisico e si rifiuta ogni forma di superstizione e di esagerata esternazione religiosa. E tuttavia, accostandosi al "Modello critico illuministico", il lettore potrà constatare come, anche in quest'epoca, per un felice incontro di fede, ragione ed emotività, sia vivo e diffuso il culto di Maria, seppure in forme più blande e misurate e in armonia con l'amore più alto e profondo per Dio.

Parimenti coinvolgente, anche perché motivo di concreta e articolata riflessione, risulterà avvicinarsi al successivo *Modello Enciclopedico Mariano*, inquadrabile nel XII secolo, affrontato da F. Petrillo. Si è di fronte ad un modello che, investendo aspetti molteplici dello scibile mariano, meriterebbe, come si legge nell'introduzione (cf. 22), una più ampia disamina. Sia qui suf-

ficiente segnalare che vi si potranno individuare precisi riferimenti, concreti spunti e possibili sentieri investigativi sui quali immergersi per ulteriori ampliamenti e approfondimenti.

Nei primi decenni dell'Ottocento, in reazione all'Illuminismo, si sviluppa a livello europeo un complesso movimento di idee che comporta un forte rinnovamento, con inevitabile ricaduta anche in ambito religioso. Il sentimento torna a predominare sulla pura ragione, che ascolta il cuore senza aspirazioni di dominio; le produzioni umane nascono da una passione impetuosa che si effonde liberamente, senza che i loro autori cerchino di placarla e di chiuderla in rigide strutture o confini prestabiliti; l'arte mira a parlare al popolo ispirandosi ai suoi affetti e usando il suo linguaggio; la letteratura si riempie di figure eroiche, di creature inquiete, di anime travagliate da tragici dissidi tra la realtà costringente e le loro aspirazioni all'indipendenza, all'autonomia, alla libertà e alla bellezza. Si acquisiscono la vista e l'udito e si percepisce la presenza ricreatrice dell'alito divino, mentre il mistero, irradiato dalla luce della Redenzione, della quale tutto l'universo con l'umanità è partecipe, risolve misticamente tormenti e inquietudini. Contro il materialismo e lo scetticismo insorge lo spiritualismo, portato talora sino all'idealismo e al misticismo. Al diritto di natura si oppone il diritto divino e il cristianesimo, fino a poco prima bersaglio di tutte le frecce, torna ad essere il centro e il tessuto di ogni percorso speculativo e il vessillo di ogni progresso sociale e civile: lo spirito cristiano, uscendo dalle cime insuperabili del soprannaturale e dall'impersonalità del dogma, si riprende Dio, Cristo e la Bibbia, plasma il divino a sua immagine, lo colloca e lo accompagna nella Storia. E la forza della Madre di Dio è ovunque e si diffonde su tutto, a tutti offrendo qualcosa. Anche in questo tempo di rivolgimenti e di guerre persiste salda, come ben dimostrano E. Scognamiglio, M. Hauke, J. Morales, G. Rocca, S. Rosso e, ancora, il condirettore del testo Boaga, la devozione a Maria, veicolata da congregazioni religiose, associazioni laicali, esternazioni culturali e tenuta viva da fatti prodigiosi, visioni, apparizioni della Vergine, il riferimento alla quale riguarda principalmente alcuni misteri della sua vita, come l'Immacolata Concezione, il Rosario, il Nome, l'Assunzione, la Santa Famiglia.

Nell'ultimo modello del corposo volume, il *Modello manualistico* trattato da Francesco Scanziani e sottotitolato *Il Manuale di Mariologia dagli inizi dell'Ottocento al Vaticano II*, si riflette l'evolversi della teologia nell'ambito di esistenze e comportamenti cristiani. Si riporta, per rendere maggiore giustizia ai suoi contenuti, la presentazione che ne viene offerta all'interno dell'Introduzione al volume: «Anche il rinnovamento della manualistica mariologica nel XX secolo, che ha i suoi prodromi nel movimento biblico, patristico, ecumenico e liturgico, si trova a confrontarsi con l'evento del Concilio Vaticano II. Pur nel solco di una *Traditio*, il Concilio ha aperto innovativi sentieri della

comprensione della Madre del Signore nel mistero di Cristo e della Chiesa, sentieri che, aperti al mistero divino, permangono aperti all'approfondimento e a rinnovate esperienze di pietà e di vita cristiane».

Nel volume si fondono, in un'alchimia perfetta, teologia, storia e cultura, per offrire al lettore un viaggio appassionante tra le vicende umane e la spiritualità cristiana. Palese è nel testo il criterio della verificabilità, cioè l'intento degli autori di agevolare procedimenti di verifica e di costruttivo confronto riguardanti sia i dati della ricostruzione storica sia la prospettazione delle ipotesi sulla cui base tali dati sono stati esaminati. La loro volontà pare sia stata, infatti, quella non di presentare una galleria di esperienze più o meno stupefacenti o di opinioni e posizioni diversificate, ma di mostrare invece come le componenti umane e storiche siano sempre suscettibili di inedite decifrazioni, diverse valutazioni e inconsuete organizzazioni: sempre implicitamente suggerendo di applicare alle fonti le forme mentali e le categorie interpretative di chi le ha prodotte. Perché le testimonianze, specie se rigorosamente ricostruite, motivate, collegate e documentate, rinviano echi forti e sicuri, capaci di evocare senza ombra di ambiguità la contemporanea temperie politica e culturale, i valori al tempo imperanti, le azioni e reazioni ambientali.

Fluida nel linguaggio, ineccepibile nell'organizzazione dei contenuti, inappuntabile nella strutturazione, quello in esame non è un libro che scivola via rapido. Il suo argomentare mai ambiguo o sfuggente, un riferire chiaro e accurato, un informare che non ha fretta e si adegua al lettore chiamandolo all'impegno del comprendere fino in fondo, ma con pazienza, attendendo che valuti, rifletta e confronti gli altrui e i propri convincimenti, lo rendono particolarmente interessante e coinvolgente: ciò in forza anche della prospettiva secondo cui si sono mossi gli autori, la quale, intrisa di profondo spirito identitario, si allarga al contempo ad una visione autenticamente interculturale che, consentendo di cogliere e riconoscere significative corrispondenze e indubbi legami tra le culture di tutto il mondo, ammantata di più concreta speranza quell'appello all'unione e alla pace che da sempre gli uomini hanno rivolto a Maria, presenza confortante di amore e riconciliazione.

Nico De Mico

G. CAMPANINI, *Un uomo nella Chiesa. Don Primo Mazzolari*, Morcelliana, Brescia 2011, 266 p.

Per l'autore G. Campanini, già docente di Storia delle dottrine politiche nell'Università di Parma e di Etica sociale nella Facoltà teologica di Lugano,

il presente volume, il quinto della collana *Fondazione Don Primo Mazzolari*, conclude idealmente, come si legge sulla copertina dello stesso, una propria lunga, articolata e approfondita serie di studi su specifici settori della cultura del '900, secolo complesso e delicatissimo di guerre totali, di crisi economiche eccezionali, di sviluppo e benessere fortemente differenziati, di autentiche svolte a livello sociale e culturale.

Più precisamente esso segna, per lo studioso, il traguardo di un puntuale, intenso e appassionato itinerario speculativo teso ad investigare il pensiero politico e religioso del '900 nelle peculiarità distintive e connotative, nelle variazioni più sottili, nei richiami più arditi, negli echi più sommessi e più prompenti, nei contenuti più tradizionali e in quelli più innovativi: un itinerario nel quale don Primo Mazzolari (Boschetto di Cremona 1890 - Cremona 1959), sacerdote prima di Cicognara, poi di Bozzolo, ha rappresentato un costante e prezioso interlocutore.

Ispirato proprio dal 50° della morte del parroco, il testo si propone, attraverso una rivisitazione dei suoi scritti riconsiderati nei loro aspetti essenziali e più significativi e alla luce dei numerosi studi condotti sulla sua vita e sulle sue opere, sia di ricostruirne la personalità in ogni sfaccettatura sia di restituirne in tutta la sua pienezza il pensiero, nonché di fare il punto sull'intera sua produzione, dagli ardori patriottici degli anni giovanili alle impegnative e pregnanti pagine di *Tu non uccidere* (1955), che, scritte a pochi anni dalla morte, possono quasi considerarsi il suo testamento spirituale.

Il libro non ci offre, tuttavia, il racconto di una vita che, sviluppandosi in direzione cronologica, ricostruisca tappe, avvenimenti, circostanze o mutamenti di rotta, risolvendosi in una narrazione organica e unitaria. Prospetta piuttosto l'esemplare biografia di un'anima, la storia, cioè, di un uomo votato al sacerdozio che, senza mai smettere di restare sinceramente aperto al "tu" divino e umano, è maturato attraverso i sentieri tortuosi di un'esistenza difficile e complicata: un'esistenza che, pur coinvolgendolo in una sequenza drammatica che lo rese spettatore di inaudite tragedie e pur registrando incomprensioni, censure e tensioni nel suo naturale rapporto con le gerarchie ecclesastiche, fu comunque sorretta e governata, in ogni stagione, da sano realismo e perfetto equilibrio, e soprattutto dalla straordinaria capacità del protagonista di consentire all'ininterrotto e spesso impreveduto succedersi degli eventi, che lo trovò sempre pronto anche ad abbandonare precedenti convincimenti per donarsi, senza risparmio di forze, a nuovi avvii e a rinnovate aspirazioni e battaglie.

Nel testo lo conosciamo, infatti, sincero interventista, quando, poco più che ventenne e con il cuore ardente di amor patrio, pensò che la guerra potesse essere strumento indispensabile per realizzare l'unità d'Italia. In Italia man-

cavano, al tempo, coesione e unitarietà di ideali; le azioni militari sembravano prolungare il risorgimento nazionale e l'ardore bellico era vissuto come forza rigeneratrice e rivitalizzante: l'intervento dovette sembrare così, anche a Mazzolari, doverosa azione di nobiltà e di onore per la difesa, l'unità e il bene della patria. Ma quando, come cappellano militare, si ritrovò tra gli uomini tristemente rintanati nelle trincee e dolorosamente aggrappati a un filo di speranza, quando sperimentò in prima persona la disumanità, la sofferenza e il deserto cui potevano condurre l'odio e la divisione, quando, affondando nel dolore dei fratelli, conobbe l'orrore della guerra, procedette a una revisione profonda delle sue certezze e maturò un rifiuto nettissimo dei conflitti bellici, rinvigorendo i sentimenti di fratellanza e di solidarietà, la fede in un domani migliore e l'anelito alla pace, all'equità e alla concordia.

Ripercorrendo dunque, in una ricostruzione non emotiva, ma rigorosamente supportata da dati documentali, le fermate, le ripartenze, gli ostacoli, i sostegni, le spinte, gli influssi, i pesi e le suggestioni del percorso esistenziale di don Primo Mazzolari, Campanini ci ricorda il carattere itinerante del vivere dell'uomo, infondendogli però assoluto valore, se lo scopre, come quello del sacerdote di Bozzolo, coscienzioso, fiero, dignitoso e consapevole. Raccontandoci, dunque, tempi di ardore e di partecipazione, ma anche esperienze di disperazione e disillusione, il nostro Autore ci restituisce l'immagine di un uomo che ha constatato a sue spese quanto sottili possano essere i confini tra razionalità e delirio, umanità e ferinità, quanto profonde possano risultare le lacerazioni conseguenti all'insensata brama di potere e all'innaturale differenziazione tra gli uomini e quanto possa degradare, mutilare e trafiggere, nella totale indifferenza, la complessità del reale. Soprattutto ci ripresenta un sacerdote che, in autentico spirito di servizio, si mosse tra gli eventi del tempo tragico che ebbe in sorte di vivere non come un idealista sognatore che sperava in condizioni paradisiache sulla terra, ma come un uomo di Chiesa pratico ed efficiente, aperto e lungimirante, che cercò senza sosta di fare e di dare il meglio in un mondo in prevalenza negativo. Lo ricorda antifascista, fondatore della rivista *Adesso* (1949), che rivendicava le istanze socialiste dell'impegno evangelico, autore di scritti di impegno cristiano in ognuno dei quali oppose alla violenza un rinnovato umanesimo, un senso profondo dell'amore per l'uomo, la consapevolezza che la logica della morte chiude nei confini di un'angoscia senza redenzione. E chiarisce con grande efficacia come la generosa speranza del Mazzolari in un mondo più equo e in una Chiesa più profetica si sia, infine, concretamente proiettata ed espressa in tre specifici ambiti: la promozione della giustizia, il rinnovamento della Chiesa e l'impegno per la pace.

Campanini riconduce all'impegno per il trionfo della giustizia il convinto interventismo di Mazzolari nella I guerra mondiale, concepita come

mezzo per ripristinare il naturale ordine delle cose, così come la sua denuncia della guerra quale disgregazione della realtà ed evento crudele e disumano, l'accento ininterrottamente posto sui bisogni antichi e nuovi delle genti e sull'inaccettabile divario tra le masse dei diseredati e le ristrette classi dei benestanti, la critica mai vuota e sempre propositiva a ogni forma di violenza, limitazione, sopruso, accomodamento o compromesso. E a chiare linee rimarca come, a guerra conclusa, Mazzolari prendesse coscienza della gravità della crisi e della necessità di avviare profondi cambiamenti, anzi di procedere a una vera e propria rivoluzione, nel bisogno di «modificare le strutture della società operando non soltanto “dal di dentro”, attraverso il cambiamento delle coscienze, ma anche “dal di fuori” mediante la trasformazione delle strutture, così da raggiungere “un ordine più umano” garantito non soltanto dal sostegno di intense “forze spirituali”, ma anche da adeguate misure di riorganizzazione della società: la rivoluzione, per quanto “prevalentemente spirituale” – affermava – “non può e non vuole dimenticare che il regno di Dio abbraccia anche il tempo”» (10).

Ci ricorda, quindi, come, nella sua condizione di chierico, Don Primo lottasse instancabilmente, anche scontrandosi con le strutture ecclesiastiche, affinché quella Chiesa che aveva sempre amato, corrispondendo alla sua vera missione, non solo tutelasse, predicasse e diffondesse il messaggio evangelico, ma soprattutto se ne facesse concreta e proficua testimonianza. L'instancabile impegno in tal senso è dimostrato anche dall'apertura a tutte le voci culturali del suo tempo, dall'ammirazione per quanti parevano animati da desideri di equità e imparzialità, dalla critica durissima contro formalismi, orpelli, condizionamenti mentali e posizioni di chiusura al nuovo, dall'approvazione per chiunque ricercasse soluzioni conciliatorie e pacificatrici.

Mai mancando di evidenziare nel parroco di Bozzolo il saldo connubio tra le spinte interiori, la compartecipazione a ideali umanitari e l'impegno pubblico, che fu fondamento certo e sorgente vivificatrice del suo insopprimibile anelito riformatore al di là delle ricorrenti censure civili ed ecclesiastiche di cui fu fatto oggetto, Campanini lo descrive proteso senza tregua sia alla costruzione di un comune sentire permeato da sentimenti di accoglienza, fraternità, rettitudine e legalità sia alla promozione, attraverso le colonne della rivista *Adesso*, della rivoluzione cristiana, per una Chiesa svecchiata e aperta, sensibile alle nuove esigenze, libera da vincoli frenanti, coraggiosa e intraprendente. Consente così, mentre ripropone, seppur in grandi linee, la vita, il pensiero e i testi di Mazzolari nella loro rilevanza tematica e storica, di comprenderne la collocazione all'interno dell'Istituzione ecclesiastica e anche di ricostruire la storia della Chiesa del primo '900 nei suoi limiti, nelle sue potenzialità, nel suo atteggiamento e nel suo concreto operare.

E questo specialmente attraverso l'analisi degli esiti del costruttivo confronto che il sacerdote italiano condusse tra il proprio pensiero e quello cattolico francese, in tanti punti condiviso, in tanti altri respinto.

Don Primo si era reso conto che prima gli intellettuali e poi il popolo erano ormai in gran parte fuori della Chiesa e, mentre individuava le cause di ciò nel formalismo rituale, nella tepidezza della predicazione evangelica, nella distanza che si era venuta a creare tra il popolo di Dio e le gerarchie ecclesiastiche, nella lontananza di queste dai bisogni spirituali e materiali dei fedeli e degli uomini in generale, si adoperava per un rinnovamento che restituisse all'Istituzione ecclesiastica l'antica autorità e l'insito valore.

Nella ricerca di nuovi e più efficaci sentieri in tale direzione, rivendicò la centralità della parrocchia, che, secondo lui, avrebbe dovuto essere l'umile, ma necessaria, compagna di strada. Criticandone, però, l'insufficiente slancio missionario, l'eccesso di falso spiritualismo e la sostanziale carenza di quella sana laicità che, liberando la Chiesa dal clericalismo, consentisse ai cristiani di agire nella storia senza vincoli fittizi e senza incorrere nell'accusa di agire nel temporale con secondi fini, la ripropose in un'ottica nuova, orientata al futuro e con una sincera apertura a quelli che molti anni più tardi il Concilio Vaticano II chiamerà i "segni dei tempi".

Da lì la sua attenzione, anzi la sua passione, per la povertà e per i poveri. Una passione religiosa, prima di tutto, ma con comprensibili conseguenze a livello sociale, politico ed economico, come ben sottolinea Campanini, che riporta, al riguardo, una significativa espressione dello stesso Mazzolari: «La giustizia economica, pur essendo di grado meno eminente, precede quasi sempre la giustizia spirituale» (84). In tale convincimento, il sacerdote profuse costante e responsabile impegno per la costruzione di una città terrena aperta a tutti i valori dell'uomo e nella quale la coscienza religiosa si ponesse essa stessa a servizio della crescita della coscienza civile, di coloro che erano "dentro" e di coloro che erano, o si ritenevano, "fuori" della Chiesa.

E presto la sua ansia riformatrice si aprì a ben più ampie coordinate, facendo propri ideali, contenuti, motivi e bisogni del suo presente. Divenne così dominante, nella sua produzione, il tema dei "lontani", che riconosceva urgente e doveroso il bisogno di instaurare un nuovo rapporto tra Chiesa e mondo moderno, al fine di evitare un profondo e forse definitivo distacco dell'Occidente dal Cristianesimo.

Collegarono Mazzolari al movimento modernista il suo interesse a livello politico-sociale e il suo spirito riformatore. Muovendo da un'attenta e puntuale analisi delle cause che avevano allontanato l'uomo moderno dalla Chiesa (la chiusura della comunità cristiana in se stessa, la troppa rilevanza data all'organizzazione, lo scarso rilievo attribuito a una sana e legittima la-

icità...), egli maturò la convinzione, che era propria anche dei modernisti, della necessità sia di procedere a un confronto diretto e aperto tra Chiesa e mondo moderno sia di superare definitivamente ogni commistione fra politica e religione, valorizzando adeguatamente il laicato cattolico: forse, pensava, attraverso un atteggiamento di empatia e di avvicinamento, si sarebbero recuperati o trovati tanti fratelli dispersi per le strade del mondo.

Era comunque persuaso che ogni vero cristiano dovesse farsi “prossimo”, procedendo in direzione del “lontano”, camminando piano e con pazienza a fianco degli uomini della modernità, attendendo con fiducia e disponibilità, senza forzature o pretese; secondo lui, farsi “compagni di strada” degli uomini del proprio tempo era l’unico modo per trasformare, alla fine, la “lontananza” in “vicinanza”.

Campanini rende in tutta la sua ricchezza la dimensione costitutiva e immodificabile della vocazione, che fu propria di Mazzolari, di predicare Dio presente nel mondo, perché ogni uomo potesse incontrarlo per vivere la forza trasformatrice della sua grazia e della sua verità e per desiderare spontaneamente di aderire ai consigli evangelici. Ci restituisce dunque l’immagine di un sincero ministro di Dio che, in tempi bui e drammatici, pur percependo di essere nella notte fonda e di poter da un momento all’altro soccombere alle insidie, attende vigile la nuova luce, rinforza la speranza e chiama la “sua” Chiesa a porsi al servizio del nuovo giorno.

Dare ulteriori accenni al contenuto del testo, che, considerato il tempo storico di riferimento (tutto il primo ’900, e quindi le due guerre mondiali, il periodo del fascismo, la resistenza, i dopoguerra), si articola comprensibilmente in numerose, diversificate e complesse direzioni, o anche tentare sintesi dei singoli capitoli risulterebbe inevitabilmente riduttivo e inadeguato, oltre che penalizzante per talune trattazioni rispetto ad altre, anche per la natura composita del volume, che, come chiarisce l’interna nota editoriale (cf. 19-20), raccoglie, senza alcuna pretesa di organicità, pagine collegate tra loro solo dal riferimento alla personalità di Mazzolari, quale si evince, direttamente, dai suoi scritti personali e, indirettamente, dall’interpretazione che altri hanno dato della sua figura e della sua produzione.

Se ne consiglia dunque vivamente la lettura diretta, nella certezza che essa consentirà di cogliere in pieno l’efficacia, l’incisività e la singolare portata degli scritti dell’infaticabile sacerdote lombardo, la forza, l’acutezza e il coraggio del suo pensiero, l’attualità, la profondità e la validità dei suoi ideali, l’adeguatezza della risposta che, attraverso le colonne della rivista *Adesso*, egli seppe fornire alle aspirazioni dei cattolici animati da autentica volontà di rinnovamento. E tutto ciò scoprendo che sia come parroco sia come attore del tempo drammatico in cui si trovò a vivere Mazzolari non si limitò a ge-

stire semplicemente le emergenze, mirando invece a creare i presupposti per l'emancipazione e la liberazione dell'essere umano dall'emarginazione e da strutture di respingimento e di esclusione: egli si prodigava, infatti, per la giustizia e la legalità, non per puro spirito di carità o pietismo. Ma il lettore potrà anche ripercorrere, in tutte le sue dinamiche, l'itinerario civile e spirituale che vide Don Primo osservatore attento e giudice critico e perspicace di tutti gli eventi cruciali della sua età, di fronte ai quali assunse scelte precise e dirompenti. E potrà, specialmente attraverso gli interessanti capitoli della *Parte Quarta*, significativamente intitolata *Confronti*, conoscere le significative personalità, laiche e religiose, che costituirono per Mazzolari, parroco dal 1922 alla morte, dunque ininterrottamente per trentasette anni, senza mai rivestire altri incarichi in uffici curiali che gli sarebbero stati presumibilmente troppo stretti, veri e propri punti di riferimento sia quando ne abbracciò visioni, contenuti e intendimenti sia quando se ne distinse o li respinse. Sicuramente, infine, si gioverà del contatto con un personaggio di per sé fortemente interpellante, per il fatto di porsi fondamentalmente come campo meditativo rivolto a ogni umana esistenza nella sua lotta al male, nella resistenza alla violenza, nel doveroso impegno di costruire la pace e assicurare la giustizia, nella responsabilità collettiva di tutelare e proteggere i fratelli più bisognosi, nella difesa dei valori universali, nell'anelito al trascendente, al buono, al giusto e al vero. E questo attraverso un testo che parla con semplicità, chiarezza e coerenza, senza in alcun modo forzare o appesantire; perché non intacca l'autonomia del lettore, consolidandone, invece, e potenziandone la riflessione personale e il giudizio critico; e perché attende che il lettore venga a conoscere, osservi pacatamente e confronti quindi serenamente i nuovi contenuti con i suoi precedenti convincimenti.

Nico De Mico

COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
(ed.), *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto. I Dibattiti*, Cantagalli,
Siena 2010, 254 p.

Come evidenziato nello stesso titolo, costituisce il secondo volume del «convegno internazionale “Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto”» (quarta di copertina), nel quale sono riportati *I Dibattiti* ed affronta il tema di Dio da un punto di vista più quotidiano, più familiare. Un tale approccio può far nascere prevenzioni agli amanti di testi ponderosi, con ampie bibliografie e dispendi di note: qui mancano entrambe (bibliografia e note), salvo poche ec-

cezioni. Gli interventi, troppo numerosi per concedere un'adeguata ampiezza ai temi trattati, sono assai concisi e scorrevoli: adatti ad un vasto pubblico di non specialisti (ma non solo). Va notato l'anteporre ai nomi dei singoli relatori l'eventuale titolo ecclesiastico (es.: Mons.), che fornisce una concezione un po' *retró*; per contro, senz'altro utile la concisa presentazione dell'autore all'inizio del singolo intervento.

Da notare, invece, un utile ed abbastanza ampio *Indice degli argomenti* (241-250), che precede l'*Indice dei nomi* (251-254). Gli argomenti, come accennato, si inseriscono in un orizzonte variegato e sono: *Dio nel cinema e nella televisione* (11-40), *Dio nella letteratura e nella poesia* (41-69), *Dio e l'anima* (71-98), *Dio in libreria* (99-113), *Dio, la vita e la vita umana* (115-134), *Dio nella musica ieri e oggi* (135-152), *Dio e la violenza* (153-177), *Creazione e/o evoluzione* (179-209), *Dio la storia e la politica* (211-239).

Come si evince dall'elenco di cui sopra, forse un po' lungo, ma utile per un'adeguata panoramica del testo, in questa sede non è possibile esaminare ognuno dei temi, per l'eccessivo spazio che comporterebbe; motivo per cui mi soffermerò soltanto su alcuni. Ciò che mi preme sottolineare è che pur essendo un testo divulgativo e, quindi, diretto al grande pubblico, può essere motivo di interesse anche per utenti più impegnati, date le numerose suggestioni in esso contenute.

Dio e l'anima è il terzo dei temi trattati e prende spunto dal volume di G. Canobbio, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009; su cui mi soffermerò brevemente, accennando all'intervento tenuto dal suo autore; da evidenziare che anche altri temi prendono spunto da un saggio. Nella sua *Introduzione*, I. Sanna, scrive: «la tesi del professor Canobbio è che il concetto dell'anima può ancora oggi salvaguardare la singolare origine e unicità dell'essere umano e rappresentare il necessario presupposto per destinare l'uomo alla vita eterna» (73). La frase va compresa, previo un adeguato approfondimento del termine "anima", che sia in grado di proiettarlo al di là di una visione grettamente dualista; visione che scinde, e pone sostanzialmente in contrapposizione, anima e corpo. Più avanti, lo stesso I. Sanna, nella sua *Replica*, pone in guardia nei confronti di «una fisica dell'immortalità» (83). È un tema, però, che non può essere liquidato semplicisticamente; infatti, se v'è un corpo risorto (oltretutto, verità di fede cattolica), questi dovrà possedere caratteristiche, in qualche modo, fisiche. Sottolineo *in qualche modo*, perché non è possibile specificare meglio, dal momento che le suddette *caratteristiche* sono da porre in una dimensione diversa dalla nostra; ma comunque non nell'ambito del puro spirito.

Come dire che il concetto di cui sopra possiede una doppia chiave di lettura: su un fronte, non si può relegare la dimensione dell'eterno ed in particolar

modo quella dello spirito nella dimensione dello sperimentabile, come noi attualmente lo intendiamo, cioè nell'attuale spazio-tempo. Sul fronte opposto, non si può pensare che "l'immortalità" sia affatto priva di ogni dimensione fisicamente intesa, sia pure ovviamente di una *fisica* diversa da quella che percepiamo costantemente. In altri termini, sia apre una discussione complessa, in cui le difficoltà superano di gran lunga le certezze; ma non per questo si può rigettare *tout court* la questione. Un ambito di vera frontiera; la quale, però, ci impone di ripensare paradigmi in passato dati per scontati, ma alla luce degli attuali sviluppi della scienza (sperimentale e di conseguenza anche speculativa) bisognosi di necessari approfondimenti (stravolgimenti?).

Nel suo intervento, M. Lenoci pone giustamente in guardia verso superficiali aperture: «Al giorno d'oggi [...] la sfida più articolata e argomentativamente più rischiosa proviene dalle neuroscienze» (77). Pongo l'attenzione su quel "più rischiosa", che rappresenta in qualche modo il sottile, quasi impalpabile, filo rosso sotteso a tutto l'intervento. Se, anche a motivo del fatto che l'autore insegna Storia della filosofia, si deve porre attenzione a non avventurarsi in sentieri pericolosi con baldanza superficiale; per contro, la scienza si arricchisce proprio dall'esaminare siffatti (pericolosi, ma anche potenzialmente ricchi) territori sconosciuti: il vero uomo di scienza non può esimersi dall'essere un esploratore dell'ignoto; ovviamente, giova ripeterlo, con tutti i rischi che ciò comporta e, quindi, la necessaria attenzione da tributargli.

Nell'ambito dello stesso argomento, segue l'intervento del già citato Canobbio, il quale scrive: «L'anima non è intesa [...] come un elemento che compone l'essere umano accanto al corpo, ma la vita stessa in quanto protesa verso il Dio della vita in attesa di essere da lui portata alla pienezza» (88). Il sottoscritto nutre tendenzialmente riserve verso il termine «anima», che facilmente può indurre immagini di tipo dualistico (con una conseguente semplicistica contrapposizione rispetto al corpo); ciononostante accoglie positivamente la definizione di cui sopra, poiché giustamente evidenzia l'intrinseco legame con la sua dimensione fisica.

Definizione che potrebbe essere utilizzata per una (eccessivamente?) succinta sintesi del pregevole volume, citato poco sopra. In merito, poi ai *rischi*, a cui ha fatto riferimento Lenoci, può essere interessante rilevare che detto volume si apra con il capitolo *Uno sguardo alle provocazioni*, del quale il primo paragrafo si intitola proprio *Anima o cervello?*.

Il quinto argomento è aperto da G. Ferrara, il quale afferma: «Attraverso il sacrificio del Verbo incarnato, nell'idea che la morte sia stata sconfitta, nell'idea che il peccato possa essere riscattato, è evidente che la vita ottiene un significato molto più ampio del semplice *bios*» (118); frase rilevante, tanto più che lo stesso poco sotto precisa: «Lo dico non essendo all'interno delle

mura della Chiesa». A. Schiavone lancia una seria considerazione, pur se palese gli occhi di tutti: «Noi ci troviamo da quasi novant'anni in una situazione di stallo del grande pensiero dell'Occidente» (124), evidenziando che: «Da [...] gli anni 20 del Novecento, l'Occidente non si è più interrogato a fondo su se stesso e sui propri fondamenti» (124-125). Dopo alcune ulteriori considerazioni, afferma: «è il momento di una interpretazione radicale [...] del “date a Cesare quel che è di Cesare [ecc.] le religioni monoteiste e, quindi, anche il Cristianesimo, hanno una intrinseca vocazione politica» (127). Quelle sopra riportate, ed altre, sono provocazioni dal grande peso specifico: sulle quali sarebbe davvero opportuno riflettere con impegno.

Degno di interesse l'intervento, pur molto conciso, di E. Berti: *Disponibilità o indisponibilità della vita* (129-132), con taglio prevalentemente etico; il quale inizia precisando: «Benché io sia credente, ritengo che la vita [...] umana sia un valore talmente importante e fondamentale, che la sua difesa non può essere fatta dipendere dall'adesione ad una confessione religiosa» (129). Ne segue: «non condivido la contrapposizione [...] nel dibattito bioetico, specialmente italiano, tra bioetica laica e bioetica cattolica» (130); il sottoscritto aderisce in pieno a quanto sopra, sottolineando che la questione sia sostanzialmente artefatta: se la bioetica assurge al valore di scienza, sarebbe come affermare che vi sia una matematica, o una fisica, laica ed una cattolica; pur se, ovviamente, la questione non può essere liquidata con una battuta. Accennando, poi, all'importanza della vita umana, il nostro scrive: «mentre sul rifiuto dell'aborto non ho alcuna incertezza, per quanto riguarda la fine della vita ho qualche problema. Anche ammettendo che la vita sia un dono di Dio, non v'è dubbio che in una certa misura colui che la possiede [...] ne può disporre» (132). A differenza della precedente, non me la sento di sposare del tutto questa affermazione; però, è innegabile che meriti un'adeguata riflessione e disamina, in quanto tutt'altro che banale.

Il penultimo tema viene introdotto da F. Facchini, il quale, citando la *Gaudium et spes*, al n. 36, scrive: «“le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio”, quindi non potrà esserci un reale contrasto» (181). Fermo restando che in tale frase il Concilio Vaticano II cita il Vaticano I, il testo conciliare continua: «A questo proposito ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non sono mancati nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza» e poco dopo fa esplicito riferimento, in nota, al *caso* G. Galilei. È evidente quanto ci si debba tenere distanti dai due pericolosi scogli di Scilla e Cariddi, costituiti dall'assolutizzazione della sola scienza, ma anche della sola visione religiosa: purtroppo, anche oggi sono tutt'altro che inesistenti posizioni che ad essi sono assimilabili.

D. Alexander, autore del libro avente lo stesso titolo dell'intervento *Creazione o evoluzione. Dobbiamo scegliere?*, scrive: «le grandi teorie della scienza, spesso possono essere avvolte da diverse credenze ideologiche e metafisiche – credenze che vanno ben oltre la scienza» (183). E, più avanti specifica: «la dottrina cristiana [della creazione, n. d. r.] non si focalizza sulle origini, ma sull'ontologia, sul *perché* c'è qualcosa invece del nulla» (185), proseguendo: «evoluzione [...] non è una filosofia [...] la teoria dell'evoluzione è la migliore spiegazione scientifica che abbiamo sulle origini di tutta la diversità biologica di questo pianeta» (185-186). Continua, inoltre: «L'impressione, quindi, è che il processo evolutivo [...] sia compatibile con l'idea di un Dio che ha intenzioni e propositi per il mondo» (188), adducendo quattro prove in merito. Chiarisce, sia pure con le inevitabili restrizioni del ridotto spazio a sua disposizione, come in realtà non vi sia alcuna antinomia tra “creazione” ed “evoluzione”.

Il testo che abbiamo presentato indica un ampio spettro di tracce stimolanti per un pubblico molto variegato, per gamma di interessi e per profondità di preparazione.

Pier Angelo Iacobelli

CH. ESCHNER, *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*, Bd. 1. *Auslegung der paulinischen Formulierungen*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2010, 548 p.

Dell'approfondito studio di Ch. Eschner, fa parte un secondo volume – cf. *Darstellung und Auswertung des griechischen Quellenbefundes* (WMANT 122), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2010, 409 p. – che è in sostanza una raccolta completa dei dati provenienti dalla letteratura greca riguardanti il tema del “morire per” (o il “dare la vita per”): le fonti presentate e commentate sono soprattutto quelle di Euripide (che è da considerare all'origine di tali tradizioni), ma anche altre (Erodoto, Senofonte, Licurgo, Plutarco, ecc.); il confronto riguarda però anche i testi provenienti dal giudaismo ellenistico (*Libri dei Maccabei*, Filone, Giuseppe Flavio). Da questo punto di vista tale studio rappresenta senza dubbio lo *status quaestionis* più aggiornato sulle fonti concernenti questo specifico *topic*.

Sommando tra loro il primo e il secondo volume risultano in tutto 957 fittissime pagine (il font tipografico utilizzato è più piccolo di quello usuale

in questa collana), ed insieme costituiscono l'edizione preparata per la stampa della dissertazione della Eschner presentata alla Humbolt Universität di Berlino nel 2007 sotto la direzione di C. Breytenbach. La finalità dello studio, presentata nel I volume (su cui concentriamo l'attenzione), è quella di porre delle nuove basi all'interpretazione delle formulazioni paoline concernenti il morire e la donazione di Gesù, basi da situarsi secondo l'A. non sullo sfondo delle scritture ebraiche (cf. *Levitico*, *Isaia* 53) o dell'antico giudaismo (2 e 4 *Maccabei*), bensì su quello della concezione greco-ellenistica di un morire umano in grado di stornare la sventura (avente cioè una valenza apotropaica). La tesi è che Paolo, per esprimere il valore salvifico della morte di Gesù ha adottato fin nei dettagli questa concezione (cf. 7: «diese Vorstellung bis in die Detailgestaltung hinein aufgenommen hat»; cf. anche 526).

Il libro si divide in tre parti, più una quarta di risultati e conclusioni; la prima è costituita dall'introduzione (3-102), con una panoramica sullo *status quaestionis* della ricerca riguardante l'uso paolino delle formule del morire e di donazione, dedicata soprattutto a confutare la derivazione di tali formule dagli sfondi biblici di *Lv* 16, *Is* 53 e *Mac* 2-4 (largo spazio è dedicato a *Rm* 3,25 [33-56], sebbene non rientri espressamente delle formule suddette), e a presentare alcune questioni metodologiche; la seconda parte – la più ampia – studia approfonditamente tutti i passi paolini che hanno a che fare con la formula del “morire per” (103-376: *1Cor* 15,3; *1Ts* 5,10; *1Cor* 8,11; *2Cor* 5,14-15; *Rm* 5,6-10; 14,15); la terza è costituita dallo studio dei passi paolini che hanno a che fare con la formula del donare/rsi “per” (377-504: *Gal* 1,4; *Rm* 4,25; *Gal* 2,20; *Rm* 8,32). L'ultima parte colloca tali formulazioni paoline sullo sfondo della concezione greco-ellenistica di un morire umano in grado di stornare la sventura, e le relative conseguenze per l'interpretazione della morte di Gesù (505-538).

Nella prima parte vengono esposte le prospettive principali da cui si affronta il tema. Il testo a cui viene dedicato ampio spazio è quello di *Rm* 3,25 dove, in riferimento alla morte “pro nobis” di Cristo, si trova l'unica ricorrenza in Paolo del termine *hilastērion* (“mezzo di espiazione”). L'intento è quello di dimostrare l'infondatezza dell'interpretazione considerata tradizionale, quella cioè che vede sullo sfondo di questo passo il rito dell'espiazione come viene riportato nel libro del *Levitico*. A questo proposito bisogna precisare che non è del tutto esatto affermare come fa l'A. che la convinzione prevalente degli studiosi è quella che interpreta l'*hilastērion* di *Rm* 3,25 alla luce di *Lv* 16 (semmai è la prevalenza degli studiosi tedeschi), e che pertanto vede Cristo come la “nuova *kappōret*” della nuova alleanza e la sua morte come il definitivo Yom Kippur cristiano (cf. 33). Ecco la parafrasi di *Rm* 3,24-25a che viene offerta al termine dell'esegesi svolta (traduco dal tedesco): «Come tali, essi

vengono giustificati donativamente (*geschenkweise*) attraverso la sua grazia, ovvero il suo favore, nel cammino di redenzione basato su Gesù Cristo, cioè basato sulla sua morte e attuato mediante il risorto, il quale Dio ha presentato come segno di placamento (*Beschwichtigungsmal*), che diviene efficace mediante la fede, e che è costato il prezzo del suo sangue» (50).

Al di là della discutibile scelta di tradurre *hilastērion* con “segno di placamento”, va decisamente fuori bersaglio sostenere che in questo testo sia presente la concezione di un Dio la cui ira andrebbe placata e che Egli stesso placerebbe attraverso la morte di Cristo suo Figlio, morte considerata come “offerta votiva” (*Votivgabe*), che in più egli offrirebbe a se stesso! (cf. 45-56; qui l’A. si rifà sostanzialmente alla tesi di S. Schreiber, *Das Weihegeschenk Gottes. Eine Deutung des Todes Jesu in Röm 3,25*, in *ZNW* 97 [2006] 88-110). Tale presupposto è difficilmente sostenibile sia perché la concezione di un Dio che va placato dall’uomo è sostanzialmente assente non soltanto in Paolo ma in tutta la Bibbia, sia perché – anche ammettendo che *hilastērion* possa essere stato compreso dai romani come “offerta votiva” (effettivamente ci sono attestazioni di un tale uso del termine nella pratica religiosa pagana) – nel nostro caso non sono gli uomini che presentano a Dio un *hilastērion*, ma è Dio soggetto di questa azione connotata dal termine: ciò è sufficiente per confutare l’interpretazione di questo termine (e del passo in questione) in chiave di “offerta votiva propiziatoria”. In generale bisogna riconoscere che, contrariamente a quanto afferma l’A., è indubitabile che in questo passo sia implicata l’idea di espiazione, anche nel suo riferimento al culto (oltre al termine *hilastērion* – che il più delle volte rende in greco il termine tecnico *kappōret* [cf. *Es* 25,17-22; *Lv* 16,2-15] – c’è anche la menzione del sangue, e tutto questo nel contesto dell’eliminazione dei peccati). A ben vedere ciò che risulta mancante in questo studio è una vera discussione dello sfondo biblico-veterotestamentario della concezione dell’espiazione (ad es. a p. 99 si sarebbe dovuto ricordare che il verbo ebraico *kipper* “espia”, non coincide semanticamente con il termine – e quindi con il concetto – ellenistico di *exiláskomai*, “propiziare”). Ci troviamo invece d’accordo nell’escludere l’interpretazione di *Rm* 8,3 sullo sfondo del sacrificio cultuale (56-58).

Di fatto l’interpretazione della Eschner (cf. 82-93) si poggia in gran parte – anche se ora con maggior conoscenza delle fonti – sostanzialmente sulla tesi proposta negli anni ’90 da B.H. McLean (cf. specialmente la sua monografia, *The Cursed Christ: Mediterranean Expulsion Rituals and Pauline Soteriology*, Academic Press, Sheffield 1996), che propone il paradigma apotropaico del *pharmakós* (espulsione di animali o uomini designati come vittime per allontanare la sventura), diffuso in rituali antichi del Mediterraneo, quale sfondo per interpretare le formulazione paoline sul valore della morte di Gesù (cf. *2Cor*

5,21; *Gal* 3,13; *Rm* 8,3). Ma nei testi paolini è praticamente assente la terminologia tecnica di questi riti (l'unico caso – ma non in connessione con la morte di Gesù – sarebbe in *1Cor* 4,13, tuttavia il contesto non risulta attinente ai *pharmakoi*), inoltre vari elementi costitutivi dell'antico rito apotropaico non trovano riscontro nella modalità del morire di Gesù (il rito di scelta e investitura avveniva pubblicamente, praticamente mai la vittima designata veniva uccisa, ecc.).

Per questo risultano piuttosto problematiche, anche già dal punto di vista puramente esegetico, alcune deduzioni basate su questa concezione, per cui si arriva a affermare che (riassumo traducendo da 524): nella concezione paolina della morte di Cristo vista in funzione apotropaica, la figura del Padre assume due ruoli, quello della divinità, che Paolo rappresenta come irata e pertanto incline verso un destino di sventura (si fa riferimento a *Rm* 5,1-11 e 8,32), e quello paterno, di Dio Padre che consegna suo figlio per stornare tale sventura, così da placare egli stesso la sua propria ira (si rimanda ai testi di *Rm* 8,32; 4,25; *Gal* 2,20).

Per quanto riguarda la seconda parte del libro, tra le tante cose che si potrebbero evidenziare, mi limito soltanto a qualche annotazione. A nostro parere il giudizio sulla esclusione di *Is* 53 quale possibile sfondo scritturistico di *1Cor* 15,3b – «Cristo morì per i nostri peccati» – (111-114, in specie 114: «eine deutliche Bezugnahme auf Jes 53 für 1Kor 15,3 [ist] generell zweifelhaft»); viene invece ammesso per *Rm* 8,32; 4,25; *Rm* 5,6-10; *2Cor* 5,14s; cf. 350s; 415; 421-422; 479-483; 504), è inficiato dal fatto di essere formulato soltanto alla luce degli argomenti contrari, senza che siano menzionati quelli a favore (è vero che in *Is* 53 manca il verbo “morire”, tuttavia il v. 5a implica il ferimento a morte del servo, morte – causata dai peccati del popolo – che è poi esplicitamente menzionata nei vv. 8b e 12b). Inoltre appare quantomeno discutibile l'opinione per cui l'espressione «secondo le Scritture» (*1Cor* 15,3b.4b), derivi da una modifica della formulazione greco-ellenistica che metteva in rapporto il “morire per qualcuno” con un detto oracolare (112-113).

L'aspetto tuttavia più problematico di tutto lo studio a nostro avviso è il fatto di adottare la concezione sostituzionista della morte di Cristo (*Ersatztod*: il suo morire “per noi” è inteso essenzialmente “al nostro posto”), un'idea che emerge continuamente nella trattazione, praticamente in tutti i testi commentati (53, 121-123, 127, 223, 263, 296, 313-318, 343, 349-350, 356-359, 367, 420, 435-441, 444, 457-461, 466, 472-475, 482-483, 501, 507, 509-510, 525-526): ciò è probabilmente dettato dalla prospettiva di fondo che viene adottata, quella sostenuta nella tesi generale, di una morte cioè che avviene per stornare quella di altri. E questo nonostante nel commento a *2Cor* 5,14-15 (233-273) si riconosca – sorprendendosi! (257) – che in questo caso sarebbe improprio pensare al senso sostitutivo (cf. specialmente 245.257.259-260.263);

infatti Paolo afferma che “uno morì per tutti”; se effettivamente la prospettiva fosse stata quella sostituzionistica (interpretando lo *hypér* nel senso di “al posto di”) allora si doveva aspettare come conseguenza che “tutti evitarono perciò la morte”, invece si trova: “dunque tutti sono morti” (v. 14b), cosicché ai cristiani non viene risparmiata la morte, ma vengono immessi nello stesso cammino di Cristo, loro rappresentante-precursore, un cammino che li porta a “non vivere più per se stessi” ma “per colui che è morto per loro” (cioè “in loro favore”). Di fatto l’idea della sostituzione, che cioè qualcuno possa essere punito (o offerto alla divinità) al posto di altri (per loro colpe, o altro), pur essendo presente nelle culture religiose circostanti, è sostanzialmente rigettata dal mondo biblico; anche quando si tratta dell’espiazione e del rito espiatorio, non si tratta di una morte in “sostituzione” per espiare vicariamente una colpa altrui; anzi si dice espressamente (e ripetutamente) che “ciascuno deve morire per il proprio peccato” (cf. *Dt* 24,16; *2Re* 14,6; *Ger* 38[31],30; *2Cr* 25,4). Nel caso specifico di Paolo non è da trascurare il fatto che, quando si tratta di esprimere l’effetto positivo per gli uomini della morte di Cristo nelle formule del “morire per” e del “donare/rsi per”, egli non utilizza mai la preposizione *antí* (il cui primo significato è “al posto di”; mentre quando altrove la usa – cf. *Rm* 12,17; *1Cor* 11,15; *1Ts* 5,15 – non assume quel senso); ora è vero che *hypér* può assumere anche il senso sostitutivo di *antí* (anche in Paolo, cf. *Rm* 12,17; *1Cor* 11,15; *Fm* 13), tuttavia questo è insufficiente per affermare che nelle suddette formule prevalga tale senso; anzi, molti esegeti – in base soprattutto all’interpretazione delle singole ricorrenze nel loro contesto – optano per il significato di “a favore di”, abbinandovi piuttosto il concetto di rappresentanza (cf. invece le riflessioni della Eschner a p. 349). Alla fine del II volume l’A. cerca di controbilanciare affermando che «il concetto di sostituzione non è sempre al centro di tutte le formulazioni paoline riguardanti la morte o la donazione di Cristo» (II vol. 362); viene altresì notata in esse la mancanza della preposizione *antí*, ma poi non se ne tiene conto abbastanza.

La bibliografia è riportata nel secondo volume (365-402), e riporta titoli – soltanto in inglese e in tedesco – fino al 2006 (non viene citato tuttavia lo studio: S. Finlan, *The background and content of Paul’s cultic Atonement metaphors*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004). Diciamo che sarebbe stato molto utile, specialmente per un’opera di queste dimensioni, avere un indice degli autori (anche perché ogni volta che si cerca la citazione completa di un testo riportato in nota, bisogna rintracciarlo tra le varie sezioni in cui è suddivisa la bibliografia), e quella riportata a 548 (“Moderne Autoren”) è soltanto una piccola selezione di autori ritenuti particolarmente importanti nella storia della ricerca (nemmeno l’indice biblico è completo). Utili invece sono gli indici dei termini tedeschi e greci esaminati (546-548).

Il merito principale di questo lavoro è il mettere a confronto le formulazioni paoline con i dati provenienti dalla letteratura ellenistica: nuovi stimoli nel campo della soteriologia paolina possono derivare da questo importante approfondimento; ciò vale senz'altro per il tema specifico delle "formule del morire" e di "donazione" nella letteratura paolina, sulle quale d'ora in poi bisognerà tenere conto di questo studio. In generale, un notevole contributo è rappresentato dall'ampio spazio dedicato all'analisi esegetica puntuale e approfondita dei singoli testi paolini considerati. In questo senso il libro può essere utilmente consultato anche soltanto per esaminare singolarmente l'esegesi di uno essi.

Giuseppe Pulcinelli

E. C. FONTANA, *Fabro e l'esistenzialismo*, EDIVI, Segni 2010, 182 p.

Il testo si inserisce nei Quaderni Fabriani, dei quali costituisce il secondo, e «introduce, accompagna e completa i primi tre volumi che Fabro dedicò alla filosofia dell'esistenza: *Introduzione all'Esistenzialismo* del 1943, *Problemi dell'Esistenzialismo* del 1945 e *L'Assoluto nell'Esistenzialismo* pubblicato nel 1954» (5). L'autore continua poco sotto: «Cronologicamente ci occupiamo del periodo che va dal 1940 alla fine degli anni '50. Tematicamente la ricerca non include gli studi che prepararono il volume *Dall'essere all'esistente* (1957)». In definitiva, le linee guida di questo lavoro sono espresse nei seguenti termini: «Non intendiamo, quindi, proporre uno sguardo retrospettivo o un giudizio a posteriori su questo movimento filosofico, bensì approfondire il lavoro di Fabro, fin dal suo primo incontro con l'esistenzialismo».

Al termine di ognuno dei quattro capitoli sono riportati a mo' di *Appendici* vari articoli dello stesso C. Fabro (dieci, per la precisione): necessariamente, alcuni risentono di un ambito storico, che può rivestire un interesse ridotto per il lettore attuale, in quanto riferentesi spesso a personaggi, importanti per quel periodo, oggi certo meno attuali; per contro, acquisiscono interesse poiché redatti dal soggetto stesso dello studio in questione. Forse sarebbe stata opportuna una bibliografia finale, pur considerando che le note a fondo pagina possono in parte supplirvi. Da evidenziare, inoltre, la presenza di un utile *Indice dei nomi* (177-180).

Un'interessante sottolineatura la si trova fin dalle prime pagine: «La scoperta di S. Tommaso [...] gli aveva fornito i mezzi sufficienti per un approccio fiducioso ed anche ottimista verso qualsiasi forma di pensiero» (7). Un atteggiamento culturale, questo, che andrebbe opportunamente incentivato e che

dovrebbe rappresentare l'approccio adeguato per ogni forma di scienza; la quale deve necessariamente essere considerata come reciproca collazione tra i risultati altrui e quelli che il singolo studioso possa personalmente addurre; espressione di un quanto più sereno esame critico, ma anche grato, nei confronti dell'altrui pensiero ed apporti. Perché detti "fiducia" ed "ottimismo" si realizzino è, però, opportuna un'adeguata competenza; come dire che la cultura di ogni ricercatore dovrebbe muoversi non solo in profondità, nel proprio settore d'indagine, ma anche in orizzontale, specie negli ambiti attigui al proprio. Una postilla: svolgendo uno sguardo sincronico, ma anche diacronico, nel nostro panorama culturale, si deve constatare che la realizzazione accade piuttosto di rado.

Altra sottolineatura importante la si trova poco più avanti: «Come metodologia di lavoro [C. Fabro, n. d. r.] fa uso della psicologia sperimentale, della fenomenologia e dell'analisi filosofica. In sottofondo scorre la visione tomista, per la quale la conoscenza del reale è parimenti una conoscenza del *concreto*» (10). Torna l'importanza rivestita da un approccio quanto più possibile ampio e variegato ad ogni forma di problematica che la ricerca comporti: la stessa speculazione (scienze speculative) non può rimanere priva dell'approccio al reale, che necessariamente va conosciuto. Come dire: il filosofo non può rimanere avulso dalla conoscenza del concreto (scienze sperimentali), sia pure in maniera necessariamente mediata; ovviamente, analogamente per il cultore di scienze sperimentali, a cui viene chiesta un'adeguata conoscenza dell'ambito speculativo; pena, lo scadere in speculazioni eteree (o, in opposizione, eccessivamente materialistiche), che ben poco potranno addurre a quel "sapere" che non può rimanere parcellizzato in un solo ambito. Anche in merito, va notato che in molte occasioni non si verifica: da ciò una forte penalizzazione delle ricerche svolte; le quali producono o molto meno di quanto potrebbero oppure veri e propri errori di prospettiva.

«Fabro vede nell'Esistenzialismo il movimento in grado di opporsi all'Idealismo o, quanto meno, di denunciarne il suo fallimento» (11); e, più avanti: «Il movimento esistenzialista si presentava come una critica ad ogni sistema, soprattutto all'idealismo, appunto perché in quanto sistema aveva perso il contatto con l'essere» (14). L'attenzione che pone nei confronti del suddetto movimento filosofico ben si coniuga con la sua formazione poliedrica, alimentata da adeguati approfondimenti in entrambi gli ambiti della scienza: speculativo e sperimentale. Ad onor del vero, si dovrebbe fare qualche sottolineatura in merito; d'altra parte, come chiaramente evidenziato sopra, il volume in questione analizza solo le opere inerenti un primo arco di tempo del nostro (Fabro); inoltre, lo spazio a mia disposizione impone una necessaria limitatezza. Per contro egli non ignora i limiti che il suddetto Esistenzialismo

possiede; ma ciò non gli impedisce di apprezzarne i valori ed i potenziali positivi sviluppi.

A questo proposito, per lui di fondamentale importanza è stato l'*incontro* con S. Kierkegaard, riconosciuto iniziatore del movimento in questione, avvenuto intorno al 1940, e che ha ampliato sempre più, per tutto il corso della sua vita. Da tener presente quanto lo stesso Fabro scrive: «L'opera del Kierkegaard ha due aspetti, uno filosofico, l'altro religioso, i quali però sono strettamente connessi» (25); in qualche modo, il filosofo danese gli era particolarmente vicino proprio in quanto mosso da quella duplice *passione*, simile alla sua. Anticipo quanto riportato più avanti: «Kierkegaard, pur essendo presente in tanti studi sull'Esistenzialismo, non è colto nella sua essenza» (54); il nostro si adopererà molto per facilitare la suddetta conoscenza, fin nel tradurre una così vasta parte delle opere dell'autore danese. Ed a p. 96, si legge: «il Nostro conclude che quanto c'è di più valido nell'Esistenzialismo lo si trova nei *temi esistenziali* nel suo fondatore [...] Kierkegaard».

A p. 47, è riportato: «Fabro espone la sua teoria sull'originalità della nozione tomista di partecipazione. Una dottrina che non è solo sintesi di classicismo e cristianesimo, ma anche la più adatta per aprire un confronto e un dialogo con la filosofia moderna» e, poco sotto, dello stesso Fabro: «anche per S. Tommaso le due zone dell'essere, il mondo e lo spirito, sono intercomunicanti, dominate da leggi similari e facenti capo ad un unico Principio». Può sembrare una riflessione ormai nota, ma in realtà andrebbe, e seriamente, approfondita; poiché, troppo spesso, un'incomprensione di fondo in merito sta a fondamento di tanti malintesi anche attuali; malintesi che non di rado tendono a contrapporre concezioni, le quali in realtà contrapposte non sono: purtroppo, però, *coniugare* risulta inevitabilmente più arduo dell'*opporre*.

Fabro non accoglie tutto l'Esistenzialismo, tant'è vero che nelle pp. 97-101 sono riportate delle critiche mosse ad alcuni suoi adepti; per contro, evidenzia pure talune valide intuizioni di colui che, a buon diritto, può essere considerato il suo fondatore, S. Kierkegaard; a tale proposito molto chiare ed interessanti le pp. 122-123, tratte da un suo articolo su Il significato dell'*Esistenzialismo*.

L'ultimo capitolo riguarda l'*Esistenzialismo Teologico* (125-134) ed in merito E.C. Fontana scrive: «“Esistenzialismo teologico” è un'espressione che ha molteplici significati [...] ma la usiamo soprattutto perché mostra la dimensione ultima del problema esistenziale: il rapporto con l'assoluto» (125). È una parte che meriterebbe un ulteriore ampliamento, pur evidenziando che i titoli dei rispettivi paragrafi risultano un'ottima traccia per successivi possibili sviluppi. Cito solo: «Il dubbio che viene spontaneo riguarda l'ambiguità che accompagna tutti i temi dell'esistenza. [...] Questa scelta risponde alla dipen-

denza filiale degli esistenzialismi dalle precedenti filosofie idealiste» (128). Si inserisce lo stesso Fabro: «è religiosa la filosofia, perché, svolgendo se stessa nella penetrazione del suo oggetto, fa zampillare nella coscienza il bisogno del divino [...] se si deve parlare di Esistenzialismo teologico in senso preciso, a me sembra che uno soltanto lo possa rivendicare: Kierkegaard» (131-132).

Quest'ultime (troppo) poche parole, sopra riportate, danno il senso della motivazione per cui il nostro si sia tanto interessato alla filosofia: in essa ha trovato lo stimolo per approfondire il suo interesse per le *cose* di Dio. Inoltre, in quella sua ricerca, l'incontro con il grande danese non poteva non avvicinarlo a lui ed al movimento, che da lui ha tratto spunto; non si può non notare che allorquando le motivazioni profonde (di S. Kierkegaard) sono venute meno in alcuni (tutti?) i suoi seguaci, Fabro si è posto in posizione critica nei loro confronti.

In definitiva, un testo degno di interesse; senza dubbio utile per approfondire il pensiero del noto filosofo italiano a cui è dedicato, come per altro chiaramente indicato fin dalle prime battute.

Pier Angelo Iacobelli

V. HOLZER, *Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris 2012, 311 p.

Disons-le tout de go. Ce livre est désormais la meilleure présentation francophone de l'œuvre théologique de Balthasar. On n'en attendait pas moins de l'auteur qui a aujourd'hui rédigé le plus grand nombre d'articles techniques, toujours denses, souvent longs, en langue française (au moins quinze jusqu'en 2009), sur l'illustre théologien lucernois, d'autant qu'il s'agit de son premier ouvrage d'auteur depuis une thèse justement fameuse consacrée au différend théologique Balthasar - Rahner, parue voici dix-sept ans. Ce volume bénéficie donc de l'apport de ces multiples monographies, ainsi que de la vaste culture de celui qui, professeur à la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris, est aussi responsable de son fécond Cycle d'études doctorales.

Le livre ne saurait défendre une seule thèse, puisqu'il introduit une œuvre polyphonique ; il n'est toutefois pas impossible de noter des thèmes récurrents lumineusement éclairés, comme le christocentrisme trinitaire, la précedence constante de l'Écriture (*versus* une théologie *a priori*), la tragédie antique comme christologie inchoative, l'étroite connexion foi-métaphysique. Après une introduction qui décrit le caractère inédit du style balthasarien, l'ouvrage épouse un rythme ternaire (trois parties de deux chapitres chacune) qui n'est pas sans emprunter à l'auteur étudié : montée (formation de l'œuvre),

contemplation (contenu de l'œuvre) et descente (confrontation avec d'autres théologiens) de l'œuvre théologique (qui n'est jamais séparée de son apport philosophique).

Le chap. 1 de la première partie propose une relecture théologique de la vie de Balthasar et le chap. 2 introduit à la théologie fondamentale de Balthasar en analysant son originale articulation de la philosophie et de la théologie (elle se comprend ultimement à partir de l'unique mesure qui est le Christ : tel est le sens de l'*analogia entis* christologique, l'un des fils rouges de l'ouvrage).

La deuxième partie visite en profondeur les thèses balthasariennes les plus centrales de sa théologie spéculative qui est sigillée par le drame (d'où le titre : *Theatrum Dei*). Le chap. 3 explore la théologie trinitaire : sa critique mesurée de l'*analogon* psychologique ; son option pour l'analogie interpersonnelle et plus encore pour l'amour sans fond. Le chap. 4 étudie sa sotériologie, se centrant sur l'apport original qu'est la théologie du samedi saint, mais plus encore en montrant la présupposition trinitaire absolue.

Enfin, la troisième partie étudie la manière dont le théologien de Lucerne a dialogué avec les deux plus imposantes figures théologiques du vingtième siècle : Karl Barth (chap. 5) et Karl Rahner (chap. 6). Loin d'être extrinsèques à la théologie de Balthasar, ces exposés sont l'occasion pour Holzer de l'approfondir. Il en déplace aussi les perspectives usuelles : le nœud de la critique balthasarienne de Barth ne réside pas dans l'absence d'intégration de l'*analogia entis* au sein de l'*analogia fidei*, mais dans un résidu de transcendantalisme en christologie, et celui de la critique rahnérienne ne se concentre pas dans le tournant anthropologique, mais dans l'interprétation de l'Ancien Testament.

Après une conclusion générale plus apéritive que synthétique, Holzer donne à lire seulement un texte. C'est peu comparé aux autres volumes de la collection, mais le texte de *Herrlichkeit*, judicieusement choisi et commenté, est l'un des plus décisifs de Balthasar. Tous ses lecteurs assidus le connaissent, mais ils découvriront son importance non seulement pour l'esthétique mais aussi pour la dramatique.

Le livre de Holzer n'est pas sans faiblesses. On ne saurait reprocher à la partie centrale de passer sous silence des pans entiers de la théologie de Balthasar (mariologie, etc.) ou des thèmes originaux (inversion trinitaire, etc.) – la taille de l'ouvrage suffit à expliquer les choix qui sont allés au cœur –, ni le choix des philosophes et théologiens avec lesquels l'auteur confronte Balthasar – il reflète ses centres d'intérêt et demeure toujours instructif. On regrettera, par contre, l'absence d'*index nominum*, des répétitions de textes dans la première partie, des références de citation incomplètes. On discutera certaines affirmations (par exemple l'équivalence entre la *distinctio realis* et

la différence ontophanique : 115) et interprétations critiques (par exemple la fécondité reconduite à l'essence plus qu'au Père : 150 s). Surtout, le livre ne peut se présenter comme une initiation : il présuppose connues beaucoup de notions et problématiques théologiques et philosophiques ; d'une écriture serrée, il aurait gagné à quelques reprises d'étapes ; il demande aussi une première fréquentation du massif balthasarien (par exemple, Holzer parle du principe pétrinien et du principe marial sans les définir : 214). En ce sens, il ne remplace pas les autres introductions disponibles, voire les suppose.

Mais ces faiblesses comptent peu face aux mérites de l'ouvrage. Bourré d'intuitions, il offre des amorces à de nombreuses réflexions, voire incitera certains chercheurs à arpenter des chemins encore inexplorés (un exemple entre mille, l'influence de Bergson : 63). Holzer n'hésite pas à parsemer son exposé de questions, voire de critiques, autant à des interprétations erronées (par exemple à Werbick et Milbank : 149, n. 2) qu'à Balthasar lui-même. Holzer synthétise et traduit de nombreux textes décisifs de Balthasar encore inaccessibles en français, et de ses commentateurs. Grâce à sa fréquentation intime et assidue de l'œuvre entière du Maître, mais aussi à sa grande connaissance des problématiques théologiques et même philosophiques actuelles, Holzer évite le défaut si répandu dans presque toutes les thèses sur Balthasar, la paraphrase ou, au moins, l'exposé non distancié, et celui de la majorité des ouvrages de présentation : la visée exhaustive qui vérifie la loi physique autant que noétique de proportion inverse entre surface et profondeur. Les défauts pédagogiques relevés sont largement compensés par les mises en perspectives historiques toujours problématisées. Les thèses les plus fondamentales, les apports les plus décisifs de Balthasar à la théologie sont présents et présentés de manière non pas descriptive, mais aporétique. Il est ainsi montré, sans avoir besoin de le souligner, que Balthasar a abordé et renouvelé de manière radicale les questions les plus élevées et les plus difficiles de la théologie. Le lecteur a l'agréable impression d'être toujours pris au sérieux, et même celui qui est familier des œuvres de Balthasar ne perd jamais son temps, plus encore, est tiré vers le haut dans sa réflexion comme dans sa méditation.

Pascal Ide

P. LOMBARD, *Les quatre livres des Sentences. Premier livre*. Introduction, traduction, notes et table par M. Ozilou, Cerf, Paris 2012, 582 p.

Il volume che presentiamo, il primo di una serie di quattro, è l'edizione in francese del primo libro delle *Sententiae* di P. Lombardo, con la traduzione

condotta scrupolosamente sull'edizione critica di Grottaferrata del 1971 (per i libri 1 e 2) e 1981 (per i libri 3 e 4). Questo primo volume contiene anche un'introduzione generale a tutta l'opera del Lombardo (cf. 9-70). Sappiamo che le *Sententiae* di Pietro Lombardo divennero il testo base della didattica teologica in ambito universitario, vuoi perché ad esso si rifacevano tutti coloro che apprestavano a scrivere *summae* o compendi di teologia, vuoi perché l'inizio della carriera magistrale dei teologi del sec. XIII avveniva con il commento alla raccolta di sentenze del Lombardo.

Nell'introduzione di Ozilou un primo capitolo ripercorre le vicende biografiche, accademiche ed ecclesiali del Lombardo che nel 1159, un anno prima della morte, divenne anche vescovo di Parigi. Il secondo e ben più ampio capitolo dell'introduzione colloca le *Sententiae* nel processo storico della teologia; la convinzione di partenza è che esse occupano il centro della teologia medievale verso cui affluiscono le autorità dei Padri e gli scritti dei primi maestri medievali; allo stesso tempo a partire da esse per continuità o rottura il dibattito teologico si sviluppa fino alla fine del medioevo.

Se la teologia si definisce in un rapporto immediato con la Scrittura, i Padri furono i primi a stabilire tale rapporto in modo esemplare. Gli inizi del medioevo rappresentarono il tentativo di continuare ad imitare i Padri cercando di spiegare la Scrittura attraverso il loro commento autorevole. Nasce così quell'immenso lavoro di rilettura e di commento che matura negli autori medievali ovunque, dai Vittorini alla scuola di Chartres e che li mette davanti però ad un ostacolo imprevisto: il disaccordo, apparente o reale, tra i Padri a proposito di alcuni enunciati teologici. Nasce così la "teologia delle sentenze" che cerca di rispondere al problema con due soluzioni: il metodo dialettico di Abelardo e l'ermeneutica di Gilberto di Poitiers. Quanto ad Abelardo è il prologo del *Sic et non* che ci dà i cinque criteri metodologici, tra cui l'accertamento dell'autenticità del passo, il verificare se è stato ritrattato, la presenza di canoni ecclesiastici sul tema, il diverso significato di parole uguali ecc. Dal canto suo Gilberto alla ragione dialettica sostituisce una ragione ermeneutica capace di rendere conto della varietà e delle differenze; nel suo caso il confronto tra sentenze consiste nel considerare l'ambito discorsivo di ogni proposizione, dal momento che enunciati apparentemente opposti possono essere ugualmente veri nel loro ordine. Il teologo inoltre deve andare al di là del significato e risalire fino alle ragioni che rendono conto dell'espressione o della formulazione della sentenza.

Ebbene il Lombardo anzitutto raccoglie il lavoro di quelli che lo hanno preceduto per poi ottenere risultati nuovi. Il primo "successo" è stato l'aver messo assieme i principali materiali teologici provenienti dai Padri e l'aver saputo dare o ridare loro valore in forza del rinnovamento metodologico della

teologia delle sentenze (cf. 27). Nella raccolta del Lombardo convergono gli insegnamenti patristici, dei maestri e anche la teologia orientale con il Damasceno. Un secondo successo fu la recezione delle *Sententiae* che si imposero come manuale di riferimento in teologia; successo che si spiega con la statura intellettuale dell'autore, con il riconoscimento dei suoi contemporanei e quindi con quello della Chiesa, soprattutto del Concilio Lateranense IV che attesta in maniera definitiva il lavoro portato a termine dal Lombardo. Accadde così che se in un primo momento le *Sententiae* erano studiate per se stesse, cioè riprese dai docenti ed esposte nelle lezioni (si vedano Pietro di Poitiers e Pietro il Mangione), a poco a poco esse diventano il manuale di teologia, grazie soprattutto ad Alessandro di Hales che le userà come base del suo insegnamento. Questi inoltre per primo ne farà una glossa completa e di grande ampiezza che aprirà la strada ai commentari alle *Sententiae*, un vero e proprio "genere letterario". Il commento alle sentenze, infatti, da manuale dei docenti diventa la "prova di abilitazione" richiesta agli studenti per ottenere il grado di dottori. Naturalmente i commenti (su tutti quelli di Bonaventura e Tommaso) diventano non una "guida alla lettura" ma una rilettura e rielaborazione delle *Sententiae* al fine di produrre un'opera nuova. In tal modo la stessa raccolta del Lombardo viene meglio organizzata; con Alessandro di Hales sono introdotte le distinzioni a raggruppare i capitoli, quindi la divisione in articoli e infine la "questione", secondo la struttura tipica del metodo scolastico. Paradossalmente il successo delle *Sententiae* attraverso i commenti ne determinò anche il declino. Nel sec. XIV tali commenti diventano sempre più frammentari e i grandi ordini religiosi, che avevano promosso le *Sententiae* nei loro insegnamenti, si erano ormai volti verso le opere da loro prodotte come le *Summae*.

L'introduzione presenta poi un capitolo sullo stile dell'opera del Lombardo: quattro libri per un totale di 182 distinzioni e 933 capitoli. Il primo libro è essenzialmente dedicato alla Trinità, alle relazioni trinitarie, agli attributi divini. Il procedimento è quello di raccogliere le sentenze dei Padri o dei maestri, di confrontarle e offrire una nuova sentenza in cui esprimere anche la sua posizione personale. Le intenzioni che presiedono a quest'opera le possiamo ricavare dalla lettura del prologo. Esso si apre con la confessione delle diverse impressioni che agitano l'autore; da un lato la consapevolezza di aver intrapreso un'opera importante dall'altro il timore di un testo al di sopra delle sue forze con il desiderio di portarlo avanti e la paura di fallire, un timore presto vinto dallo zelo per il Signore («desiderando come la povera donna gettare qualcosa dalla nostra povertà e debolezza nel tesoro del Signore, cioè esaminare cose difficili, abbiamo osato intraprendere un'opera superiore alle nostre forze, riponendo la fiducia nel suo completamento e la ricompensa della

fatica nel Samaritano che, dopo aver offerto due denari per le cure dell'uomo assalito, promise di rifondere tutto se si fosse speso di più. Ci attira la verità, ma ci spaventa l'immensità della fatica; il desiderio di progredire ci incoraggia, ma ci scoraggia il timore del fallimento, il quale è vinto solo dallo zelo per la casa di Dio»). Spinto proprio da questo zelo, per difendere la fede contro gli intrighi di coloro che fanno resistenza alla verità, e la cui iniqua volontà li spinge non alla comprensione della verità ma alla difesa dei piaceri ed hanno una sapienza soltanto superficiale, l'autore con l'aiuto di Dio ha redatto il testo costituito dalle testimonianze della verità con fondamento eterno (*ex testimoniis veritatis in Aeternum fundati*) al fine di smascherare la falsa dottrina; il Lombardo dichiara inoltre di essersi voluto mantenere nei limiti di quello che hanno sempre insegnato i Padri. Pertanto l'opera non deve essere considerata "superflua" ma un aiuto a quanti insegnano e svolgono ricerche teologiche perché essa raccoglie in sintesi le sentenze dei Padri e le accompagna con spiegazioni che risparmiano la fatica di consultare numerosi libri.

Questa edizione è quanto mai preziosa perché con acribia mette a disposizione in lingua corrente un testo così centrale nella teologia medievale. Notiamo anche la scelta opportuna di inserire un indice biblico e degli autori antichi e medievali (cf. 555-573). Speriamo poter vedere presto gli altri volumi.

Antonio Sabetta

F. MOSETTO, *Lettere di San Paolo. 1. Lettere ai Tessalonicesi, Lettere ai Corinzi. 2. Lettera ai Filippesi, Lettera ai Galati, Lettera ai Romani. 3. Lettere ai Colossesi, agli Efesini, a Timoteo, a Tito, a Filemone*, Elledici, Leumann (Torino) 2011-2012, 272; 214; 208 p.

Con questi tre volumi l'Autore, già Presidente dell'Associazione Biblica Italiana, si propone uno scopo di tutto rispetto, come scrive egli stesso nella Prefazione al primo volume: «aiutare il lettore – studente di Teologia, oppure di Scienze religiose, o comunque persona culturalmente preparata – ad accostare l'epistolario paolino in modo serio e intelligente, senza tuttavia le pesantezze dell'erudizione e senza problematizzare all'eccesso il pur necessario studio critico». Ebbene, bisogna riconoscere che l'intento è pienamente riuscito.

Se c'è almeno un elemento che differenzia questa impresa da altre analoghe precedenti (come i tre volumi di G. Barbaglio - R. Fabris, Borla, Roma 1990²; il volume di S. Zedda, Paideia, Brescia 1973⁵; e il volume curato da B. Maggioni - F. Manzi, Cittadella, Assisi 2005, con cui l'Editrice sostituiva il

benemerito commento di S. Cipriani del 1962, 1999⁸) è che qui il testo italiano delle lettere paoline corrisponde a quello della più recente traduzione della CEI, pubblicata nel 2008. E, com'è noto, questa nuova traduzione si distacca apprezzabilmente dal testo precedente soprattutto su alcuni punti non secondari, com'è il caso, per esempio, di *Rm* 3,25, di *2Cor* 5,14, e di *Col* 1,24. Di suo, poi, l'Autore dopo il riporto dei singoli brani da commentare (in neretto) aggiunge alcune brevi puntualizzazioni (in tondo e con caratteri minori) sulla versione letterale di alcune locuzioni del testo greco (citate nell'originale).

Prima di passare al testo epistolare e al suo commento, Mosetto premette una introduzione generale alla figura di Paolo e al suo epistolario (I, 11-40), in cui opportunamente egli precisa, sia i tratti biografici e culturali-spirituali dell'Apostolo, sia la distinzione tra le lettere autentiche e quelle cosiddette deutero-paoline (o pseudepigrafiche), con in più alcuni cenni alla sua sfaccettata eredità storica.

Come si vede dalla enumerazione dei tre volumi, riportata sopra, le lettere vengono presentate secondo una successione che non segue, né il criterio della elencazione canonica (secondo la quale si va dalla più lunga, cioè *Rm*, alla più corta, cioè *Filem*), né il criterio dell'autenticità (dato che ancora *Filem*, sicuramente autentico, viene posposta alle lettere disputate). Piuttosto si segue un criterio sostanzialmente cronologico, anche se il biglietto a Filemone viene collocato per ultimo, nonostante sia storicamente da datare prima delle Pastoralis e anzi da accostare probabilmente alla lettera ai Filippesi.

La spiegazione del testo epistolare fatta da Mosetto è di tipo assai scorrevole e insieme molto pertinente, tale da far risaltare i concetti principali del testo, senza perdere di vista le sfumature proprie del linguaggio e del pensiero dell'Apostolo. Rendere conto in questa sede del commento alle singole lettere (ciascuna delle quali peraltro è giustamente introdotta da annotazioni generali di tipo letterario e situazionale ed è poi strutturata secondo le sue specifiche unità argomentative) non è possibile. Ma è importante e può essere significativo cogliere almeno alcune sue caratteristiche interessanti.

Così il noto brano di *1Tes* 4,13-18 sulla sorte dei defunti è commentato con dovizia di riferimenti biblici che ne chiariscono i termini. Il commento al testo di *1Cor* 1,10-4,21 sulle divisioni interne alla chiesa punta giustamente sulla centralità di Cristo nella vita comunitaria, tanto che la chiesa in 12,27 è definita «corpo di Cristo»: una definizione che indica non soltanto una appartenenza ma soprattutto una comunione vitale con lui. Il concetto di «nuova alleanza» in *2Cor* 3 viene ben spiegato sullo sfondo veterotestamentario, tenuto conto che in 3,14 è attestato per la prima volta il costruito «antico testamento». Benché a proposito di *Fil* 2,6 Mosetto ritenga che il testo non si riferisca necessariamente alla pre-esistenza di Cristo, tuttavia egli sotto-

linea bene la tipica dialettica tra umiliazione e glorificazione che connota la composizione innica di 2,6-11. A proposito di *Gal*, viene posto bene in luce il concetto paolino di “verità del vangelo” consistente nella portata decisiva della libertà fondata sulla fede; ad essa sono contrapposte le opere della Legge sulla base del ricorso paolino ad Abramo, il cui discendente è Cristo (ben oltre Isacco), che garantisce l’unità di tutti i credenti in lui senza differenze e nel solo vincolo dell’agàpe/amore come frutto essenziale dello Spirito. Ottimo è il commento a *Rm* (benché nella strutturazione del testo il cap. 5 venga unito a ciò che segue invece che a ciò che precede); sono chiarificati come si deve, oltre alle figura di Abramo e di Adamo, i concetti che scandiscono l’intera argomentazione paolina: vangelo, giustizia di Dio, fede, opere, peccato, grazia, vita, oltre alla funzione storico-salvifica di Israele, e alle conclusive esortazioni morali incentrate sulle esigenze dell’amore agapico. Su *Col* si evidenzia bene la centralità dell’argomento cristologico in polemica con il culto di esseri celesti che vanno a scapito della preminenza personale e soteriologica di Cristo. Anche nel commento a *Ef* spicca il tema ecclesiologico della unificazione tra Giudei e Gentili, corrispondente al “mistero” del beneplacito divino realizzato in Cristo: in lui prende forma l’“uomo nuovo” e il suo amore si combina addirittura con quello coniugale degli sposi. Sulle Lettere Pastorali, dopo una conveniente discussione circa la loro situazione ecclesiale e la loro autenticità, vengono ben evidenziate, non solo le figure di Timoteo e di Tito, ma soprattutto la triplice funzione dell’episcopo, del presbitero e del diacono, che sono proprie dell’ecclesiologia di quelle lettere. E infine, commentando la breve lettera a Filemone, si sottolinea adeguatamente il superamento cristiano della schiavitù.

Nell’insieme, dunque, si deve ammettere che l’impresa di Mosetto è ben riuscita. I suoi tre volumi su Paolo possono servire come un eccellente strumento non solo scolastico ma anche catechetico nel senso più alto del termine. Il fatto è che Paolo e le sue lettere sono mediamente ignorate, se non misconosciute, e l’opera qui recensita può contribuire ottimamente ad estrarre Paolo dall’ombra che ancora lo circonda e a farne risaltare provvidenzialmente il pensiero in termini accessibili a tutti. Infatti, come si esprimeva icasticamente già san Giovanni Crisostomo nel suo *Panegirico di Paolo*, richiamando la figura di Noé, Paolo «non assemblò delle assi e non costruì un’arca, ma compose delle lettere e con esse strappò dai flutti, non due o tre o cinque membri della sua famiglia, ma l’universo intero che era sul punto di naufragare»! Vale quindi la pena di conoscere e assimilare questi scritti, per i quali l’opera di Mosetto può valere come un provvidenziale *vademecum*.

Romano Penna

C. SEMERARO (ed.), *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche*. Atti del Convegno Internazionale di Studio, (Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009), LEV, Città del Vaticano 2010, 484 p.

La vasta letteratura su Pio XI ha trovato nuovo impulso a seguito dell'apertura alla consultazione dei ricercatori dei documenti del *fondo archivistico Pio XI* dell'Archivio Segreto Vaticano, decisa *motu proprio* da Benedetto XVI nel giugno 2006. Programmi di ricerca sono stati avviati dall'École Française de Rome (si vedano gli atti di un colloquio annunciato come il primo di un più vasto programma: *Pio XI et la France. L'apport des archives du Pontificat de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint-Siège et la France*, École Française de Rome 2010), dalla Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna, dagli storici tedeschi e da altre istituzioni. Il volume che presentiamo contiene gli *Atti* di un convegno internazionale di studio celebrato nella Città del Vaticano il 26-28 febbraio 2009 e promosso dal Pontificio Comitato di Scienze Storiche, organismo della Santa Sede, che, oltre a rappresentare la stessa Santa Sede nel Comité International des Sciences Historiques, svolge altri compiti e impegni, sempre entro l'alveo dell'interesse storico.

Negli studi e nelle pubblicazioni riguardanti Pio XI, in passato erano stati messi in luce gli argomenti di indole amministrativa, giuridica e politica del pontificato. La raccolta che viene presentata dal Segretario del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, il Prof. Cosimo Semeraro, è rivolta maggiormente alla "sollecitudine" pastorale e spirituale di Pio XI, aspetti a tutt'oggi ancora poco studiati. Nella raccolta figurano ricerche sui nunzi, sulle missioni, sulla formazione del clero, sulla vita religiosa, sui Congressi Eucaristici, sulle conseguenze pastorali dei diversi concordati stipulati da Pio XI. Va ricordato che l'attività legislativa di Pio XI si manifestò principalmente nel campo del diritto concordatario e nella preparazione del Codice delle Chiese Orientali Cattoliche.

Presentare nel dettaglio i venti contributi contenuti nel volume è un'impresa pressoché impossibile, nello spazio concesso. Ci limitiamo a una rapida elencazione dei titoli, con brevi commenti. Si tenga presente che nella raccolta due contributi offrono al lettore due buone sintesi, una valutativa e una riassuntiva, dei lavori del convegno: R. De Mattei, *Significato e valore della presente ricerca su Pio XI* (437-441); G. Romanato, *Bilancio conclusivo* (441-447).

Due relazioni hanno carattere preliminare: la prima, di Ph. Levillain, *Le Pontificat de Pie XI. Une historiographie singulière* (18-34), contiene un'utile bibliografia cronologica su Pio XI; la seconda presenta la situazione degli archivi resi accessibili: S. Pagano, *Le nuove fonti archivistiche sul pontificato*

di Pio XI (35-43). La relazione di Pagano informa anche sull'impulso dato da Pio XI alle nunziature e alla loro attività.

In una brillante relazione il Prof. J.D. Durand descrive efficacemente lo stile di governo del pontefice: *Lo stile di governo di Pio XI* (44-60). Il Papa Pio XI teneva un rapporto molto stretto con i suoi collaboratori e le strutture curiali. Interessanti informazioni sono contenute anche nella relazione del Prof. R. Regoli, *Il ruolo della sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari durante il Pontificato di Pio XI* (183-229).

Alcuni interventi riguardano l'Est europeo e le non facili relazioni con la Chiesa di Roma: G. Feliciani, *Tra diplomazia e pastoraltà: nunzi pontifici ed episcopato locale negli anni di Pio XI* (61-77); E. Hrabovec, *Pio XI e le conseguenze pastorali dei trattati di pace nell'Europa centro-orientale: il caso della Cecoslovacchia e dell'Ungheria* (363-395); M. Valente, *Pio XI e le conseguenze pastorali dei trattati di pace nell'area balcanica: il caso del Regno dei serbi, croati e sloveni* (393-413).

L'impegno di Pio XI per le missioni è approfondito da C. Prudhomme, *Pie XI Pape des Missions: Nouvelles archives, nouveaux regards* (78-95). Il ripensamento delle missioni è un momento fondamentale del ventennio di Pio XI. Lo studio di E. Sastre Santos, *Sollecitudine di Pio XI (1922-1939) circa la vita religiosa. Indagine archivistica* (110-148), aiuta a meglio conoscere l'azione di Pio XI per rafforzare gli ordini religiosi. Non compare nella raccolta l'intervento del Prof. G. Rocca sugli istituti secolari.

Il Prof. Ph. Chenaux affronta la questione delle rivoluzioni alle quali dovette far fronte Pio XI durante il suo pontificato: *Pio XI e le rivoluzioni* (414-425). L'attenzione è rivolta alle due rivoluzioni europee: la rivoluzione russa e la rivoluzione spagnola. La rivoluzione messicana è solo accennata. Dell'altra rivoluzione, quella del nazismo, con il connesso problema dell'antisemitismo e dell'antigiudaismo, tratta la relazione di Th. Brechenmacher, *Aspetti del rapporto tra Santa Sede ed ebraismo fra le due guerre* (332-346). Il Prof. F. Malgeri indaga sulle linee e le posizioni assunte da Pio XI e dalla Segreteria di Stato in merito ai complessi rapporti con lo Stato italiano in relazione alla presenza e al ruolo dell'Azione Cattolica: *Pio XI e l'Azione Cattolica* (149-182). Del rapporto tra l'enciclica *Quadragesimo anno* e il sorgere del nuovo stato dell'Austria tratta il Prof. R. Klieber, *Quadragesimo anno e lo "Ständestaat" d'Austria nuova (1934-1938)* (347-362).

Impreziosiscono il volume altri saggi: M. Guasco, *La formazione del clero al tempo di Pio XI* (96-109); M. Chappin, *Pio XI e i Congressi Eucaristici Internazionali. L'esempio di Dublino (1932)* (230-259); J. Ickx, *L'enciclica "Mortalium animos" (1928): sfide storiografiche in base al nuovo materiale archivistico della Santa Sede* (313-331); R. Ladous, *Pie XI et la distinction des sciences* (426-436).

L'*Indice dei nomi di persona* e l'*Indice dei fondi archivistici* arricchiscono un volume che illustra con ricchezza di fonti e con libertà di ricerca l'importanza fondamentale del pontificato di Pio XI nella storia della Chiesa novecentesca. Fu un pontificato di apertura e di dilatazione del cattolicesimo al mondo intero, in un contesto complesso e difficile.

Agostino Montan

Y. SIMOENS, *Apocalisse di Giovanni Apocalisse di Gesù Cristo. Una traduzione e un'interpretazione*, traduzione dal francese a cura di R. Fabbri, EDB, Bologna 2010, 306 p.

La collana "Testi e commenti", a cura delle Edizioni Dehonianne Bologna, propone un altro testo di Yves Simoens, docente di sacra Scrittura nelle facoltà dei gesuiti *Centre Sèvres* a Parigi e al Pontificio Istituto Biblico di Roma. Dopo i due volumi dello stesso Autore, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione* (2002²), ed *Entrare nell'Alleanza. Un'introduzione al Nuovo Testamento* (2003), questa volta abbiamo a che fare con un commento all'ultimo libro della Bibbia. Come chiarisce l'Autore, la pubblicazione di questo commento è stata occasionata da una sessione dedicata alla storia dell'interpretazione dell'Apocalisse fatta nell'anno accademico 1999-2000, insieme ad altri due corsi (2006-2007) dedicati allo stesso libro.

L'asse teologico principale viene individuato nella questione del "giudizio di Dio" nei confronti della storia (*Ap* 14,6-20 e 17-18), che secondo l'Autore (cf. 10) viene introdotto fin dal prologo: «Io sono l'Alfa e l'Omega, dice il Signore Dio: Colui che è e Colui che era e Colui che viene, il Sovrano-di-tutto!» (*Ap* 1,8). Una tale impostazione da parte dell'Autore richiede però alcune precisazioni metodologiche. Simoens afferma di voler mettere i metodi al servizio dell'interpretazione, che secondo lui dipendono in modo particolare dalla filosofia e dalla teologia, e da una spiritualità soggiacente: è questo che aiuterà il lettore a scoprire il senso spirituale dell'Apocalisse anzitutto a partire dal senso letterale (cf. 11). A questo scopo l'Autore ritiene necessario dividere il suo lavoro in due parti: una traduzione e un'interpretazione.

La traduzione, che occupa la prima parte del volume (23-68), si sforza di riprodurre il più letteralmente possibile il tenore del testo originale greco, anche a costo di violare la purezza della lingua italiana, così da permettere al lettore di acquisire una nuova visione del testo (anche se poi questa traduzione non viene sempre rispettata nella seconda parte, quella del commento, cf. 23 e 79; particolarmente ostica risulta la traduzione del sostantivo singolare greco *gámos* di *Ap*

19,7 con l'inesistente italiano "nozza", 217.222). Questa possibilità di una "nuova visione" da parte del lettore s'inserisce bene in quello che Simoens propone come "struttura letteraria" dell'Apocalisse (19-21): la successione delle visioni che si intrecciano con i quattro settenari (le lettere, i sigilli, le trombe, le coppe). La loro distribuzione nel libro è interpolata da visioni e acclamazioni liturgiche che stimolano continuamente l'attenzione del lettore e come tali invitano ad una possibile lettura continua e paziente del testo. Così il testo può diventare sempre più vivo in una comunità credente, permettendo al lettore cristiano di acquisire una nuova visione "apocalittica" del ruolo centrale di Cristo che, come il "Sovrano-di-tutto", tramite la sua presenza attiva nella Chiesa, convoca a un giudizio di salvezza. Secondo Simoens si tratta di una sorta di *captatio benevolentiae* che il testo dell'Apocalisse in sé costituisce per il suo lettore (cf. 80).

L'Autore procede con un'interpretazione che viene suddivisa in venti capitoli seguiti da una conclusione. Prima di intraprendere l'analisi esegetica vera e propria, nel primo capitolo – piuttosto breve (71-78) – Simoens si sofferma a definire quale sia il rapporto tra il canone delle Scritture e il *Corpus* giovanneo, inserendo qualche breve nota sulla persona di Giovanni e il genere letterario apocalittico. Queste pagine in realtà sono una ripresa con alcune modifiche del capitolo dedicato all'Apocalisse nel suo saggio *Entrare nell'Alleanza* (2003; 243-253). Evidenziando il parallelismo con la tripartizione dell'Antico Testamento (del canone ebraico!) l'Autore rileva l'importanza dell'Apocalisse nella sua dimensione sapienziale, che invece viene spesso ignorata, ma che a suo avviso è decisiva per un'autentica comprensione del Libro nella comunità dei credenti (cf. 71s).

Dopo una sintetica presentazione del prologo (*Ap* 1,1-8) dove l'Autore accenna all'importanza di alcuni elementi rilevanti e le problematiche maggiori dell'Apocalisse (es. l'importanza del *dei*, "è necessario" al v. 1; il contesto liturgico; lo "scritto" e il "libro"), altrettanto rapidamente si passa alla prima pericope (*La prima visione* – *Ap* 1,9-20). Qui sorprende che l'Autore, subito dopo l'esegesi del primo capitolo del Libro, di nuovo proponga una struttura d'insieme (87-88). A questa, segue un'altra proposta di struttura, questa volta è quella del primo settenario, quello riguardante le sette lettere alle chiese. Di queste l'Autore ne commenta soltanto due (alla chiesa di Tiatira: 2,18-29; a quella di Laodicea: 3,14-22), volendo probabilmente porre l'accento sull'asse principale della sua interpretazione, cioè il giudizio di Dio che dovrebbe essere inteso e vissuto grazie ai principi della letteratura sapienziale che emergono dal testo (91-98). Ciò che segue sono le pagine dedicate a una serie di visioni narrate nei cap. 4-9 dell'Apocalisse (99-133). Insieme ad alcuni autori (J. Ellul, E. Bianchi, D. Attinger), alla luce del contesto, Simoens opta per il raccordo di *Ap* 12,1-14,5 con ciò che precede, considerando *Ap* 10-12 il centro letterario

del libro. Il seguito (14,6-19,8) inquadra il quarto settenario delle coppe che interviene al cap. 16. «Questo complesso concatenamento, attraverso frattura e continuità, costituisce l'enigma da risolvere mediante la lettura del testo» (99). Tutte le visioni attraverso uno sviluppo visivo e uditivo, universale e particolare, celeste e cosmico, servono ad “ambientare” quanto segue. Qui l'Autore pone una particolare attenzione alle questioni stilistiche, semantiche e contestuali che alla fine incorona con delle motivazioni spirituali in base alle quali fornisce al lettore una lettura più chiara e attualizzante dell'Apocalisse.

Proseguendo (135-216), si arriva ai capitoli centrali (*Ap* 10-12) dove anzitutto sorge la questione dell'identificazione del “piccolo libro” (*biblaridion*) aperto che deve essere mangiato. Qui l'Autore trova un forte collegamento con il Vangelo di Giovanni. Si tratta dell'appropriazione del mistero di Cristo da parte del credente nella Chiesa che non si può effettuare senza mangiare il Libro. «L'Apocalisse insiste su questo punto, tocca l'essenziale della pratica cristiana» (136). Il forte collegamento che esiste tra Cristo e la Chiesa viene descritto in *Ap* 11 (testimoni-martiri), il capitolo centrale dell'Apocalisse (il tutto contenuto nelle 143-147). Con la visione della donna e il drago (*Ap* 12) e quella delle due bestie e l'agnello (13,1-14,5) l'Autore trascura di trattare varie questioni. Similmente le visioni di *Ap* 15-16 occupano poche pagine nel commento. Il giudizio di Dio attraverso la partecipazione del credente al mistero pasquale di Cristo è la tesi fondamentale con la quale Simoens spiega l'asse teologico principale del suo lavoro (*Ap* 14,6-20 e 17-18). Tutto questo avviene nella storia e corrisponde al vangelo di Gesù Cristo, vissuto dal credente che rende presente il suo Signore nel mondo e nella storia, senza escludere la Sapienza. Essa è presente nell'Apocalisse la quale consiste nell'articolazione della fine con il principio, dell'Omega con l'Alfa (cf. 185).

L'ultima parte del volume (217-270, cui seguono un glossario dei termini tecnici ricorrenti usati nell'interpretazione e la Bibliografia) appare la più sviluppata. Dopo alcuni accenni liturgici di *Ap* 19,1-10 viene proposta una ripartizione delle sette visioni di *Ap* 19,11-20,15, sull'insieme dell'Apocalisse, in cinque grandi complessi composti da sette membri. Una tale presentazione del testo, insieme al commento degli ultimi capitoli (*Ap* 21-22), dovrebbe rendere capace il lettore di ricapitolare tutto il Libro dall'inizio alla fine. Le domande che il lettore si è posto durante la lettura del testo vengono infine inglobate nel capitolo conclusivo che parla della celebrazione di Cristo, della donna-Chiesa, delle nozze, del libro, della simbologia, della liturgia. Così l'interpretazione continua nell'esperienza vissuta dal credente.

«Fin dall'incarnazione, Gesù ci fa uscire fuori testo!» (73) è la frase con la quale Simoens spiega l'illogicità e la grandezza del mistero chiamato Persona di Gesù e rappresentato con delle *lettere* in tutto il Corpus giovanneo.

Questo è quanto il nostro commentatore intendeva offrire al lettore: la possibilità di “uscire” dalle strutture del testo dell’Apocalisse per ritrovarsi inserito in un quadro vitale e soprattutto spirituale, da credente cristiano. Con delle digressioni, costituite da rimandi ad autori spirituali o a classici della letteratura, e numerosi rinvii alle note della TOB e della Bibbia di Gerusalemme, e soprattutto attraverso numerose citazioni e allusioni scritturistiche (a volte si passa con troppa disinvoltura dal piano letterale a quello simbolico-spirituale), Simoens offre un suo contributo originale all’interpretazione di un testo complesso come quello dell’Apocalisse. In consonanza con il Vangelo secondo Giovanni, la questione del giudizio di Dio, che secondo l’Autore è l’asse teologico principale dell’Apocalisse, comporterebbe una nuova visione ecclesiologica attualizzante. In questo senso la visione interpretativa sull’Apocalisse proposta da Simoens, viene a basarsi più su un’esperienza che su una dottrina, e pertanto può servire a tutti coloro che vogliono celebrare il trionfo dell’Apocalittica in una liturgia vitale del combattimento spirituale finché dura la storia. Il giudizio comunque rimane nelle mani del lettore.

Andelo Maly - Giuseppe Pulcinelli

R. VAN NIEUWENHOVE, *An introduction to medieval theology*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2012, 296 p.

Come afferma da subito l’autore, l’opera che presentiamo non è scritta per studiosi navigati di teologia medievale ma per i principianti, per tutti coloro cioè che sono nuovi nel campo della teologia medievale e desiderano scoprire qualcosa di più sui maggiori teologi del medioevo. Per questa natura di strumento introduttivo, l’attenzione si concentra su alcuni pensatori chiave le cui idee sono presentate con ampiezza e con un approccio *text-focused*, nel tentativo di lasciare che siano gli autori a parlare per loro stessi quanto più possibile. L’intento ultimo non è tanto una presentazione generale di autori e contesti ma un invito a “pensare insieme” agli autori medievali, nella convinzione che la crisi postmoderna della ragione autonoma moderna dischiude un’apertura al pensiero medievale che si rivela costituire una sfida profonda ed arricchente per la contemporaneità soprattutto circa l’idea di ragione. Proprio in forza del carattere radicalmente teocentrico in un senso trinitario, i medievali hanno un concetto di ragione come apertura verso ciò che trascende la ragione che ha permesso l’introduzione di un elemento di gratuità nel pensare che costituisce oggi una valevole critica alle derive utilitariste di una ragione ridotta a mera razionalità strumentale. La riflessione

sul mistero della Trinità (l'a. ritiene non sostenibili le affermazioni circa il primato medievale dell'unità divina a scapito della comprensione trinitaria di Dio) definisce e condiziona ogni aspetto della teologia e della spiritualità dei medievali: la relazione tra fede e ragione, la soteriologia, l'amore cristiano e l'autotrascendenza della ragione.

Il primo autore passato in rassegna è S. Agostino, figura essenziale al punto tale che non è un'esagerazione «descrivere la teologia medievale come un commento ad Agostino» (2-3). In venti pagine sono ripercorsi alcuni temi centrali dell'Ipponate: vita e fonti del suo pensiero, rapporto tra fede e ragione, tra grazia e ricerca di Dio, Cristo, la salvezza e la chiesa, la teologia trinitaria e la spiritualità. Segue una presentazione fin troppo *cursor* di alcuni monaci e studiosi dei secc. V e VI: Cassiano, Boezio e lo Pseudo-Dionigi (quest'ultimo esageratamente concentrato in meno di due pagine). Ampio spazio è dato a Gregorio Magno la cui originalità, tale da meritargli un capitolo in una introduzione, è consistita nel suo modo specifico di appropriarsi delle opinioni agostiniane adattandole ad un contesto monastico. La vividezza dei suoi scritti (ampio spazio ai *Moralia in Job* e ai *Dialoghi*), la rilevanza esistenziale, le metafore colorite e la sua «acuta osservazione della natura umana gli garantisce un posto come uno dei quattro dottori della Chiesa e il primo importante teologo del periodo medievale» (55).

L'epoca della rinascita carolingia, segnata da dispute e controversie, su tutte quella eucaristica tra Pascasio Radberto e Ratrammo e che nell'XI secolo culminerà con la disputa tra Lanfranco e Berengario, vede spiccare la figura di Scoto Eriugena le cui visioni e il cui mondo pieno di simbolismo dirigono verso il divino che viene colto tra l'origine e la fine. Da ricordare l'omelia sul Prologo di Giovanni circa il rapporto tra fede e ragione (simboleggiate da Pietro e Giovanni al sepolcro) e l'"epopea metafisica" del *De divisionae naturae*. Se il tramonto dell'impero carolingio segna l'inizio di un periodo difficile e di declino, a partire dalla seconda metà del sec. IX, che coinvolse l'Europa politica, il papato e la teologia, tra la fine del sec. X e il sec. XI inizia un periodo di riforma e rinnovamento della Chiesa (Cluny e i cistercensi) e del papato (soprattutto con Gregorio VII); ma il sec. XI è il secolo anzitutto di Anselmo con il suo programma "sola ratione" che dà vita ad un nuovo modo di pensare il rapporto tra ragione e fede e la questione soteriologica. A cavallo tra X e XI sec. incontriamo Abelardo che ha dato l'avvio alla forma dialettica tipica del metodo scolastico (il *Sic et non*) e il suo contraltare Bernardo, esponente di quella teologia monastica che sopravvive minoritaria in epoca medievale.

Un ampio capitolo è dedicato a Ugo e Riccardo di san Vittore. Del primo si ripercorre il *Didascalikon* per il suo valore pedagogico, quindi il *De sacramentis* e la sua visione di fede e amore, mentre è dedicato alla dottrina trinitaria il paragrafo relativo a Riccardo di san Vittore. Ultima figura del sec. XI

è Pietro Lombardo la cui opera *Libri quattuor sententiarum* tanta influenza ha avuto sulla teologia scolastica al punto che secondo l'a. il vescovo di Parigi può essere chiamato "padre della scolastica" (cf. 166); un'influenza dovuta al carattere singolare di raccolta sistematica delle fonti dei Padri, tanto che tutti i dottori in università iniziavano la loro carriera commentando le *Sententiae* del Lombardo. In particolare il Lombardo è rilevante dal punto di vista teologico per la dottrina dei sacramenti, lui che tra i primi ha parlato dei sette sacramenti confermati poi dal Concilio Lateranense IV del 1215.

La trattazione del sec. XIII, il secolo della fioritura della cultura medievale, inizia con una introduzione breve ai tratti essenziali del periodo, quindi si concentra sulle due figure emblematiche del periodo: Tommaso e Bonaventura. Del primo, focalizzandosi principalmente sulla *Summa theologiae*, l'a. ripercorre il senso della teologia, l'esistenza di Dio e il linguaggio umano su Dio (analogia), il mistero della Trinità, fede e amore, l'opera salvifica di Cristo. Quanto a Bonaventura viene presentata la sua teologia sapienziale e la dottrina trinitaria. Proprio Bonaventura e la scuola francescana assieme alla condanna di 219 tesi erronee emanata nel 1277 dal vescovo di Parigi Stefano Tempier, contribuirono al declino non tanto di Aristotele ma della fiducia nella ragione. In particolare l'a. suggerisce che «gli attacchi di Bonaventura alla ragione naturale ebbero due conseguenze storiche entrambe non intenzionali: dapprima una crescente separazione tra fede e ragione. Se la fiducia nella ragione naturale si dissolve ci sarà una tendenza a includere la ragione nella fede [...] finendo con l'abolire la ragione (fideismo), fatto che, per ironia della sorte, conduce a una ulteriore separazione di fede e ragione» (277-278). In secondo luogo si consumerà una crescente separazione tra spiritualità e teologia; l'a. lo attribuisce in parte allo scetticismo francescano verso la ragione che trae le sue origini nell'atteggiamento di Bonaventura contro il nuovo insegnamento aristotelico. Il cap. su Duns Scoto, autore la cui lettura rimane cosa difficile (cf. 229) chiude la trattazione del sec. XIII. La quinta e conclusiva parte, dedicata a "il sec. XIV e oltre" presenta Ockham, Eckhart, van Ruusbroec (di cui l'a. è studioso). Nell'epilogo si ritorna sui numerosi aspetti della teologia medievale che possono sfidare e arricchire la teologia oggi, in particolare la comprensione dell'intelligenza umana (ragione e intelletto), la visione sacramentale della creazione, la profonda visione trinitaria e soprattutto la spinta verso il trascendente che permea il pensiero e il desiderio dei teologi medievali e degli scrittori spirituali.

Il volume rimane certo un'introduzione, ma per chi si avvicina al complesso e vasto mondo della teologia medievale, l'opera di Van Nieuwenhove costituisce una preziosa e curata guida.

Antonio Sabetta

SEGNALAZIONI

P. BLANCO SARTO, *La teologia de Joseph Ratzinger*, Palabra, Madris 2011, 413 p.

Il presente volume è opera del professor Pablo Blanco Sarto, profondo conoscitore della vita e dell'attività speculativa di Joseph Ratzinger, creatore del Foro de Estudios "Joseph Ratzinger", ideato come stimolo e occasione per farne conoscere e diffondere il pensiero, straordinariamente ricco, articolato e attuale.

Il libro offre una rigorosa e penetrante introduzione alla teologia che è stata fondamento e alimento degli scritti di Joseph Ratzinger come professore, come Prefetto della Congregazione della fede e come Papa e chiama a riflettere non solo sui grandi temi, ma anche su singoli concetti costituenti lo specifico campo investigativo della teologia.

Nella prima delle quattro ampie sezioni in cui è strutturato il testo sono segnalate le fonti cui sono riconducibili il formarsi e l'evolversi del pensiero di Ratzinger: i suoi grandi maestri, un amore viscerale inappagabile per la bellezza della musica, della poesia e della letteratura, la liturgia, che, come le arti, infiammò la sua curiosità fin dall'infanzia, le Scritture, studiate con spirito critico e ansia di verità, la Chiesa, come popolo di Dio fondato da Cristo e vivificato dallo Spirito Santo.

La seconda sezione, esplicitiva dei fondamenti della teologia di Ratzinger, fa riferimento alla dimensione personale di Dio, verità e amore, intelligenza e libertà in sommo grado, e alle relazioni tra fede e ragione. Il lettore potrà cogliere rapporti e significati attraverso un'argomentazione chiara e coerente suddivisa in capitoletti intensi e illuminanti.

Riguardo agli sviluppi della sua teologia, cui è dedicata la terza parte del volume, si potrà verificare come Ratzinger, profondamente toccato dall'esperienza del Concilio Vaticano II, ne farà propria la dottrina, che applicherà alle grandi, sentite tematiche dell'ecumenismo, del ministero, della predicazione, dell'escatologia e della mariologia.

Nella quarta e ultima parte, attraverso il suo magistero e i suoi scritti pastorali, si conoscerà il pensiero teologico di Ratzinger sui temi cruciali della creazione e del mistero eucaristico, sulla necessità di una nuova catechesi ad ampio raggio, sull'urgenza di rinfocolare la fede, di non far dimenticare le radici cristiane dell'Europa, di rivitalizzare la tradizione e tutti i valori universali che rendono la vita degna di essere vissuta.

Nico De Mico

P. CARLOTTI - P. BENANTI (edd.), *Teologia morale e scienze empiriche*, LAS, Roma 2012, 191 p.

Il volume raccoglie gli atti del Seminario dell'Associazione Teologica Italiana per lo studio della Morale (ATISM) tenutosi ad Assisi nel luglio 2011. Apre il volume il contributo di I. Sanna: di indole fondamentale, raccorda la riflessione teologica morale alla realtà ecclesiale, procedendo da una prospettiva antropologica e sottolineando che la Chiesa nel suo insieme è e intende essere soggetto educativo in un impegno che va qualificato come "elargizione di umanità".

I testi di M. Fornaro e di G. Mazzocato affrontano il rapporto tra teologia morale e psicologia. Fornaro si addentra nei processi psichici alla ricerca di un aggancio con l'etica e ripensa alcune categorie classiche come per es. le inclinazioni naturali. Mazzocato si focalizza sulle diverse modalità di accoglienza delle scienze psicologiche in teologia morale rivisitando l'apporto di Ricoeur, di Blondel e di Rosmini. Registra sul versante formativo la presenza di due modelli nel segno della continuità o della discontinuità tra pratica educativa e strumento psicologico.

Il rapporto tra teologia morale e sociologia viene affrontato da L. Diotallevi e da G. Manzone. Il primo approfondisce la reciproca pertinenza tra discorso teologico e istituzioni sociali soffermandosi criticamente sul paradigma della laicità come una tipica concezione che articola la relazione fede società. Diotallevi propone il modello della "scelta religiosa" in grado di esprimere un rapporto costitutivo e continuo con la fede cristiana. Manzone sviluppa la tesi della necessaria interdisciplinarietà tra la teologia in generale, e la teologia morale in particolare, e le scienze sociologiche, tesi che trova il suo fondamento teologico nel principio dell'Incarnazione. Si tratta di un rapporto costitutivo ma non fondativo e neppure semplicemente strumentale, un rapporto in cui il teologo svolge un lavoro continuo di analisi critica dei presupposti della ricerca scientifica e si mostra attento ad accogliere gli apporti della sociologia al discorso morale. Emerge in tal modo la specifica identità, la reciproca ma anche disuguale "necessità e non sufficienza" di teologia morale e sociologia. Tale rapporto di vicendevoles arricchimento implica una visione dell'istituzione sociale non come una pura *matter of fact* ma come una realtà simbolica che porta iscritti in sé significati e appelli assiologici. È evidente l'impossibilità di una sociologia neutra.

La terza sessione è dedicata al dialogo tra teologia morale e neuroscienze. L. Gigli analizza i cosiddetti disturbi prolungati di coscienza (coma, stato vegetativo, stato di minima coscienza...) e la strumentazione diagnostica, rimandando ad alcuni interrogativi tra i quali: esistono evidenze scientifiche

della presenza di elementi di coscienza sommersa nello stato vegetativo? L. Renna allarga l'orizzonte del discorso di Gigli ed esamina le condizioni di possibilità della interdisciplinarietà tra l'etica e le neuroscienze. Presentando una variegata gamma di posizioni tratte da entrambe le aree disciplinari da dove emerge la lenta evoluzione dello stesso concetto di neuroscienza, Renna sottolinea la problematica epistemologica che la questione comporta, la questione della specificità del rapporto tra il dato neurologico e il dato coscienziale.

Il volume è un utile strumento per il continuo aggiornamento nella conoscenza reciproca delle discipline, affinché, come suggerisce P. Carlotti nella introduzione, «il circolo ermeneutico che si sviluppa tra orizzonti comprensivi distinti, permette l'approfondimento di ogni questione qualunque essa sia, evitando semplicemente il riduzionismo epistemologico».

Gianni Manzone

G. C. CASSARO, *Girolamo Seripando. La grazia e il metodo teologico*, Coop. San Tommaso, Messina 2010, 460 p.

Opera del salesiano G. C. Cassaro, professore aggiunto di Antropologia Teologica presso l'Istituto Teologico "S. Tommaso d'Aquino" di Messina e aggregato all'Università Pontificia Salesiana, il presente volume offre una panoramica completa sulla teologia della grazia e sul metodo teologico di Girolamo Seripando, religioso e teologo di ispirazione agostiniana di non scarso rilievo nel quadro generale del pensiero cattolico del sec. XVI.

Scaturita da una forte passione personale dell'Autore per la storia, in particolare quella articolata e complessa del Cinquecento, e da un pressante impulso alla ricerca della verità attraverso l'indagine del mistero cristiano in spirito di umiltà, la trattazione si sviluppa con coerenza e fluidità, strutturando il contenuto in quattro grandi sezioni che, già nella limpidezza delle intitolazioni, sono indicative di un argomentare rigoroso, ma chiaro e accessibile: 1) Seripando nel contesto storico, 2) La teologia della grazia in Girolamo Seripando, 3) La teologia della grazia di Seripando e la teologia del suo tempo, 4) Uno sguardo di sintesi.

Ogni sezione è costituita da capitoli ricchi e articolati, focalizzati su aspetti espliciti e ben definiti della tematica generale, a costituire precisi tasselli di un quadro unitario che restituisce integralmente la figura di Seripando (1493-1563), nella sua personalità, nella sua originalità speculativa, nella sua capacità di penetrare con acutezza e oculatezza i dati scritturistici, nella sua

aderenza al deposito di fede della Chiesa, nell'apporto personale al pensiero teologico del suo tempo, nei suoi legami con la tradizione e le istanze innovative di cui fu portavoce.

Nico De Mico

S. CIPRESSA, *Affettività fragile, diagnosi e terapia*, Cittadella, Assisi 2012, 122 p.

Il volume si colloca nell'ambito di una collana dedicata ai temi etici di attualità ed ha un intento dichiaratamente divulgativo. L'autore non rinuncia però ad un'analisi rigorosa del tema che viene approfondito nei vari capitoli sotto i diversi aspetti con un linguaggio semplice e accattivante.

Cipressa inizia il suo lavoro con l'analisi di alcune tipologie dei legami affettivi della coppia nell'intento di mettere a fuoco il rapporto tra etica e affetti (cap. I). Il discorso si approfondisce con la presa d'atto del contesto antropologico della questione e la rassegna delle interpretazioni di alcune correnti culturali più influenti (cap. II). La riflessione sulla cultura contemporanea continua nel cap. III, cogliendo alcune caratteristiche particolarmente rilevanti in ordine alla messa a punto della questione della fragilità delle relazioni di coppia. Il nuovo ambiente culturale rappresenta una sfida per la teologia morale e in particolare per la visione cristiana della sessualità, che il nostro autore approfondisce in una prospettiva personalistica e relazionale alla ricerca dell'aggancio tra l'esperienza umana e la fede nell'Evangelo (cap. IV). La prospettiva personalistica dà il significato pieno alla relazione sessuale, focalizzando la sua dimensione simbolica di apertura e rimando all'Altro proprio nella disponibilità ad accogliere la vita nascente (cap. V). Cipressa conclude il suo discorso con alcuni orientamenti pedagogici puntuali e concreti, certamente utili per camminare verso la maturità affettiva (cap. VI).

Il testo non affronta specifiche e delicate questioni come quelle inerenti le coppie di fatto o i divorziati risposati, ma porta la sua riflessione sulle radici antropologiche ed etiche della fragilità della coppia vista come una patologia tipica delle relazioni affettive nella cultura di oggi. Tale riflessione acquisterebbe maggiore completezza se fosse presa in esame anche l'influenza degli aspetti strutturali della società (economia globale, sviluppo tecnologico...) che sono intrinsecamente connessi all'ambiente culturale delle relazioni di coppia.

Gianni Manzone

C. CIRIELLO, *Dorothy Day. Le scelte dell'amore*, LUP, Città del Vaticano 2011, 288 p.

Nel nostro tempo, una delle esigenze maggiormente avvertite dagli uomini e dalle donne che si interrogano sul senso dell'esistenza di fronte alla frammentazione del presente è quella di poter conoscere e, magari, incontrare figure significative che, con la loro testimonianza, possano orientare le scelte non solo quotidiane ma di fondo della vita.

È in questo contesto che si inserisce l'interessante contributo di C. CirIELLO su *Dorothy Day. Le scelte dell'amore*, pubblicato per le edizioni della Lateran University Press nella collana di testi di spiritualità per il presente «Mane Nobiscum». Con questo saggio, infatti, l'Autrice intende introdurre e far conoscere al pubblico italiano la vita e la spiritualità di questa donna «che ha creduto nell'Amore e che per questo ha donato tutta la sua vita ai poveri ed ai bisognosi, lavorando senza sosta nei sobborghi di New York e di altre grandi città degli Stati Uniti» (dalla *terza di copertina*), divenendo così un modello significativo per il presente.

Il saggio, suddiviso in cinque capitoli, si propone di percorrere le vicende che hanno caratterizzato la vita di questa donna vissuta lungo quasi tutto l'arco del XX secolo (1897-1980), e di proporre l'ideale spirituale che l'ha guidata nel corso di questa lunga esistenza.

A tal riguardo, per ciò che concerne la biografia di Dorothy Day, si deve evidenziare che la sua vita si può suddividere in due distinti momenti. Nella prima parte, che l'autrice sviluppa nei capitoli primo e secondo, ciò che deve essere sottolineato sono gli aspetti personali di questa vicenda (l'ambiente familiare, le relazioni sentimentali spesso infelici vissute durante la prima parte della sua vita fino alla tragica scelta dell'aborto), così come gli aspetti relativi al suo impegno sociale che l'ha vista coinvolta fin dalla giovinezza a seguito delle prime esperienze di vita (il socialismo e l'anarchismo, fino all'impegno concreto per i poveri).

In questo quadro, però, decisivo è l'evento della conversione: si tratta dell'agostiniano "ritorno in sé stessi" e della scoperta di Dio come pienezza di vita che si realizza nell'amore e che porterà Dorothy Day a nuove scelte per ciò che concerne la sua esistenza.

Infatti, con la conversione inizia per lei la seconda parte della sua vita, che l'Autrice approfondisce soprattutto nel terzo e quarto capitolo. Elementi essenziali di questo cambiamento di vita sono: la decisione di far parte della Chiesa cattolica e il battesimo; il rinnovato impegno per i poveri e i lavoratori nella nuova prospettiva della fede cristiana; l'incontro con Peter Maurin, cofondatore insieme a lei, del *Catholic Worker Movement* e del giornale *The Catholic Worker* (1933); la promozione della dottrina sociale della Chiesa, la

lotta per i diritti delle persone e il pacifismo che la vedrà impegnata soprattutto durante il periodo bellico della seconda guerra mondiale e, successivamente, durante l'epoca della "guerra fredda". Infine, particolare significato viene anche ad assumere il suo impegno per il rinnovamento della Chiesa, non solo di quella statunitense ma anche di quella universale, promosso attraverso gli articoli sul *The Catholic Worker* e il richiamo ai valori autenticamente evangelici. Un impegno che si concretizzerà anche con la sua presenza a Roma durante gli anni del Concilio Vaticano II (1963 e 1965), e con la possibilità di incontri informali coi Padri conciliari per illustrare le sue idee sul laicato cristiano e sulla pace insieme ad altre donne di tutto il mondo.

L'Autrice può così giungere alla conclusione del suo libro dedicando l'ultimo capitolo, il quinto, a raccogliere gli elementi fondamentali del pensiero e della spiritualità di Dorothy Day. Strutturato sui capisaldi dell'amore cristiano come una necessità, della povertà, castità e obbedienza come stile concreto di vita e sulla santità non come obiettivo ultimo, ma come esperienza quotidiana, esso consente di cogliere la ricchezza di questa figura di donna che ha saputo veramente fare della propria esistenza un'avventura spirituale autenticamente cristiana.

A conclusione di questa segnalazione, pertanto, non si può che suggerire la lettura di questo breve ma intenso saggio che permette di accostarsi ad un fecondo esempio di spiritualità cristiana, concretamente vissuta e sicuramente vicina a noi e alla nostra sensibilità di cristiani del XXI secolo. Un lavoro che non solo descrive la vita di Dorothy Day, ma consente ai lettori di accostarsi direttamente al suo pensiero, grazie anche ai numerosi brani dei suoi scritti che sono tradotti e inseriti nel testo e nelle note da parte della Ciriello.

Certamente, nel corso della lettura non possono sfuggire alcuni refusi o indicazioni bibliografiche che andrebbero completate, tuttavia, al di là di queste osservazioni di pragmatica per una segnalazione, resta il fatto che il libro della Ciriello si impone per la sua chiarezza e per l'intensità con cui esso propone la figura di Dorothy Day come fonte di ispirazione concreta per quanti, anche oggi, intendono seguire la chiamata del Vangelo e, da laici, farsi testimoni di Cristo nel nostro tempo.

Pierluigi Sguazzardo

L. CRIPPA, *Magistero e Monastero. Avvio allo studio del recente magistero pontificio sul monachesimo benedettino*, EDI, Napoli 2011, 161 p.

Opera di Luigi Crippa, abate emerito dell'Abbazia cassinese S. Maria del Monte in Cesena, il presente volume, riedito in tempi recenti con l'aggiunta

del profondo magistero di Benedetto XVI, è un ulteriore, pregevole frutto di vari specifici studi condotti dall'autore sulla teologia e la spiritualità della vita consacrata in genere e di quella monastico-benedettina in particolare.

Esso vuole rivolgersi non solo ai religiosi che abbiano abbracciato la regola di S. Benedetto o specificamente ai consacrati, ma anche ai laici e a quanti frequentino i monasteri benedettini o nutrano fiducia, stima e devozione nei confronti del patrono dell'Europa. Certamente presenta significativi spunti di riflessione per gli studenti di teologia e per gli studiosi di storia della spiritualità.

Il testo presenta in forma antologica, e commenta, i documenti di papi, nello specifico di Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, che hanno apertamente espresso, a nome di tutta la Chiesa, affezione, apprezzamento e venerazione per la spiritualità benedettina, che ha saputo da sempre toccare le corde più intime del cuore degli uomini e che ancora oggi, anzi ancor più oggi, in tempi caratterizzati da forte disorientamento e da dilagante miscredenza, ma anche pervasi da interiori aneliti religiosi e da intime aspirazioni all'alto, può farsi largo tra le inquietudini e i turbamenti degli animi, suggerendo fecondi e rassicuranti sentieri di saggezza e di positività.

Nico De Mico

F. DE VITORIA, *De Legibus*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2010, 291 p.

Ideato ed elaborato nell'ambito di una durevole e feconda collaborazione culturale tra le Università di Salamanca e di Genova, il volume in oggetto pubblica l'edizione critica trilingue (latino, spagnolo, italiano) del testo *De Legibus* di Francisco de Vitoria, pensatore coraggioso della prima metà del XVI secolo che seppe leggere ed originalmente interpretare, attraverso il filtro di un classico della riflessione cristiana, Tommaso d'Aquino, le problematiche più spinose di un contesto storico e culturale ormai profondamente cambiato.

Il *De legibus* è un commento alla I-II^{ae} della *Summa Theologiae* (testo che Francisco de Vitoria sostituì a quello ufficiale, le *Sentenze* di Pietro Lombardo), proposto come corso specifico nell'anno accademico 1533-1534 e riproposto nel 1541-1542. La sua importanza è sia nel contributo che dette ai dibattiti contemporanei più scottanti e controversi sia nell'evoluzione che produsse nel pensiero etico-politico dello stesso Francisco de Vitoria, il quale, avendo occasione attraverso il commento di riflettere sul concetto di "legge

naturale”, dette inizio a una teoria della legge che gli avrebbe permesso di giustificare a livello teorico il passaggio da una concezione oggettiva a una concezione soggettiva del diritto.

La presente edizione, attentamente esaminando alla luce delle fonti e rigorosamente sviluppando le tematiche del trattato, tutte strettamente collegate all’orizzonte speculativo dell’ultimo Quattrocento e del primo Cinquecento, contribuisce a dare una conoscenza più approfondita e articolata proprio della riflessione teologica e giuridica sviluppatasi tra il tardo Medioevo e la prima età moderna, in tempi di svolta, cioè, contrassegnati da numerosi e delicatissimi problemi di ordine teologico, etico e giuridico con i quali la coscienza europea veniva chiamata per la prima volta a confrontarsi. La recente penetrazione degli Europei nel nuovo Mondo li aveva, infatti, posti prepotentemente di fronte alla scoperta del “diverso” e alla necessità di riconsiderare i propri schemi mentali, i propri convincimenti morali, i propri criteri organizzativi, in vista di sicuri contatti con realtà umane e sociali assolutamente differenti. La complessità e la pluridimensionalità del campo di ricerca hanno richiesto le competenze e la collaborazione di più studiosi: a José Barrientos e a Simona Langella (che ha curato anche la traduzione italiana) si deve infatti l’edizione critica del testo latino, a Pablo García Castillo la versione spagnola. Il frutto dell’impegno comune è un testo di grande spessore che non solo si legge agevolmente e con interesse in forza di un’esposizione chiara, fluida e coerente, ma che nella specificità del contenuto e nella ricchezza delle informazioni risulta coinvolgente.

Nico De Mico

G. DI PALMA (ed.), *Una saggia educazione. Letture teologiche e prospettive*, Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale - Sezione S. Tommaso D’Aquino, Napoli 2011, 301 p.

Il testo in esame costituisce il 32° volume della Biblioteca Teologica Napoletana; collana diretta da P. Giustiniani, che «Esprime l’attività scientifica di docenti e studiosi [...] collegati» (quarta di copertina) alla Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale. Esso «raccolge gli Atti del Convegno dei docenti della Sezione S. Tommaso d’Aquino, che intendono prendere parte al dibattito [...] sulla *sfida educativa*. L’approccio è teologico ed interdisciplinare [...]» (ivi). L’interdisciplinarietà, aspetto di grande rilievo per il redattore di queste note, è necessariamente circoscritta all’ambito delle discipline presenti nella suddetta Facoltà; per cui i nove contributi che lo costituiscono

si articolano in settori relativamente prossimi, ma comunque affrontano la tematica da prospettive variegate.

Prendendo le mosse fin dalla Dichiarazione Conciliare *Gravissimum educationis*, il curatore Di Palma, evidenzia che «una grande sfida [...] viene posta da diversi decenni a una tradizione educativa che si credeva consolidata» (5); sottolineando, inoltre, come ai classici ambiti formativi della famiglia, scuola e parrocchia, se ne sono poi aggiunti altri, quali: «i mezzi di comunicazione di massa, i *Networks* virtuali, le palestre...» (*ivi*). Lo stesso curatore, in merito alla suddetta interdisciplinarietà, evidenzia: «Il nostro approccio non potrà che essere di carattere teologico» (6), ma aggiunge subito dopo che «la teologia non può rinchiudersi nella sua cittadella, ma deve scendere nella città degli uomini del suo tempo»: provocazione, questa, certamente non nuova, però, meritevole di attenzione costante, specie oggi (e nel nostro mondo occidentale). Sulla stessa linea, condivido a pieno quanto, concludendo la sua *Introduzione*, afferma: «affinché i documenti della Chiesa [...] non si risolvano in belle enunciazioni di principio, ma entrino nel circuito della vita ecclesiale, come anche di quella sociale e culturale, di questo nostro tempo, da non vivere con angoscia e rassegnazione bensì come opportunità e occasione» (9-10).

Nella stessa linea va ricercata con forza e costanza una «rinnovata antropologia centrata sulla persona» (285), come scrive L. Longobardo, che si sofferma sulla *paideia* greca ed *humanitas* romana, per giungere all'educazione cristiana nella chiesa antica. E poco più avanti afferma: «L'opera educatrice della chiesa [...] non poteva essere ridotta a mera attività scolastica o a una precettistica pedagogica, perché essa si prefiggeva di penetrare e trasformare la mentalità e la prassi del singolo uomo come della società» (290).

In definitiva, un testo in cui sono affrontate, sia pure in modo necessariamente parziale, problematiche inerenti quel campo di grande attualità rappresentato dall'educazione, che costituisce certamente una delle maggiori sfide attuali (per contro, in molte epoche del passato non sono certo state meno aspre), ma anche l'ambito per fornire un valido apporto per arricchire la Storia e, quindi l'Umanità: davvero una prospettiva affascinante.

Pier Angelo Iacobelli

G. DOTTA, *Leonardo Murialdo. Infanzia, giovinezza e primi ministeri sacerdotali (1828-1866)*, LEV, Città del Vaticano 2011, 347 p.

Un libro di pregio, fin dalla veste tipografica, molto curata nella rilegatura, come pure nella stampa, carta, riproduzioni fotografiche presenti ecc.

L'autore, G. Dotta, professore di Storia della Chiesa, presso l'Istituto Teologico San Pietro di Viterbo, ha al suo attivo numerose altre pubblicazioni riguardanti il periodo storico ed il personaggio in questione. Se una notazione può essergli fatta è quella di una precisione con uno scrupolo, che rasenta l'eccessivo: ne consegue che sarà certamente apprezzato dagli specialisti.

San Leonardo Murialdo (1828-1900), sacerdote, fondatore della Congregazione di San Giuseppe, fu una delle figure di spicco nel panorama cattolico piemontese del suo tempo. Si è impegnato fortemente in ambito sociale: occupandosi dei numerosi ragazzi poveri, che costituivano una seria difficoltà nella società a lui contemporanea; dedicandosi alle problematiche inerenti il mondo operaio; favorendo l'associazionismo cattolico, come pure la stampa di indirizzo cristiano.

Del Murialdo, e di quanto lo riguarda, sono riportate le notizie anche più marginali; cito, a solo titolo di esempio: «La scuola cominciò il 3 novembre, con un'orazione inaugurale tenuta dal professore di retorica. Si faceva vacanza il giovedì, la domenica e le feste di precetto» (63).

L'apparato critico, in nota, è davvero lodevole per precisione ed ampiezza; ad esse vanno aggiunte le *Appendici*, la *Bibliografia* e gli *Indici* per un totale di oltre sessanta pagine. Si suppone che al presente volume ne faccia seguito un altro o più. Come sopra accennato, un volume importante, destinato a biblioteche ed a specialisti.

Pier Angelo Iacobelli

C. FABRO, *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, EDIVI, Segni 2010, 128 p.

Il volume in questione rappresenta l'undicesimo delle *Opere complete* di Cornelio Fabro ed evidenzia la consueta cura ad essi dedicata, sia sul fronte tipografico (carta, legatura, copertine, ampi margini per eventuali appunti), sia per *Indici*, *Avvertenze*, *Note*; sorprendono alcuni errori di stampa (per esempio: 77, 78, 79, 99).

L'Assoluto rimane punto cardine per l'uomo di tutti i tempi e di tutti i luoghi e l'indagine in merito, svolta nel corso del testo, ha come punto di riferimento S. Kierkegaard. Prendendo le mosse dal rapporto tra verità ed Assoluto, prosegue nella dialettica tra libertà ed Assoluto, continua analizzando alcune ambiguità presenti nel pensiero di J. P. Sartre, di K. Iaspers e di M. Heidegger, per terminare in una conclusione sull'essenza dell'Assoluto per l'uomo.

Degno di rilievo, ma solo a titolo d'esempio: «Dio – per Kierkegaard e a mio avviso anche per l'ultimo Heidegger – non è né immediato, né me-

diato che sono qualifiche del finito. *Dio è*, e non propriamente “ec-siste”: è proprio dell’uomo l’ec-sistere. [...] L’essere è più alto del pensiero afferma Kierkegaard come Heidegger. [...] Ma si badi bene – è di essenziale importanza – che per ambedue la “presenza di Dio” è annunciata dallo stesso essere dell’ente: ma non è vista – si vede l’ente, non l’essere» (99).

Quanto sopra comporta importanti ricadute, che l’autore coglie, sia pure in forma sintetica: quali, ad esempio, il tempo, come occasione del divenire, ma anche come limite invalicabile (pur se l’affermazione sarebbe da approfondire ulteriormente, specie in Heidegger); l’angoscia, anche in questo caso, come freno inibitore, ma anche come possibilità di riscatto e, quindi, di proiezione verso l’oltre. In definitiva, un testo ricco di riflessioni acute, meritevoli di ulteriori approfondimenti da parte del lettore.

Pier Angelo Iacobelli

LIBRI NOSTRI

PH. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012, 189 p.

Che cosa è successo nel concilio Vaticano II? A 50 anni dall'apertura dei lavori conciliari la domanda continua ad appassionare e a dividere gli storici. Il dibattito è più che mai aperto tra coloro che insistono sulla novità dell'avvenimento e delle sue decisioni in relazione al passato, e coloro che tentano piuttosto di far rientrare i suoi insegnamenti nell'ambito della continuità della storia della Chiesa. Basandosi sulla produzione storiografica la più recente e la più aggiornata, il volume intende offrire una sintesi chiara e equilibrata, accessibile al largo pubblico, sulla storia "dell'evento più importante del XX secolo" (Charles de Gaulle). A differenza di tante altre pubblicazioni focalizzate sull'evento conciliare, esso copre tutto l'intero arco temporale che va dalla fine degli anni Cinquanta alla fine degli anni Settanta. Non sembra possibile, in effetti, separare completamente la storia dell'evento Vaticano II e delle sue decisioni dalla sua pre-storia, cioè dai movimenti di riforma che lo hanno preceduto e in qualche modo "preparato" durante il pontificato di Pio XII (1939-1958), e dalla sua post-storia, se intendiamo con questo significare la fase della sua prima ed effettiva ricezione e attuazione durante il pontificato di Paolo VI (1963-1978). Il volume si conclude con un tentativo di bilancio sulle fonti e lo stato delle ricerche attuali nel campo della storiografia.

Y. M.-J. CONGAR, *Teologia. Una riflessione storica e speculativa sul concetto di teologia cristiana*, A. SABETTA - P. SGUAZZARDO (edd.), LUP, Città del Vaticano 2011, 490 p.

Y. M.-J. Congar (1904-1995), figura di grande rilievo della teologia del XX secolo, è conosciuto soprattutto per i suoi lavori in ambito ecclesiologico ed ecumenico. Gli studi di questo autore, tuttavia, hanno abbracciato quasi ogni campo della teologia con il particolare intento di cogliere non solo la dimensione speculativa del dato rivelato, ma anche l'evoluzione storica di questo pensiero che progressivamente si è andato elaborando. L'attitudine a questo lavoro speculativo e storico insieme si può particolarmente cogliere in questo saggio che raccoglie la prima traduzione italiana della voce *Théologie*, scritta dal Congar tra il 1938 e il 1939 e pubblicata nel *Dictionnaire de Théologie Catholique* nel 1946.

Tale saggio si caratterizza per essere suddiviso in due distinte sezioni che riguardano, ciascuna, i due ambiti del sottotitolo dell'opera: l'ambito storico e l'ambito speculativo. Infatti, nella prima parte, dopo una sintetica riflessione sul termine teologia, il lavoro si propone di illustrare in chiave diacronica

l'evoluzione di questo concetto. Nella seconda parte del lavoro, invece, l'attenzione è posta sulle questioni più propriamente sistematiche e speculative. In essa il p. Congar, partendo dalla sua formazione tomista ricevuta alla scuola di Le Saulchoir, s'impegna ad elaborare una sintesi unitaria del concetto di tommasiano di teologia come scienza e come sapienza e di proporre la conseguente epistemologia.

A partire da queste considerazioni resta evidente, in questo contesto, che alcuni temi e prospettive dell'opera risentono oggi dell'esperienza storica in cui essi sono maturati. Tuttavia questo lavoro del Congar rimane significativo non solo per comprendere l'evoluzione del pensiero teologico contemporaneo, ma anche per cogliere alcuni nodi fondamentali, come quello della sintesi teologica, che rimangono anche oggi di estrema attualità.

M. COZZOLI (ed.), *Pensare, professare, vivere la fede*, LUP, Città del Vaticano 2012, 595 p.

Il volume costituisce il contributo dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, e di Istituti ad essa collegati, all'accoglienza consapevole e fruttuosa, nella Chiesa, dell'Anno della fede indetto da Benedetto XVI con l'esortazione apostolica *Porta fidei* (11 ottobre 2011). Gli approfondimenti, presenti nei contributi dei singoli autori, della proposta tematica e della prospettiva del documento, si prefiggono di introdurre le coscienze credenti nel "pensare, professare, vivere la fede" oggi: *pensare*, perché la fede è conoscitiva e ragionevole; *professare*, perché la fede è espressione e annuncio; *vivere*, perché la fede implica la fedeltà operativa. Il volume è articolato in tre momenti: *il contesto odierno*, in cui si analizza lo *status* della fede nell'*habitat* socio-culturale del nostro tempo; *la fondazione teologica*, nella quale si delineano e si approfondiscono alcune coordinate teologicamente rilevanti; *la mediazione al vissuto*, in cui si rilevano le implicanze operative della fede sotto il profilo personale, ecclesiale, morale e pastorale. Ne deriva un'esposizione organica e sistematica della fede per il nostro tempo.

G. PASQUALE, *Teologija povijesti spasenja u XX. Stoljeću*, tr. in Croato di Darko Perković, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2011, 653 p.

La teologia sistematica odierna certamente si caratterizza per un dichiarato orizzonte di tipo storico. Si tratta tuttavia di una prospettiva piuttosto recente. È infatti nel secolo XX che la teologia viene obbligata a uno sforzo di riflessione

completamente nuovo, in grado di fissare i confini esatti di ciò che si intende oggi con l'espressione "teologia della storia". Con tale termine non si fa direttamente riferimento soltanto a una "teologia situata" in quanto coscienza credente dei diversi momenti storici e culturali, né a una ermeneutica storico-salvifica in quanto componente di una certa lettura della Rivelazione cristiana, ma si guarda alla storia nell'orizzonte di un principio che le viene dato: la salvezza che si realizza nella storicità di Gesù Cristo, eterno Figlio del Padre, incarnatosi nella pienezza dei tempi. L'idea stessa di "storia della salvezza", così com'è da noi posseduta e utilizzata, annida la sua ragione d'essere proprio a cavallo degli anni Cinquanta, a tal punto che essa può anche definirsi il migliore risultato della teologia della storia di un secolo, quello XX, che "pensava" storicamente. La ricerca – separata per autori: G. Thils, H. U. von Balthasar, J. Daniélou, J. Ratzinger, K. Rahner, J. Mouroux, M. Seckler, M. Bordoni, H.-I. Marrou, W. Kasper e altri – si muove tra i modelli cattolici rintracciati negli anni tra il 1950 e il 1970, mette in evidenza i tratti della riflessione teologica immediatamente precedente al Vaticano II, rileva le linee emergenti della teologia postconciliare e fissa alcune prospettive per una proposta speculativa e dottrinale volta alla teologia della storia della salvezza nel futuro.

G. PASQUALE, *Chiara d'Assisi. Biografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 256 p.

«Poco dopo la conversione di Francesco, insieme con poche sorelle che il Signore mi aveva dato poco dopo la conversione mia, promisi a lui volontariamente obbedienza [...] e mosso a pietà verso di noi, Francesco si obbligò con noi di avere, da se stesso e per mezzo della sua religione, cura diligente e sollecitudine speciale per noi come per i suoi frati. E così per volontà di Dio e del nostro beatissimo padre Francesco, andammo alla chiesa di San Damiano per dimorarvi, dove il Signore in breve tempo, per sua misericordia e grazia, ci moltiplicò». Chiara ricorda così nel suo *Testamento* l'origine del secondo Ordine francescano, di cui ricorre quest'anno l'ottavo centenario della fondazione. Nel volume ricostruisce la vita di Chiara e la sua lotta per la fedeltà a Francesco e alla comune ispirazione.

G. PASQUALE, *Chiara d'Assisi donna di luce*, Lindau, Torino 2012, 174 p.

Di recente sono tornati ad affacciarsi molti interrogativi a proposito della figura di santa Chiara d'Assisi. Perché la giovane seguì Francesco, fuggendo nottetempo dalla casa paterna? Si era forse invaghita di lui o voleva davvero

imitare Gesù, secondo l'esempio del Poverello? Perché altri familiari, addirittura la madre di Chiara, lasciarono la dimora patrizia per una vita di strettissima povertà? In occasione dell'ottavo centenario della fondazione dell'ordine delle Povere Dame, viene rivisitata la storia di questa santa che si distinse per tenace umiltà. La narrazione, dai toni vividi, proietta il lettore nello scenario del XIII secolo e gli permette di assaporarne i colori e i suoni mentre svela le imprese e i drammi attraverso i quali Chiara divenne «donna di luce». Una donna – la prima a scrivere una regola di vita monastica – che fu capace di contrapporsi persino al Papa pur di ottenere il privilegio della povertà assoluta, appunto la sua «luce». Con una scelta innovativa l'autore somma alla piacevolezza della rievocazione storica il fascino della consultazione diretta delle fonti, arricchendo il racconto con una fondamentale selezione di documenti originali.

G. PASQUALE (ed.), *Ritorno ad Atene. Studi in onore di Umberto Galimberti*, Carocci, Roma 2012, 618 p.

Umberto Galimberti non è soltanto un filosofo. Bensì è anche e soprattutto un pensatore. E di razza. Ciò che dice, scrive e insegna, gode, infatti, di una duplice peculiarità: aver intercettato il cambiamento epocale in atto nel mondo attuale e, quindi, averlo saputo facilmente decodificare per comunicarlo all'uomo e alla donna che lo abitano con un linguaggio comprensibile. Questo volume esce in occasione del suo 70° compleanno e raccoglie parecchi saggi scritti in suo onore, i quali rispecchiano la pertinenza con cui Umberto Galimberti è riuscito a far interagire tra loro filosofia, fenomenologia e psicologia, intessendo, per questo, un'autentica rete scientifica internazionale. Tra gli Autori non mancano vari Colleghi della Facoltà di Sacra Teologia della Pontificia Università Lateranense. Ne esce una filosofia *giusta*, umile e onesta, quella della “terra senza il male”, la terra di Atene. *Ritorno ad Atene* è, infatti, il titolo che sintetizza al meglio ciò che molti hanno imparato dal professore, diventato egli, adesso, il testimone: ad Atene, infatti, si ritorna nello spazio «dove l'uomo abita nelle vicinanze di Dio», nel *metaxy* dove errano i mortali: “per sempre”.

A. SABETTA (ed.), *Passione educativa. Un itinerario tra i maestri del pensiero*, Città Nuova, Roma 2012, 394 p.

Il volume costituisce un'antologia di testi introdotti e commentati e rappresenta il frutto di circa due anni di lavoro del Progetto di Ricerca “Educare

il/al pensiero, educare la/alla fede”, diretto dal prof. G. Lorizio di cui hanno fatto parte un gruppo di docenti universitari di teologia e filosofia (che hanno redatto le singole sezioni). Il Progetto era nato per offrire un contributo alla questione educativa che, avvertita da diversi anni come centrale, è divenuta sempre più urgente con la messa a tema da parte di Benedetto XVI dell’“emergenza educativa” nella lettera alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente dell’educazione (21 gennaio 2008). Le pagine non sono una raccolta di testi che offrano strategie pedagogiche operative, piuttosto mette a tema la questione che sta all’origine, ovvero l’atto educativo originario in ordine alla sua capacità di suscitare il pensiero e la fede. Le sezioni seguono un ordine storico. Dopo l’introduzione del curatore l’antologia si snoda attraverso l’antichità precristiana (G. Salmeri), l’età patristica (P. Sguazzardo), l’età medievale (R. Ferri), l’età moderna (A. Sabetta - S. Spiri), il Novecento filosofico (F. Miano - G. De Simone) e teologico (N. Galantino)

A. SABETTA (ed.), *Hambula per hominem et pervenies ad Deum. Studi in onore si S.E.za Mons. Ignazio Sanna*, Studium, Roma 2012, 568 p.

Il volume raccoglie numerosi saggi scritti da colleghi e amici per celebrare i Settant’anni di mons. Sanna, Arcivescovo di Oristano, per tanti anni docente di Antropologia Teologica alla Pontificia Università Lateranense dove ha ricoperto anche il ruolo di decano della Facoltà di Teologia e di Pro-Rettore. Dopo l’introduzione del curatore e la bibliografia di mons. Sanna, seguono i contributi articolati in tre sezioni: “I Fondamenti”, ovvero la questione antropologica oggi (Ruini, Ciola, Mura, Sequeri); “I Temi” ovvero le grandi questioni dall’antropologia teologica, dal peccato all’evoluzione, al male, alla persona, alla corporeità, all’anima (Facchini, Rizzi, Sabetta, Spinsanti, Peroli, Vaccaro, Canobbio, Forte, Maffei, Ancona); infine “Le Problematiche” centrate su alcune questioni di confine come persona e Trinità, uomo e famiglia, persona e scienze umane (Scola, dal Covolo, Penna, Coda, Ales Bello, Melina, Majorano, Gerardi, Palazzini, Valdrini, D’Agostino, Morandini).

L. ŽAK, *Trindade e imagem. Aspectos de teologia mística de Vladimir Losskij*, apresentação Márcio L. Fernandez, posfácio Clodovis M. Boff, Editora Ave-Maria, São Paulo 2012, 192 p.

Nel 1944, in mezzo alla seconda guerra mondiale, fu pubblicato in Francia *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient* (Aubier, Paris),

con cui il teologo ortodosso russo Vladimir Nikolaevič Losskij (1903-1958) diede un importante impulso al rinnovamento della teologia. Žak introduce nelle profonde intuizioni di tale straordinaria opera, in particolare nell'idea della necessità di ripensare ogni tema teologico alla luce del mistero trinitario di Dio. L'analisi proposta del pensiero di Losskij ne fa capire il motivo: se Dio creatore e redentore è Trinità, allora tutto ciò che esiste porta dentro di sé la vocazione ad esistere come immagine creata del "volto trinitario" di Dio, manifestatosi nella persona divino-umana di Gesù Cristo come Immagine originaria dell'umanità. Di conseguenza, ogni teologia e spiritualità cristiana non possono che essere una teologia e una spiritualità dell'Immagine.

LIBRI RICEVUTI

- M. Angelini, *Le meraviglie della generazione. Voglie materne, nascite straordinarie e imposture nella storia della cultura e del pensiero medico in età moderna (secoli XV-XIX)*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- N. Bauquet - X. d'Arodes de Peyriague - P. Gilbert (dirs), «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*, Lessius, Bruxelles 2012.
- G. Bonney - R. Vicent (edd.), *Sophia - Paideia. Sapienza e educazione. Miscellanea di studi offerti in onore del prof. Don Mario Cimosà*, LAS, Roma 2012.
- L. Borriello - E. Caruana (edd.), *Liturgia e Carmelo. Atti del Convegno sulla Liturgia e il Carmelo* (Teresianum-Roma, 2-5 ottobre 2008), LEV, Città del Vaticano 2012.
- F. Ceragioli, «*Il cielo aperto*» (Gv 1,51). *Analitica del riconoscimento e struttura della fede nell'intreccio di desiderio e dono*, Effatà, Cantalupa 2012.
- P. Ciardella - A. Montan (edd.), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche, prospettive*, Elledici, Leumann (To) 2011.
- J. Ernesti, *Paul VI. Der vergessene Papst*, Herder, Freiburg i.B. 2012.
- F. Ficco, «*Mio Figlio sei tu*» (Sal 2,7). *La relazione Padre-figlio e il Salterio*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2012.
- W. Härle, *Dogmatik*, vierte Auflage, De Gruyter, Berlin-Boston 2012.
- V. Holzer, *Hans Urs von Balthasar 1905-1988*, Cerf, Paris 2012.
- W. Janusiewicz, *La sapienza è amicizia nella Summa Theologica di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2012.
- S. Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012.
- M. Marcato, *Qual è la volontà di Dio? (Rm 12,2b). Il discernimento cristiano nella lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2012.

- V. E. Orlando, *Memorie dall'Italia ferita. Diario 1943-1944*, a cura di N. Buonasorte, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011.
- S. Palese (ed.), *Allargare gli spazi della razionalità. Fede amica dell'intelligenza*, Atti del 1° Convegno della Facoltà Teologica Pugliese, Ecumenica Editrice, Bari 2012.
- B. Petrà, *Divorziati risposati e seconde nozze nella Chiesa. Una via di soluzione*, Cittadella, Assisi 2012.
- B. Petrà, *Fare il confessore oggi*, EDB, Bologna 2012.
- A. Puig i Tàrrach, *Pau, fundador del cristianisme?*, Associació bíblica de Catalunya - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Rubí 2012.
- S. Sangalli, *Fare esperienza di Dio*, LEV, Città del Vaticano 2012.
- I. Sanna (ed.), *L'etica della comunicazione nell'era digitale*, Studium, Roma 2012.
- J.-L. Serrano Pentinat, *Palabra, sacramento y carisma. La ecclesiología de E. Corecco*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2012.

INDICE

Articoli

- EMERY DE GAÁL, *The theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His theological vision and role* 515
 1. The Stature of Cardinal Frings, 516 – 2. The Vision enunciated at Genoa in 1961, 519 – 3. *Dei Verbum*: the Neo-Scholastic Paradigm overcome – Christ is Revelation, 524 – 4. *Lumen Gentium*: the Identity of Church and the Eucharistic Lord, 530 – 5. Mary: the Church at its Origin, 536 – 6. *Ad Gentes*: Mission as the whole Church's Participation in the inner – Trinitarian Missions, 538 – 7. *Unitatis Redintegratio*: Ecumenical Dialogue as Work of the Holy Spirit, 540 – 8. Views that will contribute to *Gaudium et Spes*, 541 – 9. Considerations leading to *Dignitatis Humanae*, 543 – 10. Conclusion: Vatican II as the Christocentric Shift, 546
- RICCARDO FERRI, *Il De Trinitate di Agostino d'Ippona. Commento al libro primo* 549
 1. Il prologo, 551 – 2. Prima parte: introduzione (I, 1, 1-5, 8), 552 – 2.1. Presupposti epistemologici e principi ermeneutici (I, 1, 1-3), 552 – 2.2. Scopo e metodo dell'opera (I, 2, 4), 555 – 2.3. Atteggiamento spirituale del lettore (I, 3, 5-6), 557 – 2.4. La fede cattolica (I, 4, 7), 558 – 2.5. Le tre questioni principali che la fede pone all'intelligenza (I, 5, 8), 559 – 3. Seconda parte: questioni dottrinali (I, 6, 9-13, 31), 560 – 3.1. La consustanzialità del Figlio e dello Spirito Santo (I, 6, 9-13), 561 – 3.2. La perfetta divinità e la mediazione del Figlio in prospettiva storico-salvifica (I, 7, 14-13-31), 563
- ROBERTO NARDIN, *Teologia ed esperienza spirituale in Anselmo d'Aosta. Una forma teologica paradossale* 571
 1. La rinascita degli studi su Anselmo d'Aosta e il metodo in teologia, 571 – 2. Le "forme" costitutive del pensiero anselmiano, 573 – 3. Esperienza e teologia in Anselmo, 576 – 3.1. Per una tipologia dell'esperienza storica in Anselmo d'Aosta, 576 – 3.2. Esperienza spirituale e indagine speculativa, 579 – 4. La forma teologica paradossale, 580 – 4.1. Il *Cur Deus homo*: un modello di teologia anselmiana, 580 – 4.2. Gli interlocutori di Anselmo nel *Cur Deus homo*, 581 – 4.3. Un'esperienza di Dio "orante" nell'orizzonte della "communio", 585 – 4.4.

Osservazioni sulla valenza paradossale della forma teologica anselmiana, 588 – 5. Conclusioni, 590

- SERGIO ROSTAGNO, *Trascendenza della persona e compito politico in Lutero e Calvino* 593
 Trascendenza e storia della persona, 593 – Differenza tra Calvino e Lutero, 595 – Calvino: le allucinazioni della ragione, 602 – La nozione di limite, 603 – Fondamento e fenomeno, 606 – Soggetto storico e trascendenza della persona, 608
- PIERLUIGI SGUAZZARDO, *L'unione ipostatica nel contesto della cristologia del manuale* 611
 1. Origine e sviluppo del trattato di cristologia nella cornice della manualistica, 613 – 1.1. La teologia manualistica: alcune note sulla storia e la struttura di un modello teologico, 613 – 1.2. La trattazione della cristologia nell'ambito della teologia del manuale, 621 – 1.2.1. La cristologia manualistica e l'affermazione del metodo dogmatico, 622 – 1.2.2. La tendenza del manuale verso il "sistema", 625 – 1.2.3. L'"enciclopedismo", 628 – 2. Il manuale di cristologia nell'epoca della sua definitiva affermazione, 632 – 2.1. Il quadro di riferimento storico, 632 – 2.2. Caratteristiche fondamentali del manuale di cristologia, 633 – 2.2.1. *De Verbo incarnato*, 634 – 2.2.2. *De Christo redemptore*, 637 – 2.2.3. *De praedestinatione Christi*, 640 – 3. Conclusione: i difetti di fondo del manuale di cristologia, 642
- Note**
- ACHIM BUCKENMAIER, *Three tasks for theologians regarding Africa. A comment on the post-synodal letter Africae munus* 649
 Introduction, 649 – 1. A transfer of theology into pastoral care, 651 – 2. The urgent task of a prudent inculturation, 652 – 3. Search for a deeper understanding of the Trinitarian mystery, 655
- INNOCENZO CARDELLINI, *Breve nota sulla questione cronologica della nascita di Gesù* 659

Recensioni

665

AA.VV., *Philosophie, théologie, littérature. Hommage à Xavier Tilliette, SJ pour ses quatre-vingt-dix ans*, textes réunis par Miklos Vetö (Antonio Sabetta), 667 – C. AIOSA - G. GIORGIO (edd.), *Credo la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi* (Carlo Lorenzo Rossetti), 669 – M. AUGÈ, *Miscellanea di studi su Liturgia e Vita consacrata* (Agostino Montan), 672 – L. BIANCHI (ed.), *Sant'Agostino nella tradizione cristiana occidentale e orientale. Atti dell'XI Simposio intercrisiano* (Roma, 3-5 settembre 2009) (Pierluigi Sguazzardo), 674 – E. BOAGA - L. GAMBERO (edd.), *Storia della Mariologia. 2. Dal modello letterario europeo al modello manualistico* (Nico De Mico), 679 – G. CAMPANINI, *Un uomo nella Chiesa. Don Primo Mazzolari* (Nico De Mico), 685 – COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto. I Dibattiti* (Pier Angelo Iacobelli), 691 – CH. ESCHNER, *Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*, Bd. 1. *Auslegung der paulinischen Formulierungen* (Giuseppe Pulcinelli), 695 – E. C. FONTANA, *Fabro e l'esistenzialismo* (Pier Angelo Iacobelli), 700 – V. HOLZER, *Hans Urs von Balthasar* (Pascal Ide), 703 – P. LOMBARD, *Les quatre livres des Sentences. Premier livre*. Introduction, traduction, notes et table par M. Ozilou (Antonio Sabetta), 705 – F. MOSETTO, *Lettere di San Paolo. 1. Lettere ai Tessalonicesi, Lettere ai Corinzi. 2. Lettera ai Filippesi, Lettera ai Galati, Lettera ai Romani. 3. Lettere ai Colossesi, agli Efesini, a Timoteo, a Tito, a Filemone* (Romano Penna), 708 – C. SEMERARO (ed.), *La sollecitudine ecclesiale di Pio XI. Alla luce delle nuove fonti archivistiche*. Atti del Convegno Internazionale di Studio, (Città del Vaticano, 26-28 febbraio 2009) (Agostino Montan), 711 – Y. SIMOENS, *Apocalisse di Giovanni Apocalisse di Gesù Cristo. Una traduzione e un'interpretazione*, traduzione dal francese a cura di R. Fabbri (Andelo Maly – Giuseppe Pulcinelli), 713 – R. VAN NIEUWENHOVE, *An introduction to medieval theology* (Antonio Sabetta), 716.

Segnalazioni

719

P. BLANCO SARTO, *La teología de Joseph Ratzinger* (Nico De Mico), 721 – P. CARLOTTI - P. BENANTI (edd.), *Teologia morale e scienze empiriche* (Gianni Manzone), 722 – G. C. CASSARO, *Girolamo Seripando. La grazia e il metodo teologico* (Nico De Mico), 723 – S. CIPRESSA, *Affettività fragile, diagnosi e terapia* (Gianni Manzone), 724 – C. CIRIELLO, *Dorothy Day. Le scelte dell'amore* (Pierluigi Sguazzardo), 725 – L. CRIPPA, *Magistero e Monastero. Avvio allo studio del recente magistero pontificio sul monachesimo benedettino* (Nico De Mico), 726 – F. DE VITORIA, *De Legibus* (Nico De Mico), 727 – G. DI PALMA (ed.), *Una saggia educazione Letture teologiche e prospettive* (Pier Angelo Iacobelli), 728 – G. DOTTA, *Leonardo Murialdo. Infanzia, giovinezza e primi ministeri sacerdotali (1828-1866)* (Pier Angelo Iacobelli), 729 – C. FABRO, *L'Assoluto nell'esistenzialismo* (Pier Angelo Iacobelli), 730.

Libri nostri

733

PH. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, 735 – Y. M.-J. CONGAR, *Teologia. Una riflessione storica e speculativa sul concetto di teologia cristiana*, A. SABETTA - P. SGUAZZARDO (edd.), 735 – M. COZZOLI (ed.), *Pensare, professare, vivere la fede*, 736 – G. PASQUALE, *Teologija povijesti spasenja u XX. Stoljeću*, tr. in Croato di Darko Perković, 736 – G. PASQUALE, *Chiara d'Assisi. Biografia*, 737 – G. PASQUALE, *Chiara d'Assisi donna di luce*, 737 – G. PASQUALE (ed.), *Ritorno ad Atene. Studi in onore di Umberto Galimberti*, 738 – A. SABETTA (ed.), *Passione educativa. Un itinerario tra i maestri del pensiero*, 738 – A. SABETTA (ed.), *Hambula per hominem et pervenies ad Deum. Studi in onore si S.E.za Mons. Ignazio Sanna*, 739 – L. ŽAK, *Trindade e imagem. Aspectos de teologia mística de Vladimir Losskij*, apresentação Márcio L. Fernandez, posfácio Clodovis M. Boff, 739.

Libri ricevuti

741

Indice

745

INDICE DELL'ANNATA

Articoli

- MARINA ALFANO - ROSOLINO BUCCHERI, *Oltre la razionalità scientifica. Contributo al dialogo fra scienza e fede* 245
- ALEJANDRO BERTOLINI, *Aportes para una ontología trinitaria de la intersubjetividad. La síntesis de E. Stein* 407
- EMERY DE GAÁL, *The theologian Joseph Ratzinger at Vatican II his theological vision and role* 515
- RICCARDO FERRI, *Eucharist as sacramentum caritatis and witness to love according to Thomas Aquinas* 393
- RICCARDO FERRI, *Il De Trinitate di Agostino d'Ippona. Commento al libro primo* 549
- MICHAEL FUSS, *In the infinite ocean of God. Elements for a theology of religions in the Encyclical Dominum et vivificantem* 313
- WILFRIED HÄRLE, *Luthers Rechtfertigungsverständnis* 125
- JAE-SUK LEE, *Sapienza nel Confucianesimo* 339
- ANGELA MARIA LUPO, *L'uomo biblico dinanzi al mistero del nascondimento di Dio* 363
- JOHN M. McDERMOTT, *Vatican II and ressourcement theology* 69
- AGOSTINO MONTAN, *La vita consacrata nella chiesa particolare in una ecclesiologia di comunione: il percorso dopo il Concilio Vaticano II* 55
- ROBERTO NARDIN, *Teologia ed esperienza spirituale in Anselmo d'Aosta. Una forma teologica paradossale* 571
- GIOVANNI ODASSO, *La fede nell'Antico Testamento: percorso diacronico e orizzonte canonico* 7
- BARTOLOMEO PIRONE, *I novantanove nomi di Allāh e l'ultimo stadio della mistica islamica* 95

SERGIO ROSTAGNO, <i>Trascendenza della persona e compito politico in Lutero e Calvino</i>	593
ACHIM SCHÜTZ, <i>Befreiung oder Entfremdung? Zur modernen Frage nach dem Wesen des Christentums</i>	29
PIERLUIGI SGUAZZARDO, <i>L'unione ipostatica nel contesto della cristologia del manuale</i>	611
MARIA BENEDETTA ZORZI, <i>Dal turbamento interiore stoico alle tentazioni cristiane: teorie cognitive e neocognitive su emozioni e vizi capitali</i>	267

Note

ACHIM BUCKENMAIER, <i>Three tasks for theologians regarding Africa. A comment on the post-synodal letter Africae munus</i>	649
INNOCENZO CARDELLINI, <i>Breve nota sulla questione cronologica della nascita di Gesù</i>	659
MIGUEL DE SALIS, <i>Chiesa e teologia nel Concilio Vaticano II. Nota su un libro recente</i>	139

Recensioni	153; 449; 665
Segnalazioni	205; 481; 719
Libri nostri	215; 733
Libri ricevuti	227; 499; 741
Indici	233; 503; 745