



2015 | LXXXI | 3

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

GIUSEPPE LORIZIO, Faith in Christ Jesus Generates a New Humanism

SERGE-THOMAS BONINO, *La Lumen Ecclesiae* del beato Paolo VI

VITTORINO GROSSI, A proposito di un'etica della bugia in Agostino d'Ippona. *De mendacio* (394/5), *Contra mendacium* (420)

GIUSEPPE FRANCO, Joseph Höffner e gli ordinamenti economici alla luce della Dottrina Sociale Cristiana

PASCAL IDE, Une lecture polysémique de la nature. Trois propositions pour un discours des méthodes. I

ALEJANDRO BERTOLINI, *Existiendo en el Espíritu*. La imprescindible dimensión pneumatológica de la Antropología trinitaria

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

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

Direttore / Editor: lateranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

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

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

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

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

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2015 / Prices 2015:

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

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

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

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

Annata arretrata Italia / *Back volume in Italy:* 90,00 €

Annata arretrata Estero / *Back volume international:* 130,00 €

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

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

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

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

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

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

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

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

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

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2016 – ISBN 978-88-465-1064-8

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

LATERANUM

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

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

Redazione

A. Sabetta (Italia) e P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

R. Dodaro (Stati Uniti), G. Pulcinelli (Italia),
A. Schütz (Germania), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

Comitato scientifico

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), M. Cozzoli (Italia),
R. Gerardi (Italia), A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),
L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

Identità e missione

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

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

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

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

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

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

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BIBP (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

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

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

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

Identity and mission

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

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

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

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

SOMMARIO

Articoli	
GIUSEPPE LORIZIO, <i>Faith in Christ Jesus Generates a New Humanism</i>	549
SERGE-THOMAS BONINO, <i>La Lumen Ecclesiae del beato Paolo VI</i>	565
VITTORINO GROSSI, <i>A proposito di un'etica (?) della bugia in Agostino d'Ippona. De mendacio (394/5), Contra mendacium (420)</i>	575
GIUSEPPE FRANCO, <i>Joseph Höffner e gli ordinamenti economici alla luce della Dottrina Sociale Cristiana</i>	601
PASCAL IDE, <i>Une lecture polysémique de la nature. Trois propositions pour un discours des méthodes. I</i>	625
ALEJANDRO BERTOLINI, <i>Existiendo en el Espíritu. La imprescindible dimensión pneumatológica de la Antropología trinitaria</i>	653
Omaggio a Marcello Bordoni	671
Note	
CARLO LORENZO ROSSETTI, <i>Cura della natura per un vero progresso. Una lettura della Laudato si' di papa Francesco</i>	701
Recensioni	711
Libri nostri	743
Libri ricevuti	751
Indice	757
Indice dell'annata	763

ARTICOLI

FAITH IN CHRIST JESUS GENERATES A NEW HUMANISM¹

*Giuseppe Lorizio**

«Trasumanar significar per verba
non si poria» (To soar beyond the human
cannot be described in words.)
(*Paradiso* I, 70)

0. Introduction

Our being “here” and “now” invites us to think. The “here” of Florence – “like a blossoming tree, which has its trunk and branches in the Piazza de’ Signori, but the roots bring forth new vitalities from the limpid and fertile valleys” (Rinuccio’s aria in *Gianni Schicchi*) – immerses us in a context rich with the fruits of historical humanism. We are here, not as tourists, but rather to question ourselves on behalf of our ecclesial communities about the significance of the Gospel and of history in our present day. Our purpose is to rediscover the historical roots of humanism, and even more importantly, the roots of the “new” humanism recovered by faith in Christ Jesus, which unites us without homogenizing us and challenges us without oppressing us.

We are talking about a “humanism” that risks being mistaken because it is hidden among the different forms of humanism present in the global village, just as the truth risks being confused with opinions and the Eucharist can be lost among common bread (cf. B. Pascal quoted by *Fides et Ratio*, 13). Each of us, every cell of the Church, is charged with the task of revealing the absolute novelty of that which is human, which is witnessed to by the Gospel and incarnated in Jesus of Nazareth. The perception of this radical and perennial

¹ Speech given at the V National Ecclesial Conference “In Gesù Cristo il nuovo umanesimo” (Florence, November 9-13, 2015).

* Full Professor of Fundamental Theology at Pontifical Lateran University, Faculty of Theology.

newness prevents a merely humanistic reduction of the faith, a faith called to live on the frontiers and map the terrain in a daily *martyria* (witness), which is both personal and communal. While it is true that “the more Christian we are, the more human we are,” it is not automatically true that “the more human we are, the more Christian we are.” The act of faith and the action of grace lead us further into that dynamic which Dante calls *trasumanare*, or “beyond the human,” which the Florentine poet finds impossible to capture and express in words and concepts.

Faith in Christ Jesus does not simply accommodate, contemplate, and perhaps imitate what is human-historical knowledge would suffice for this; rather, faith sees and professes the human and divine in a deep personal unity, which engages us both within and beyond history.

The last and definitive Covenant is accomplished in the person of the Incarnate Word, joining God and man, the Eternal and time, and the Infinite and the finite. This (hypostatic) union, when understood by faith, generates a humanism that the famous, twentieth-century theologian Karl Rahner did not hesitate to define as “concrete” and so new that one could say it is “non-human” – not in the sense of anti-human, but beyond-the-human, or “supernatural.” It involves contemplating and living the paradox of “the concrete universal,” admirably described by that other great thinker of the last century, Hans Urs von Balthasar. To make this covenant, God became a nomad through the gift of the Son, in order to meet a nomadic people. He pitched his tent among us in the ecclesial form of a field hospital, where wounds are healed, illnesses cured, and each person encountered and redeemed. Thus, the experience of migration becomes the time and place of experiencing the presence of God, who becomes flesh and blood in solidarity with us. It is the place and time of the unique, new covenant that extends beyond the nomadism of the wandering Aramean and is made present in the different forms of the current human condition—a condition impressionably represented by Pope Francis, who began his greeting to the White House by presenting himself as the son of an immigrant (Sept. 25, 2015). God becomes nomadic to meet man in his essential poverty, devoid of masks, roles, superstructures, and trappings that threaten to obscure his profound identity. It is the condition of the wandering family of Nazareth, obliged to lay the newborn in a manger “because there was no place [οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος] for them in the inn” (Lk 2:7); it is the nomadism of the Son of Man, who, unlike the foxes and birds, “has nowhere to lay his head” (Mt 8:20; Lk 9:58).

When this dynamic of a faith-generated new humanism is thought through and lived out, it allows believers in Christ to take a profoundly sympathetic attitude towards women and men who inhabit the same land and share the same history while permitting the development of a radical and prophetic critique

of the ideological colonization of society and individuals (cf. discourse of Pope Francis to the Assembly of Italian Bishops, May 18, 2015). If one were to articulate it in merely conceptual forms and to express it only in general terms, even so-called “Christian humanism” would be connoted in the form of an ideology. We are not called to contrast various visions of the world with those concerning man, but rather to build a “culture of encounter” with interconnected gestures and words – a culture in which the gesture of supportive charity necessarily accompanies the Word that provides meaning and calls for a response from the believer. It is a culture in which words cannot but become acts of acceptance and participation. This “sacramentality” of the new humanism generated by faith expresses the reality of God, who calls man to participate in his own life. In Jesus of Nazareth, He brings about the new and eternal covenant, comprised of a single clause: love. This is the precise point of transition from the “religious sense” innate to humanism to a properly “Christian sense,” which surpasses mere religiosity.

The covenant is the modality of relation proper to nomadic tribes, and one that the revelation of the two Testaments adopts in order to express the relationship between God and man. Finding its culmination in the very person of Christ, the covenant thus becomes a paradigm of the “new humanism,” and presents itself as such to all. This new humanism involves all believers in Christ in safeguarding and remaining vigilant against any attempt to break those covenants which ensure a life worthy of living to anyone who today or tomorrow may be called into existence. To read the life and teaching of Jesus of Nazareth in this perspective is to grasp the novelty and vitality of a humanism that is not reduced to a naive naturalism. Neither does this humanism produce occasional actions which are more or less philanthropic though inconclusive in the face of the often dramatic problems that affect us all. Since faith and theology arise from listening to the Word, the point of departure for preserving covenants, or reconciling them if they are broken, is Sacred Scripture and the person of Christ, the paradigm of the always-new humanism. The covenant is not a superficial handshake enshrining agreements of mutual interest, but a bond that includes and involves “sacrifice.”

1. The Covenant of Man and Nature

“Therefore I tell you, do not worry about your life, what you will eat [or drink], or about your body, what you will wear. Is not life more than food and the body more than clothing? Look at the birds in the sky; they do not sow or reap, they gather nothing into barns, yet your heavenly Father feeds them. Are not you

more important than they? Can any of you by worrying add a single moment to your life-span? Why are you anxious about clothes? Learn from the way the wild flowers grow. They do not work or spin. But I tell you that not even Solomon in all his splendor was clothed like one of them.” (Mt 6:25-29)

The bond or covenant between man and nature is deeply compromised and violated by sin and calls for a profound change of mentality, inspired by Jesus’ ability to look at nature so that man might listen to it, dwell in it and know how to learn from it, rather than overpower and destroy it. This is not to assume a pre-technological mindset, fueling a radical rejection of progress, such as that adopted by certain contemporary philosophical perspectives and ecological ideologies, but to bring techniques and new technologies back to their humanistic heart (one thinks of Leonardo da Vinci’s machines) so that man does not risk succumbing to becoming a mechanical reduction.

Drawing from the Frankfurt School, Benedict XVI, in *Spe salvi*, warned against modernity’s mythologizing emphasis on “progress,” indicating Christian hope as a horizon of meaning inherent to the path of man, who is made in the image and likeness of God, especially in his creative capacities. This is also the direction of the encyclical *Laudato si’*, with its concern for the care of Mother Earth as well as the need to rediscover the humanistic roots of technological progress.

It is this conviction that motivates many of our countrymen to express solidarity in the face of environmental disasters and to sympathetically participate in acts of generosity and dedication. These disasters are often caused by the negligence and selfishness of man, compromising the natural and artistic beauty of our charming country. Here, I am reminded of what was experienced during the Florentine flood of 1966, but also of similar situations that have occurred in our country. This solidarity allows us to continue to enjoy and experience the beauty that both this city and all of Italy offer to our eyes. But it is not enough to take action in response to certain events; it is necessary to adopt (and educate towards) an attitude of respect and attention to the environment in which we are called to live. With prophetic passion, we ought to denounce negligence, lies, and any violence, whether great or small, against nature. It is imperative that we work towards a sustainable future for the entire human family, caring for the earth as an inhabitable space and mitigating the climate change that threatens it. This necessitates valuing what science and technology offer as a means to reduce environmental impact, as well as changing the economic paradigm, moving from a culture of waste to a circular, solidarity-based economy (cf. *Laudato si’*, 22) in which nothing is wasted and everything is a resource.

2. *The Covenant between Man and Woman*

“At that moment his disciples returned, and were amazed that he was talking with a woman, but still no one said, ‘What are you looking for?’ or ‘Why are you talking with her?’ The woman left her water jar and went into the town and said to the people, ‘Come see a man who told me everything I have done. Could he possibly be the Messiah?’ They went out of the town and came to him.” (Jn 4:27-30)

Jesus of Nazareth does not look at woman – in particular, at the woman at the well, despite her past – as a “temptress” (Pope Francis, General Audience, April 22, 2015); rather, the encounter with him leads her to self-questioning and to becoming an evangelizer of her fellow citizens. This attention to women, to which the Gospel narratives testify on several occasions, springs from the indispensable, creaturely, historical covenant between male and female. Attention to the nature that surrounds us, in which we live and participate, can neither detach us from our own nature nor from our being created in the image and likeness of God as male and female. This demands the safeguarding of a covenant, also broken by sin, which, in Holy Scripture, is a metaphor for the relationship between God and humanity.

In fact, even in a polygamous context, the peculiarity of the relationship that Israel perceives with its God is expressed through reference to a spousal metaphor, developed in a particular way in the prophetic texts of Hosea. In these texts, human love is how and where God’s love for man and man’s response to God are expressed. It creates a paradigm shift that replaces a more political symbolism, prevalent in the classical understanding of the category of the covenant at Sinai, a fundamentally anthropological metaphor.

In this perspective, the experience of the uniqueness of God draws upon the experience of the uniqueness of the love between man and woman. Just as in the experience of being in love, the beloved person is an *unicum* for their beloved (and, of course, vice versa), so God is an *unicum* for the believer. The temptations of idolatry and polytheism (which the NT indicates, for example, in Acts 17:16, where Paul trembles with indignation to see the city of Athens filled with idols) can therefore be read in the light of the same metaphor in line of prostitution and adultery, while the uniqueness of God (and here the connection of the prophetic text with the Sinai covenant is evident) is expressed through the anthropomorphism of jealousy: “[...] I the Lord am your God, a jealous God” (Ex 20:5). If situated in and interpreted from this perspective, the Old Testament faith is charged with a horizon that opens *agape* to the novelty of the God of Jesus Christ. Moreover, when describing the gifts of faith in his magnificent commentary on the Apostles’ Creed, Thomas Aquinas first

of all recalls precisely the spousal metaphor, by which “through faith the soul is united to God, by that kind of spiritual marriage described by Hosea: ‘I will espouse you in fidelity, and you shall know the Lord’ (Hosea 2:22).”

The same revelation of the triune God, as described in *Dei Verbum* – the conciliar Constitution which now celebrates the fiftieth anniversary since its promulgation (November 18, 1965) – has as its goal man’s participation in the very life of God: “In His goodness and wisdom God chose to reveal Himself and to make known to us the hidden purpose of His will (cf. Eph 1:9) by which through Christ, the Word made flesh, man might in the Holy Spirit have access to the Father and come to share in the divine nature (cf. Eph 2:18; 2 Pet 1:4)” (*DV*, 2). The Latin text reads “*consortes divinae naturae*.” This spousal metaphor generates the bold expression coined by Pseudo-Dionysius and used by Benedict XVI: the “*eros* of God.” In *Deus Caritas est*, Benedict asserts: “The divine power that Aristotle at the height of Greek philosophy sought to grasp through reflection, is indeed for every being an object of desire and of love – and as the object of love this divinity moves the world – but in itself it lacks nothing and does not love: it is solely the object of love. The one God in whom Israel believes, on the other hand, loves with a personal love. His love, moreover, is an elective love: among all the nations he chooses Israel and loves her – but he does so precisely with a view to healing the whole human race. God loves, and his love may certainly be called *eros*, yet it is also totally *agape*” (*Deus Caritas est*, 9).

The rupture of the covenant between man and woman and the generation of conflicts, fueled by chauvinist or feminist ideologies, is not irrelevant to the new humanism that is generated by faith. Hence the need, as Pope Francis has repeatedly called for, to preserve and maintain this constitutive covenant.

Beyond sterile ideological arguments, the commitment made by associations, groups, and initiatives throughout the country to protect the dignity of women cannot but arouse our attention and involvement. We cannot exonerate ourselves from prophetically denouncing the violence, harassment, and inequalities that women often suffer and – as Pope Francis has so often called attention to – that make the “equal opportunity” still so far away that it seems impossible, and a far cry from that recognition of the “feminine genius” found in *Mulieris dignitatem* and dear to St. John Paul II.

3. *The Covenant between Generations*

“Then children were brought to him that he might lay his hands on them and pray. The disciples rebuked them, but Jesus said, ‘Let the children come to me,

and do not prevent them; for the kingdom of heaven belongs to such as these.’ After he placed his hands on them, he went away.” (Mt 19:13-15, following the passage of the rich young man)

The admonition Jesus gives to the Apostles to receive the little ones speaks of an opening towards the future, even if, with respect to maintaining our own peace and certainties, it can be uncomfortable and impertinent. The child becomes the living symbol of the “little,” that is, of one who is divested of superstructures and opens himself to the gospel of the Kingdom. Immediately after the admonition, the Gospel narrative recounts Jesus’ powerful and challenging encounter with the rich young man, where the freedom of the one who meets the master is called into question.

This does not mean adopting a generic openness and condescending indifference or simply being welcoming towards the younger generation; instead, it means taking responsibility, as a community and as individuals, for meaningful ideas that engage the freedom of young people, who are waiting to be placed before radical choices rather than comfortable shortcuts.

On several occasions, the bishops of Rome, when addressing young people, have emphasized the need to stimulate their non-conformist behavior with regard to prevailing trends, recognizing the appeal of radical and uncomfortable choices that are truly authentic for the fulfillment of the person. For this reason, World Youth Days are not meant to be lived and interpreted as sporadic occasions in which young people gather together, but as a partaking in the proposition of faith and faith-generated humanism towards the emerging future.

The Italian Church has devoted the orientation of pastoral guidelines for 2010-2020 to education. An important and significant document was written, but we must ask ourselves if we have read and received it well, and where we are with its implementation, in order to avoid the recurring temptation to think that the problems can be solved simply because a programmatic text has been promulgated. So often, a verification of implementation never happens in those communities to whom the program is directed.

We are thus called to assist those educational experiences in which generosity is abundant (think of the professional commitment of teachers and the poor financial recompense in our country and of the volunteer catechists in our communities). We cannot remain indifferent to the need for solidarity among generations where grandparents are particularly active in supporting parents and grandchildren through economic resources and, above all, through the gift of their time, which often allows families to move forward despite the crisis. Also, we cannot not worry about the break in the generational covenant when some are living beyond their means and, in ensuring themselves

a profitable and early future pension, they have deprived young people of a secure future. In this sense, the economic care of the younger generation and of nascent families is a sort of restitution of goods that were taken before their coming. And finally, we cannot dispense with seeking adequate policies –so that young thinkers remain here and do not flee elsewhere – beyond occasional and approximate solutions to support research and formation. We cannot give up our efforts to build respect for youth employment opportunities which are “free, creative, participatory and inclusive” (Pope Francis, Address to the ACLI, May 23, 2015).

4. *The Covenant between Peoples*

“I, the LORD, have called you for the victory of justice, I have grasped you by the hand; I formed you, and set you as a covenant of the people, a light for the nations.” (Is 42:6)

The actions and words of Jesus are not only addressed to those who share his human roots and his own people, but they touch every person who comes to meet him and whom he goes to meet: Jews, Gentiles, Samaritans... Today’s global village asks and challenges us to abandon a tribal and ethnic mentality, to open the borders and build bridges rather than erect walls. A few years ago, someone lamented that in the international age “as things globalize, people tribalize” (R. Debray). Instead, Christianity in its catholicity has never perceived itself as an “ethnic religion”; rather, since Pentecost, it has understood itself as universal and open to all peoples and cultures: “We are Parthians, Medes, and Elamites, inhabitants of Mesopotamia, Judea and Cappadocia, Pontus and Asia, Phrygia and Pamphylia, Egypt and the districts of Libya near Cyrene, as well as travelers from Rome, both Jews and converts to Judaism, Cretans and Arabs, yet we hear them speaking in our own tongues of the mighty acts of God” (Acts 2:9-11).

The new humanism born of faith is called to universality and to be a model of globalization, which, going beyond the purely economic and cultural dimensions, can be expressed in terms of solidarity. In current terms significant for our times, St. John Paul II indicated this in *Ecclesia in Europa*, referring to the last end of history and the eschatological perspective of Christian thought, where the Church does not fail to come to terms with the process of globalization. Indeed, it is the icon of the Book of Revelation that dominates the reflection, which does not assume an apocalyptic tone, but rather intends to orient and give hope to the citizens of this old and new

continent. Adequately carrying out this mission necessitates: “*rethinking international cooperation in terms of a new culture of solidarity*. When seen as a sowing of peace, cooperation cannot be reduced to aid or assistance, especially if given with an eye to the benefits to be received in return for the resources made available. Rather, it must express a concrete and tangible commitment to solidarity which makes the poor the agents of their own development and enables the greatest number of people, in their specific economic and political circumstances, to exercise the creativity which is characteristic of the human person and on which the wealth of nations too is dependent.’ Europe must moreover become *an active partner in promoting and implementing a globalization ‘in’ solidarity*. This must be accompanied, as a pre-condition, by a kind of *globalization ‘of’ solidarity* and of the related values of equity, justice and freedom, based on the firm conviction that the marketplace needs to be ‘appropriately controlled by the forces of society and by the state, so as to guarantee that the basic needs of the whole of society are satisfied’” (*Ecclesia in Europa*, 111-112).

Apart from the need to stigmatize dehumanizing expressions that accompany certain forms of propaganda, such as “swarm of immigrants,” we cannot ignore the fact that the solidarity of persons, families, and communities towards immigrants, especially in the South, has not been matched by a spirit of solidarity in the alliances between nations and peoples who still are divided in their approach to the phenomenon – despite the strong and sometimes harsh reminders made by our pastors to national administrations and international organizations so that we are not left alone (as such, we would be completely inadequate) in facing this crucial challenge of our time.

The covenant between peoples, like the one between religious affiliations, recalls the covenant with Noah that has the sign-seal of the rainbow, in which the colorfulness of the reality of human history is represented, the richness of which we struggle to understand. In this perspective, the other is a treasure and resource and not an enemy or obstacle.

5. *The Covenant between Religions*

“Then Jesus went from that place and withdrew to the region of Tyre and Sidon. And behold, a Canaanite woman of that district came and called out, ‘Have pity on me, Lord, Son of David! My daughter is tormented by a demon.’ But he did not say a word in answer to her. His disciples came and asked him, ‘Send her away, for she keeps calling out after us.’ He said in reply, ‘I was sent only to the lost sheep of the house of Israel.’ But the woman came and did him homage,

saying, 'Lord, help me.' He said in reply, 'It is not right to take the food of the children and throw it to the dogs.' She said, 'Please, Lord, for even the dogs eat the scraps that fall from the table of their masters.' Then Jesus said to her in reply, 'O woman, great is your faith! Let it be done for you as you wish.' And her daughter was healed from that hour." (Mt 15:21-28)

It is true that all religions are not equal. Some secularists might suggest that all are equally true because all are equally false. Yet Jesus, responding to the Samaritan woman's question about the place of authentic worship, does not offer a generic, indifferent response. He invites her to look beyond. We are thus challenged to find seeds of the Word in all authentic religious affiliations, as we learn from the conciliar declaration *Nostra Aetate*. We are called to vigorously oppose any conflict of civilizations and to avoid construing conflict in religious terms through our language, gestures, and expressions. Even if religious syncretism does not belong to the new, faith-generated humanism, neither can it be expressed in forms of extremist, exclusivist fundamentalism. Therefore, ecumenical and interreligious dialogue is a pastoral priority that is nourished by respect and mutual understanding in a country that until recently has experientially and essentially known only one religion – and only one form of Christianity – and that now seems disoriented by other religious affiliations, learned not in school books, but through concrete experiences of people and communities.

Only the unity of Christians and the alliance between religions may constitute a valuable witness before the challenges of unbelief, showing how religions and faiths are a resource and not an obstacle to the unity of mankind. On the other hand, the belief in one God, who for us is the triune God, far from arousing attitudes and actions of violence, has founded the possibility of peace, inasmuch as all are children of the one Father who is in heaven, who causes rain to fall on the just and the unjust, and who shows no partiality because He looks at the heart, not at appearances. The martyr-witness (first of all, Jesus of Nazareth) is not a suicide bomber who sows death and destruction, but the one who – like so many of our brothers yesterday and today – suffers violence without using it. It should be pointed out, with clarity and determination, that the starting point for a fruitful partnership between religious affiliations is and must be the mutual recognition and rejection of all forms of violence.

6. *The Covenant between Citizen and Institution*

"They sent some Pharisees and Herodians to him to ensnare him in his speech. They came and said to him, 'Teacher, we know that you are a truthful man and

that you are not concerned with anyone's opinion. You do not regard a person's status but teach the way of God in accordance with the truth. Is it lawful to pay the census tax to Caesar or not? Should we pay or should we not pay?' Knowing their hypocrisy he said to them, 'Why are you testing me? Bring me a denarius to look at.' They brought one to him and he said to them, 'Whose image and inscription is this?' They replied to him, 'Caesar's.' So Jesus said to them, 'Repay to Caesar what belongs to Caesar and to God what belongs to God.' They were utterly amazed at him." (Mk 12, 13-17)

The fact that Caesar is not God is certainly not the Good News, but we can certainly consider it good news, especially if we think about its shocking nature in the context of imperial paganism. It is good news that nevertheless has its downside, when faced with martyrria, the consequence for the Christian who denies equivalence, who places himself in opposition to those who, Jew or Gentile, say they have no king but Caesar, forgetting that Caesar, like Pilate, would have no power except that God grant it to him.

The relevance of the aforementioned Gospel passage can be grasped when we confront it with the birth and development of the modern state, according to the Hobbesian image of the Leviathan, a prelude to the more ideological and philosophically consequential Hegelian "ethical state," whose totalitarian tendency was prophetically shown by F. Rosenzweig in his thesis on Hegel and the state. Even so, in this typically modern context, we can detect the irrelevance of the identification of Caesar with the political figure of the modern state, to the extent that modern political institutions have undergone extensive transformations, so as to be nearly insufficient in determining the relationship of the individual with the most powerful institutions of post-modernity. Among these institutions, the market clearly stands out with its laws and authority, often causing various public and political powers to pale and tremble.

For this reason, the interplay between tolerance and freedom indicates the secular nature of institutions and the proper relationship that the believer is called have with them. In the first place, the message of the Gospel involves the desacralization of political and civil institutions, or rather, a radical relativization of the same. This is not only with regard to various religious deities, but also – and I would say especially, at the risk of being misunderstood – the human person and his radical rights to life, justice, truth, and so on. I believe that Rosmini's idea that "the human person is subsistent human right" still has powerful prophetic value and is useful in expressing, in a non-trivial way, such relativization. Here we are before the fundamental criteria or law against which the authenticity and appropriateness of civil and political institutions may be measured. Everything that is, either is a person or has the person as

its final purpose. Obviously, here the notion of person does not simply equal that of an individual, but includes the social and communal dimension of an identity irreducible in any case to the series of relationships that the individual is capable of maintaining. It is here that the reflection on the relationship between freedom and institution and between institution and tolerance is rooted and situated—where the recognition of the foundation in the person entails respect for the exercise of authentic freedom by individuals and communities, which goes far beyond the lowest common denominator of an attitude of mere tolerance.

In this perspective, I like to interpret the words of Jesus in the sense of giving back (returning) to Caesar that which is his in order to give back (returning) to God what belongs to him, which is everything. The passage of “giving to Caesar,” which implies a kind of debt of the citizen to the institution, is presently very difficult in our own country, where often there seems to be the opposite situation, that is, a citizen who is owed by institutions that squander, are corrupt, useless, speculative, oppressive... And this distrust or broken covenant may even arise in relation to the ecclesiastical institution. Though this widespread distrust often involves us as believers, we must denounce with prophetic vigilance the fact that many of us assume non-participatory, or even evasive, attitudes towards public life, as an alibi for our own advantage. Hence the need for our communities to promote and inspire (by educating) authentic vocations to politics as a service to the common good, with reference also to those significant people who have helped to make our country a civil state (and, here in Florence, we cannot forget Giorgio La Pira).

The need to preserve and rebuild the covenant between individuals and institutions, which, even in the ecclesiastical institution, sometimes breaks when suspicion and mistrust hold sway, requires special attention so that the “structures of sin” that prevent and hinder genuine reconciliation may be converted. This reconciliation involves not only the individual, but also those same civil and ecclesiastical institutional realities.

7. The Covenant between Christ and the Church

“For no one hates his own flesh but rather nourishes and cherishes it, even as Christ does the church, because we are members of his body. ‘For this reason a man shall leave [his] father and [his] mother and be joined to his wife, and the two shall become one flesh.’ This is a great mystery, but I speak in reference to Christ and the church.” (Eph 5:29-32)

A covenant particularly important to us as believers in the Gospel is the covenant between Christ (groom) and the Church (bride). If broken, the Christian community would lose its meaning and, as we are often reminded by the bishop of Rome, we would be reduced to an NGO. “Sacrament and instrument” of unity with God and of the unity of the entire human race, the Church finds its identity in being the bride of Christ and mother of believers. It becomes quite tragic when we must recognize the infidelities of her members and the anti-witnesses which happen in her and by her.

In this way, the covenant with the bride of Christ is compromised and often broken by the sins committed by her children. Blessed Antonio Rosmini prophetically spoke of these wounds of the Holy Church, which we are all called to heal, not only those who carry out the service of authority, even if their responsibility is clearly far more serious.

Authentic reform of the Church must necessarily take into account the evangelical vocation to encounter the whole person and the whole of humanity, and must start from a “purification of memory,” which does not mean developing a self-pitying or defeatist attitude, but learning from the sins and errors of history, from which we struggle to free ourselves, and to avoid repeating them. The wounds described by Rosmini are still current, and, in our present day, the Church particularly suffers from the fifth wound, concerning the bondage of ecclesiastical property, which requires attention and care because the credibility of revelation also depends on the transparency of the financial statements of our communities at different levels.

In times of greatest darkness, we should not and cannot give up the dream of a free and poor Church, which begins to be actualized in the freedom and poverty of our people and our communities. Already *Gaudium et Spes*, in its reflection on the causes of atheism and unbelief in our times, did not hesitate to indicate the behavior of those who profess to be believers in the Gospel as one of those causes: “[B]elievers can have more than a little to do with the birth of atheism. To the extent that they neglect their own training in the faith, or teach erroneous doctrine, or are deficient in their religious, moral or social life, they must be said to conceal rather than reveal the authentic face of God and religion” (*GS*, 19).

To allow ourselves to be scandalized by these affirmations and such behaviors does not allow us to authentically celebrate the upcoming jubilee. The Church cannot but have one love, one concern, and one loyalty to her spouse, Christ the Lord, in order to make her own the answer of the Elder in a somewhat apocalyptic text, *A Short Story of the Anti-Christ* (which recently returned to the reflections of some of our philosophers). It is a striking and profound passage from the famous tale of Vladimir Solovyov, where a uni-

versal emperor, asks the Christians: “‘What else can I do for you, you strange people? What do you want from me? I cannot understand. Tell me yourselves, you Christians, deserted by the majority of your peers and leaders, condemned by popular sentiment. What is it that you value most in Christianity?’ At this, Elder John rose up like a white candle and answered quietly: ‘Great sovereign! What we value most in Christianity is Christ himself – in his person. All comes from him, for we know that in him dwells all fullness of the Godhead bodily. We are ready, sire, to accept any gift from you, if only we recognize the holy hand of Christ in your generosity. Our candid answer to your question, what can you do for us, is this: Confess now and before us the name of Jesus Christ, the Son of God, who came in the flesh, rose, and who will come again – Confess his name, and we will accept you with love as the true forerunner of his second glorious coming.’”

The covenant between Christ (groom) and Church (bride) is embodied in the liturgical assembly. Hence the Church, in the form of the community convoked by the Word, acts as a sacrament, that is, it becomes capable of generating that bond which unites human life to God through the Lord Jesus. The Christian community does not exist to promote ideas, but to show pathways – to make clear and credible one way in particular: the group gathered around the memory of Jesus, and because of this, becoming a church, with the task of making visible and credible the experience which grounds a new humanity, built on the foundations of the humanity of Jesus, resurrected through grace.

The nature of Christian fraternity cannot be understood according to the superficial emotional needs of group affectivity. If it were simply this, we would smell the musty odor of a closed space and see the marks of exclusivity in our communities. Instead, Christian fraternity has a prophetic nature. The disciples who gathered around the memory of the Passover (this is the cup of the New Covenant), by giving their life the form of the Gospel, are showing, announcing, and foreshadowing a way of being men and women according to the humanity of Jesus.

The prophetic nature of the Christian community is also active in its ability to judge itself through the exercise of “community discernment” and read the signs of the Kingdom that are operating silently and tenaciously even outside its confines. More than being the work of human prudence or common sense, it offers a Christological interpretation of reality, under the influence of the Spirit. It is the experience that accompanies the journey of a community that continually questions her loyalty to the covenant, to her being “spouse.” Being pregnant with Christological meaning means avoiding prejudicial human judgments which always risk taking refuge in the balancing acts of compromise and diplomatic artifice. By the light of the Spirit, it is possible

to fearlessly recognize betrayals of the Covenant and the adoration of many “golden calves,” and to ask for forgiveness, repenting of the recurring temptations indicated by the Pope in *Evangelii Gaudium* (71-109) while embracing an authentically “synodal” style.

8. Conclusion

A “culture of encounter” and a theology that knows how to handle conflicts and live on the outskirts (Pope Francis) inspired this thought and its articulation. The new humanism that is generated by faith is the humanism of the New Covenant, whose memorial is renewed in every Eucharistic celebration. This new covenant established by Christ is lived and actualized by covenants that are often broken or compromised. Each of us and each of our communities, with attention directed towards civil society, is called upon to enact these covenants, creating authentic links and bonds and asking for and offering mercy so that real reconciliation can occur on various levels, among individuals and communities.

Actualizing this new covenant makes conversion the dynamic of our ecclesial community. It helps us avoid the temptation to say “things have always been done this way.” It gets us beyond a pastoral practice that is founded on structures and easily falls prey to a “dispersive activism,” moving instead toward attention given to people, where “going out, living, announcing, educating, transforming” are not just slogans or formulas, but rather constitute the very motivation of our personal daily commitment.

Giuseppe Lorizio
lorizio@pul.it
Via Aurelia Antica 284
00165 Roma

Faith in Christ Jesus Generates a New Humanism

GIUSEPPE LORIZIO

Abstract

The article reiterates the address to the V Congress of the Italian Church (in Florence, November 2015). It indicates guidelines towards a new humanism that is founded on the new covenant instituted by Christ and meant to be lived and actualized in the Church and in the world. The establishment of this new covenant puts the ecclesial action of our communities in a state of continual conversion, pushing us to go beyond a pastoral ministry founded on structures, moving us towards care for persons. In particular, re-reading the Christ-event through the light of the covenant concerns: the covenant between man and nature, between man and woman, between generations, between peoples, between religions, between citizens and institutions, and between Christ and the Church.

Keywords:

Church; New Humanism: covenant; pastoral conversion; Christ-event.

Abstract

L'articolo riproduce la relazione al V Convegno della Chiesa Italiana (Firenze, novembre 2015). Esso indica alcune linee di un nuovo umanesimo che si fonda sulla nuova alleanza, realizzatasi in Cristo, che va vissuta e attualizzata nell'oggi della Chiesa e del mondo. L'attualizzazione di questa nuova alleanza, pone l'agire ecclesiale delle nostre comunità in uno stato di conversione, spinge a superare una pastorale fondata sulle strutture muovendo verso l'attenzione alle persone. In particolare l'alleanza alla cui luce rileggere l'evento Cristo concerne: l'alleanza uomo-natura, uomo-donna, l'alleanza tra le generazioni, fra popoli, fra religioni, fra cittadino e istituzioni, fra Cristo e Chiesa

Parole chiave:

Chiesa; nuovo umanesimo: alleanza; conversione pastorale; evento Cristo.

LA LUMEN ECCLESIAE DEL BEATO PAOLO VI

*Serge-Thomas Bonino**

Il 1974 è per il tomismo un anno cerniera, e non soltanto a causa delle numerose celebrazioni intorno al settimo centenario della morte di san Tommaso. Il 1974 segna l'inizio di una lenta resurrezione del tomismo dopo un periodo di forti turbolenze. Difatti, dodici anni prima, nell'ottobre 1962, l'assemblea conciliare, rigettando gli schemi preparatori elaborati da una Commissione teologica che era, in gran parte, l'emanazione del tomismo romano del Sant'Uffizio, aveva segnato la fine di un certo tomismo. Si legge in una lettera contemporanea (17 dicembre 1962) del futuro Cardinale Georges Cottier a Jacques Maritain:

«I teologi romani hanno fatto un terribile favore a san Tommaso; i loro progetti di cui il rigetto era prevedibile (e, spesso, meno male), riflettevano il linguaggio dei manuali, e, più gravemente, erano l'espressione di una teologia a base di san Roberto Bellarmino, di encicliche e di diritto canonico, tutto ciò che ovunque, sia per ignoranza sia per malafede, si confonde col "tomismo", con la scolastica. Ne risulta che tutte le altre scuole, comprese le più inquietanti, trionfano»¹.

Quindi, fu la morte del tomismo? Certo, no. *Mutatur, non tollitur*. Il tomismo cambia, non sparisce. Il sistema che affonda negli anni Sessanta non è il tomismo come tale ma una certa figura del tomismo, quella che, iniziata da Leone XIII, era stata poi utilizzata come strumento di normalizzazione dottrinale nella lotta anti-modernista. Figura che viene talvolta chiamata neo-scolastica o neo-tomismo. Per quanto sia diversificato (il tomismo di Leone XIII non è esattamente quello di san Pio X), questo neo-tomismo viene caratterizzato da almeno cinque tratti principali. *Primo*, si interessa più alla filosofia

* Presidente dell'Accademia Pontificia San Tommaso d'Aquino. Il testo è la lezione tenuta il 4 maggio 2015 alla Pontificia Università Lateranense nell'ambito della Cattedra *San Tommaso e il pensiero Contemporaneo*.

¹ Ch. JOURNET- J. MARITAIN, *Correspondance*, vol. 5, Saint Augustin, Saint-Maurice 2006, 745.

che alla teologia, perché il suo obiettivo principale è di proporre una filosofia alternativa alla filosofia moderna che sia suscettibile di fornire i fondamenti di una civiltà cristiana integrale. *Secondo*, questa filosofia tomista ricostituita viene considerata come una variante cristiana, battezzata, dell'aristotelismo. *Terzo*, temendo soprattutto questa forma di relativismo che si chiama storicismo, cioè la teoria secondo la quale una dottrina è così intrinsecamente legata al contesto storico della sua elaborazione che essa smette di essere valida fuori da questo contesto, il neo-tomismo tende a presentare un san Tommaso astorico, distaccato dalla storia. *Quarto*, san Tommaso è letto come l'iniziatore di una tradizione, una scuola, da cui è inseparabile e che costituisce un criterio ermeneutico sicuro per interpretare il suo pensiero. Infine, *quinto*, il tomismo serve ad una normalizzazione autoritaria dell'insegnamento ecclesiastico.

Nel contesto del venir meno di questo neo-tomismo, la lettera *Lumen Ecclesiae*, primo documento magisteriale così autorevole sul tomismo dopo il Vaticano II, appare come il segno e lo strumento dell'emergere di una nuova figura del tomismo. Senza rinnegare gli apporti positivi del neo-tomismo, il beato Paolo VI invita ad un «aggiornamento (*accomodata renovatio*) dell'eredità scolastico-tomistica» (26). Nell'intenzione del papa, questo aggiornamento del tomismo si situa nel contesto di quello più generale del Vaticano II, nella prospettiva di ciò che Benedetto XVI chiamerà ermeneutica della continuità.

In questo breve intervento, tratterò soltanto tre aspetti della *Lumen Ecclesiae*; essi corrispondono a tre domande. *Primo*, quale tipo di tomismo il beato Paolo VI intende promuovere tramite questa lettera; *Secondo*, cosa diviene in questo nuovo contesto l'autorità speciale finora riconosciuta dalla Chiesa a san Tommaso d'Aquino; *Terzo*, quarant'anni dopo la *Lumen Ecclesiae*, quali sono gli apporti più recenti degli studi tomistici che manifestano tanto la dimensione profetica quanto i limiti della *Lumen*?

1. *Quale tipo di tomismo?*

L'aggiornamento del tomismo, secondo il beato Paolo VI, prende la forma della promozione di un "tomismo vivente", secondo il modello stabilito da J. Maritain e Ch. Journet al quale si sa bene quanto Montini fosse personalmente vicinissimo. Non è un caso se la lettera si conclude con una citazione ricavata da un libro recente sull'attualità del tomismo scritto da Ch. Journet, presentato da Paolo VI come un "insigne teologo" (cf. 29). Quindi, il tomismo viene concepito analogamente ad un organismo vivente in continua crescita. Il suo DNA, immutabile, viene costituito dai principi fondamentali, obiettivi

ed universali, messi in luce da san Tommaso stesso nei diversi campi del pensiero. La giusta comprensione di questi principi richiede un ricorso alla contestualizzazione storico-dottrinale: «Oltre alla conoscenza diretta e completa dei testi, una valutazione esatta del valore permanente del magistero di San Tommaso nella Chiesa e nel mondo del pensiero suppone una considerazione del contesto storico-culturale in cui egli visse e svolse la sua opera di maestro e di scrittore» (4).

In questa linea, Paolo VI raccoglie nella *Lumen Ecclesiae* l'eredità del lavoro compiuto dalla medievistica cristiana del Novecento, di cui vengono citati i grandi maestri: M.-D. Chenu, E. Gilson e F. Van Steenberghen.

Ma l'approccio storico rimane strettamente finalizzato dalla giusta comprensione dei principi. Ora, a partire dalla virtù contenuta in nuce nei suoi principi fondamentali, il tomismo si sviluppa, in particolare, mediante l'assimilazione critica degli elementi positivi presenti in ogni cultura e in qualsiasi epoca. Alla luce della fede e della ragione, san Tommaso ha saputo assimilare con grande libertà (anche rispetto ad Aristotele al quale il tomismo non può mai ridursi [cf. n°11]) ciò che era vero nella cultura del suo tempo. Grazie a un discernimento prudente e attento, Tommaso ha saputo respingere gli elementi negativi ed integrare gli elementi positivi in una sintesi superiore che conferisce loro un migliore fondamento. Questo compito rimane oggi quello dei discepoli di san Tommaso.

Il modello del tomismo vivente si oppone a due forme di tomismo stigmatizzate dalla *Lumen Ecclesiae*. Da una parte, il tomismo fondamentalista o "tomismo chiuso", tomismo timoroso e pigro che si accontenta di «riprendere materialmente quella dottrina, con le formule, i problemi, il tipo di esposizione, quali un tempo si usavano nel trattare simili questioni» (26). Un tal atteggiamento, secondo il beato Paolo VI, tradisce la natura intrinsecamente evolutiva del tomismo. Quest'evoluzione, che deve essere omogenea rispetto ai principi fondamentali, coinvolge l'abbandonare certi elementi accidentali, legati, per esempio, ad una cosmologia scaduta, allo scopo di permettere un fecondo confronto tra i principi essenziali del tomismo e le culture odierne.

Ma il papa si scaglia soprattutto contro ciò che potremmo nominare il "tomismo d'ispirazione", cioè il tomismo *light*, che assume da san Tommaso soltanto lo spirito di apertura ed il metodo generale, dimenticando che questo spirito e questo metodo derivano da principi sostanziali, determinati. I suoi sostenitori pretendono di "rifare" col pensiero contemporaneo ciò che san Tommaso aveva fatto a suo tempo con Aristotele. Ora, afferma Paolo VI,

«per essere oggi un fedele discepolo di san Tommaso, non basta voler fare, nel nostro tempo e con i mezzi oggi a disposizione, ciò che egli fece nel suo. [...]

Non si può, infatti, parlare di fedeltà vera e feconda, se non si accolgono, quasi dalle stesse sue mani, i suoi principii, che sono altrettanti fari per illuminare i più importanti problemi della filosofia e per meglio intendere la fede in questi nostri tempi; e del pari, le nozioni fondamentali del suo sistema e le sue idee-forza» (29).

Il tomismo d'ispirazione sembra dimenticarsi che una filosofia viene assimilata dal cristianesimo non perché è attuale ma perché è vera. Ora, scrive Paolo VI, annunciando un tema che sarà centrale nella *Fides et ratio*,

«non tutte le teorie filosofiche e scientifiche possono ugualmente pretendere di trovar posto nell'ambito della visione cristiana del mondo o addirittura di essere considerate pienamente cristiane. [...] Purtroppo non pochi sistemi moderni si trovano in questa posizione di irriducibilità radicale alla fede cristiana e alla teologia» (18).

2. *Quale autorità per san Tommaso d'Aquino?*

Tra le ragioni che avevano contribuito a rendere il tomismo odioso a tante persone, c'era il suo carattere di dottrina "imposta", obbligatoria e normativa. Ora, con coraggio, Paolo VI si propone in modo molto esplicito di confermare e "rinverdire" (cf. 2) l'autorità speciale di cui gode san Tommaso, e non esita neanche a riaffermare la sua normatività sul piano canonico (cf. 23). Perciò, egli si riferisce a due testi ben conosciuti del Vaticano II, quello di *Optatam totius* 16 e quello di *Gravissimum educationis* 10, cosa che gli permette anche di respingere la tesi diffusissima secondo la quale il Vaticano II avrebbe voluto emarginare san Tommaso. Al contrario, Paolo VI arriva a dire che «per la prima volta, un Concilio Ecumenico raccomanda un teologo, e questi è San Tommaso» (24) (il che non è esattissimo poiché già il Lateranense IV aveva fatto un esplicito riferimento positivo alla teologia trinitaria di Pietro Lombardo).

Comunque sia, riaffermando l'autorità di san Tommaso nella Chiesa, Paolo VI ne precisa accuratamente la natura. *Primo*, il Magistero della Chiesa non oltrepassa la sua missione specifica riconoscendo a san Tommaso un'autorità particolare, specialmente nell'insegnamento ecclesiale della filosofia e della teologia. In effetti, la Chiesa riconosce una sintonia tra il tomismo e la Rivelazione divina di cui la predicazione e la difesa gli sono state affidate. Nel n. 2, per esempio, Paolo VI fa riferimento ai «numerosi elementi che nella dottrina dell'Aquinata rivestono grande importanza in ordine *alla salvaguardia ed all'approfondimento della rivelazione divina*».

Secondo, l'autorità riconosciuta a san Tommaso poggia contemporaneamente su delle ragioni intrinseche (la Chiesa si riconosce nel modo di cui san Tommaso concepisce, per esempio, l'articolazione tra fede e ragione) e sull'esperienza secolare della Chiesa, assunta dal Magistero, alla quale Paolo VI ha voluto aggiungere «l'esperienza personale dei benefici tratti dallo studio e dalla consultazione delle sue opere» (2).

Terzo, l'autorità riconosciuta al “Dottore comune” (titolo molto significativo riguardo al posto particolare di san Tommaso tra i dottori della Chiesa²) è superiore a quella degli altri dottori ma non la cancella mai.

«La Chiesa ha voluto preferire la dottrina di San Tommaso, proclamando che essa è la propria [Benedetto XV] – non intendendo con ciò affermare che non sia lecito aderire a un'altra scuola, avente diritto di cittadinanza nella Chiesa [Pio XII] – e favorirla a motivo della plurisecolare esperienza [Pio XII, *Humani generis*]» (23).

3. *Quarant'anni dopo...*

Nella terza parte della mia breve presentazione, vorrei segnalare alcuni problemi – quattro per l'esattezza – sollevati dalla *Lumen Ecclesiae* alla luce degli sviluppi più recenti degli studi tomistici.

Il primo riguarda l'interpretazione della storia del pensiero medievale. La *Lumen Ecclesiae* ci invita a prendere di più in considerazione il contesto storico-dottrinale dell'opera di san Tommaso, messo in luce dagli studi medievali, e quest'insistere di Paolo VI sulla dovuta contestualizzazione di san Tommaso era all'epoca una importantissima novità da parte del Magistero. Ora, gli studi medievali, che all'inizio erano assai strettamente legati alla rinascita tomista promossa da Leone XIII, si sono da allora secolarizzati. A tal punto che oggi molti medievalisti criticano il “tommasocentrismo”, cioè la tendenza ad interpretare l'intero movimento dottrinale del Medioevo a seconda di san Tommaso, come se fosse il centro di tutto. Paolo VI non sfugge a questo orientamento quando scrive: «Senza dubbio san Tommaso, per disposizione della divina Provvidenza, raggiunse il vertice di tutta la teologia e la filosofia “scolastica”, come si suole chiamarla» (13). In realtà, occorrono alcune distinzioni epistemologiche. Bisogna distinguere più accuratamente tre tipi di approccio, ciascuno essendo legittimo al suo posto: l'approccio rigorosamente storico che valuta l'importanza di una dottrina a seconda della sua ricezione “storica-

² Cf. *Lumen Ecclesiae*, 2; 13; 21.

mente misurabile”; l’approccio dottrinale che apprezza una dottrina a seconda della sua verità; ed infine l’approccio teologico che interpreta il posto di una dottrina nella storia della Chiesa come una manifestazione della divina Provvidenza che guida la Chiesa nel suo cammino storico.

Il secondo problema tocca il rapporto di san Tommaso con le sue fonti e con la sua posterità. La *Lumen Ecclesiae* esorta ad una lettura diretta dei testi di san Tommaso. Il suo silenzio sulla tradizione dei commentatori classici è assordante, e ci sarebbe tanto da dire su questo mettere tra parentesi la tradizione tomista come principio ermeneutico, ma non è il mio odierno proposito. Più strana è la discrezione della *Lumen Ecclesiae* sul radicarsi scritturistico e patristico dell’Aquinato che pur costituisce uno degli assi maggiori della ricerca attuale su san Tommaso, nella linea di ciò che scriveva in modo programmatico il venerabile P. Marie-Joseph Lagrange: «Non si tratta di fare di san Tommaso il punto di partenza di sottili controversie, ma il punto di arrivo, la splendida sintesi di tutto il lavoro teologico che l’ha preceduto».

Un terzo problema riguarda la filosofia. Il tomismo promosso dalla *Lumen Ecclesiae* assume ed integra gli aspetti più validi del neo-tomismo. In particolare, l’insistere sul realismo filosofico di san Tommaso, che riconosce la possibilità per la ragione umana di raggiungere, al di là dei fenomeni, la realtà e la verità profonda degli esseri; ciò che è la condizione di una filosofia aperta alla fede, come lo riaffermerà chiaramente la *Fides et ratio* (cf. 82). Ma il rischio, al quale non sfugge per esempio il n. 15, è di proiettare su san Tommaso la prospettiva tipicamente moderna che conferisce una certa priorità alla “critica”, o teoria della conoscenza, sulla metafisica.

Un quarto ed ultimo problema è legato all’interpretazione della secolarizzazione ed alla ricezione odierna del Vaticano II. Il Concilio, specialmente nella *Gaudium et spes* (si veda il cap. 3), ha voluto mettere l’accento sul valore proprio delle realtà terrestri e sulla loro giusta autonomia. Ora J. Maritain scrive a questo proposito: «Considerando quanto questa Costituzione pastorale è impregnata dallo spirito e dalle fondamentali vedute del Dottore Angelico, un vecchio tomista come me si sente tutto ringalluzzito»³. Difatti, la concezione tomista dell’articolazione tra grazia e natura, e, dentro alla natura, tra Causa prima e cause seconde, offre un modello preziosissimo per pensare in modo cristiano l’autonomia delle realtà terrestri. A tal punto che il beato Paolo VI non esita a celebrare san Tommaso d’Aquino come il profeta di una sana “secolarità”. L’Aquinato, dice, ha saputo conciliare «la secolarità del mondo e

³ J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia, 1975, 81.

la radicalità del Vangelo, sfuggendo così alla innaturale tendenza negatrice del mondo e dei suoi valori, senza peraltro venir meno alle supreme e inflessibili esigenze dell'ordine soprannaturale» (8)⁴. Né secolarismo, né soprannaturalismo; ma, oggi, una corrente importante della teologia che, talvolta, si fa forte del tomismo e a cui appartengono, tra gli altri, i pensatori della *Radical orthodoxy*, contesta questa strategia. Sarebbe un errore funesto distinguere troppo strettamente natura e grazia; ed impegnarsi in un dialogo con la cultura liberale moderna sul solo livello, ritenuto neutro e comune, della natura e della razionalità comune, costituirebbe una pericolosissima trappola per la fede cristiana, che perderebbe la sua specificità. Secondo tale corrente san Tommaso non è tanto il profeta di una sana secolarità quanto colui che, mediante il tema strutturante della partecipazione, permette di pensare teologicamente la totalità del reale a partire da Dio.

Al termine di queste brevi riflessioni su un documento che esigerebbe uno studio storico e dottrinale sistematico, sembra chiaro che la *Lumen Ecclesiae*, il cui impatto è stato purtroppo molto limitato, benché non sia forse, come ha scritto un commentatore entusiasta, “l’*Aeterni Patris* del ventesimo secolo”, ha tuttavia svolto un ruolo importante nell’emergere di un tomismo rinnovato dopo la crisi post-conciliare. Prendendo atto di alcuni apporti degli studi tomistici più recenti, pur preservando i valori essenziali del neo-tomismo, essa costituisce un anello importante nella catena d’oro che conduce il tomismo “pontificio” dall’*Aeterni Patris* all’epocale *Fides e ratio*.

Indicazioni bibliografiche

- J.I. SARANYANA, *La carta Lumen Ecclesiae di Pablo VI en el VII Centenario de santo Tomas*, in *Scripta theologica* 9 (1977) 201-213.
- R. SPIAZZI, *Parallelismo tra l’enciclica Aeterni Patris e la Lettera Lumen Ecclesiae di Paolo VI*, in AA.VV., *L’Enciclica Aeterni Patris nell’arco di un secolo. Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. 1, LEV, Città del Vaticano 1981, 122-160.
- T. MCGUCKIN, *A Century of ‘Pontifical’ Thomism*, in *New Blackfriars* 72 (1991) 377-384 [379-380].
- B. GHERARDINI, *A vent’anni dalla Lumen Ecclesiae*, in *Doctor communis* 48 (1995) 103-111.

⁴ Questo passaggio è citato in *Fides et ratio*, 43.

- G. COTTIER, *Le Paysan de la Garonne et la lettre Lumen Ecclesiae de Paul VI*, in AA.VV., *Paul VI, Journet, Maritain: une famille d'esprit*, Istituto Paolo VI, Brescia 2000, 172-186.
- I.E.M. ANDEREGGEN, *El estudio de la filosofía y la teología de santo Tomás según la Lumen Ecclesiae de Pablo VI*, in *Sapientia* 70 (2014) 5-28.

Serge-Thomas Bonino, o.p.
stbonino@gmail.com
Pontificia Università di san Tommaso
Largo Angelico, 1
00184 Roma

La *Lumen Ecclesiae* del beato Paolo VI

SERGE-THOMAS BONINO

Abstract

Il contributo ripercorre la *Lumen Ecclesiae* di Paolo VI sottolineandone il valore e l'importanza malgrado l'impatto limitato nel rinnovamento del tomismo in direzione di un "tomismo vivente" superando finalmente il tomismo "fondamentalista" e quello d'ispirazione. In particolare dalla lettera emerge l'esperienza di una maggiore considerazione del contesto storico-dottrinale dell'opera di San Tommaso, l'invito alla lettura dei testi più che dei commenti, l'importanza del realismo filosofico e della concezione tomista del rapporto fra natura e grazia

Parole chiave:

Tomismo; Tommaso d'Aquino; Paolo VI; Realismo filosofico

Abstract

This article reviews the Apostolic Letter of Pope Paul VI, *Lumen Ecclesiae*, and underscores its importance notwithstanding the limited impact that it had in renewing Thomism in the direction of a "living Thomism" through the overcoming of a "fundamentalist" Thomism. Specifically, the Letter promotes the emergence of a wider consideration of the historical-doctrinal context of the works of St. Thomas, and it invites an interpretation of the texts rather than the commentaries written about them, while it also stresses the importance of philosophical realism and of the Thomistic conception of the relationship between nature and grace.

Keywords:

Thomism; Thomas Aquinas; Paul VI; Philosophical Realism

A PROPOSITO DI UN'ETICA (?) DELLA BUGIA IN AGOSTINO D'IPPONA

De mendacio (394/5), *Contra mendacium* (420)

Vittorino Grossi*

Il voler parlare di un'etica della bugia in Agostino d'Ippona è voler dire qualcosa circa il suo pensiero sull'etica del dire la verità, impresa molto complessa data la sua progressiva acquisizione in merito dal tempo del presbiterato (391-395) ai suoi ultimi scritti (426-430). In questa ricerca analizziamo il *De mendacio*, uno scritto da presbitero degli anni 394-395, e il *Contra mendacium* scritto invece da vescovo oltre vent'anni dopo (nel 420). Ne vediamo la problematica, il supporto biblico della sua posizione, la sua definitiva acquisizione circa la normativa etica del dire la verità cristiana nei suoi ultimi scritti (427-430), quindi anche oltre il *Contra mendacium* del 420.

1. La problematica

Il problema della menzogna al tempo di Agostino interessava, oltre come problema morale, principalmente come problema biblico, e cioè se la Bibbia contenga o meno qualche menzogna o almeno una sua simulazione. Nei tempi moderni per la "menzogna" ci si rifà al problema esploso alla fine del 1700 con lo scritto di Benjamin Constant de Rebeque (1767-1830, amico di Madame de Staël) *Delle reazioni politiche*, un piccolo trattato in cui dall'angolazione filosofica si prende in considerazione il tema della menzogna. Constant, ragionando dei principi universali, che per ancorarsi alla vita necessitano di un punto di appoggio, ricavò l'assioma: «Dire la verità è un dovere, ma solo nei confronti di chi ha diritto alla verità».

Con tale affermazione il filosofo francese si opponeva all'accreditata logica di Immanuel Kant (1724-1804) per il quale bisogna sempre dire la verità: «Persino – egli sosteneva – di fronte a degli assassini che vi chiedessero

* Professore Emerito di Patrologia e patristica, Facoltà di S. Teologia, PUL.

se il vostro amico, che lo stanno inseguendo, si sia rifugiato in casa vostra, la menzogna sarebbe un crimine». Kant rispose a Constant con lo scritto *Su un presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* riaffermando la sua posizione:

«Chiunque mente, per quanto buone siano le sue intenzioni, ha l'obbligo di assumersi le responsabilità delle conseguenze che ne derivano. [...] È pertanto un sacro precetto della ragione – precetto che si impone incondizionatamente ed è irriducibile a ogni ordine di convenienza – essere veritieri (onesti) in ogni dichiarazione».

La polemica è approdata nei nostri tempi anche nell'editoria italiana con il volume, I. KANT - B. CONSTANT, *Il diritto di mentire*¹ e di I. DI MENDIOLA, *Elogio della menzogna*², che rivendica il diritto a mentire come una protezione contro il mondo e il suo non-senso³. Per avallare siffatta posizione, cioè la positività della menzogna che, nei nostri tempi, chiede sempre più spazio anche sul piano strettamente etico, s'invoca la menzogna culturale quale ruolo della bugia in politica, in economia e nella società in genere. In tale ottica, nel tentativo di coinvolgerci anche la Chiesa, l'editoria riporta all'attenzione il volume di Thomas Hobbes, *Historia ecclesiastica*, in cui la condanna del potere papale viene veicolata dalla domanda: «di quante menzogne ha avuto bisogno la chiesa nella storia?»⁴.

Quanto alla bugia in politica, divenuta sistema necessario per alcuni, nel 1974 Alessandro Solzenicyn ai dirigenti sovietici lanciò l'appello di *Vivere senza menzogna*. Lo scrisse il 12 febbraio del 1974, qualche ora prima che venisse arrestato e mandato in esilio⁵. In esso lo scrittore russo espone i principi morali di lettura della storia della Russia legata all'Occidente. Su quella provocante posizione ben presto si accese in Occidente un vasto dibattito all'interno delle diverse correnti politiche e culturali. Solzenicyn parla di guerre che si fanno per “una ideologia morta”, essendo la Russia e l'Occidente caduti in un “vicolo cieco”. Egli insiste perciò su quel

¹ A cura di S. MORI CARMIGNANI, Passigli, Bagno a Ripoli (FI) 2008.

² Marco Tropea, Tropea (VV) 2008.

³ In ambito della storia del pensiero filosofico di questo si era occupato, qualche anno addietro, A. TAGLIAPIETRA, *Filosofia della bugia*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

⁴ La *Storia ecclesiastica* di Hobbes è ora disponibile in traduzione inglese a cura di P. SPRINGBORG, Honoré Champion, Paris 2008.

⁵ A. Solzenicyn, nato nel 1918, per alcune sue critiche a Stalin in una lettera privata, nel 1945 venne condannato a otto anni di lager in Siberia. Riabilitato da Krusciov nel 1970 venne insignito del premio Nobel; tuttavia nel 1973, in seguito al suo manoscritto *Arcipelago Gulag* (1974), caduto in mano della polizia segreta russa, venne arrestato e espulso dalla Russia.

«“vicolo cieco” in cui si trova la civiltà occidentale, alla quale la Russia ha da tempo scelto l'onore di appartenere (*Lettera ai dirigenti dell'Unione Sovietica*, 5 settembre 1973) [...] (e cioè) quel progresso senza fine, illimitato, che fu inculcato nelle nostre teste dai sognatori del regno illuministico della Ragione. [...] Il compito che ci attende non è la convergenza con il mondo occidentale, ma un totale rinnovamento, la ricostruzione dell'Occidente come dell'Oriente, perché l'uno e l'altro sono dinanzi a un vicolo cieco. [...] La crescita economica non solo non è necessaria, ma è pernicioso. Bisogna porsi come obiettivo non l'aumento della ricchezza dei popoli, ma unicamente la loro conservazione. Bisogna rinunciare in tempo al gigantismo della tecnologia moderna»⁶.

Per Solzenicyn in altri termini, con il proporre la positività morale o meno della menzogna, non ci si trova di fronte ad un'aporia, irrisolta da secoli, ma di fronte alla civiltà moderna che ha creato l'uomo della menzogna. Ed egli, elencandone i disguidi, richiama al recupero della coscienza morale che rigetta la menzogna. La sua è un'operazione morale personale per liberare l'Occidente dall'uomo della menzogna, frutto della sua cultura sbagliata. Egli si esprime così:

«Ce l'hanno martellato nei circoli di cultura politica e il concetto ci è entrato bene in testa [...] L'esistenza determina la coscienza, noi cosa c'entriamo? Non possiamo far nulla. Invece possiamo tutto! Ma mentiamo a noi stessi per tranquillizzarci. [...] Oggi sappiamo che l'infamia dei metodi si perpetua moltiplicandosi nell'infamia dei risultati. [...] Quando la violenza irrompe [...], per salvare la faccia si allea ineluttabilmente con la menzogna [...] e la menzogna non può reggersi se non con la violenza. [...] Ed è proprio qui che si trova la chiave della nostra liberazione, una chiave che abbiamo trascurato e che pure è tanto semplice e accessibile: il rifiuto di partecipare personalmente alla menzogna anche se la menzogna ricopre ogni cosa. [...] La nostra via è: non sostenere in nessun caso consapevolmente la menzogna. [...] Per chi voglia essere onesto non c'è scappatoia [...]: dalla parte della verità o dalla parte della menzogna, dalla parte dell'indipendenza spirituale o dalla parte della servitù dell'anima. [...] Una via non facile, certo, ma fra noi ci sono già persone, anzi decine di persone, che da anni tengono duro su tutti questi punti e vivono secondo verità. Non si tratta dunque di avviarsi per primi su questa strada, ma di unirsi agli altri. [...] Se ancora saremo codardi, vorrà dire che siamo delle nullità, che per noi non c'è speranza, e che a noi si addice il disprezzo di Puskin: “A che servono alle mandrie i doni della libertà? Il loro retaggio di generazione in generazione sono il gioco con i buboli e la frusta”»⁷.

⁶ A. SOLZENICYN, *Vivere senza menzogna con la Lettera ai dirigenti dell'Unione Sovietica*, Mondadori, Milano 1974, 3.

⁷ *Ivi*, in particolare 64-70.

Abbiamo voluto accennare all'attuale dibattito sulla menzogna perché, nel volerci richiamare agli scritti di Agostino d'Ippona sulla menzogna, qualcuno potrebbe collocarci tra i rivenditori del passato⁸.

Nella presente ricerca esaminiamo da due scritti di Agostino (*De mendacio* e *Contra mendacium*) la problematica della menzogna e le sue relative connessioni etico-antropologiche, dato che l'uomo deontologico del tardoantico si fondava sulla verità⁹.

1.1. *De mendacio*

Agostino nel *De mendacio*, opera del tempo del suo presbiterato (394-395), tratta della liceità o meno della menzogna, prendendo spunto dal rimprovero di Paolo a Pietro conservatoci in *Gal* 2,11-14 («quando Cefa venne ad Antiochia, mi opposi a lui a viso aperto»). Alcuni autori ecclesiastici antichi, da Origene a Girolamo, leggevano tale rimprovero come una simulazione di comportamento perché, secondo loro, sia Pietro e poi anche Paolo quando volle circondare Barnaba, non vi credevano. Anche se Girolamo ribadiva che non si trattava di fare l'apologia di una bugia ufficiosa ovvero doverosa, quanto di rispondere a Porfirio, che accusava di menzogna sia Pietro che Paolo¹⁰; Agostino, in quella interpretazione, vedendo compromessa la verità della sacra Scrittura, fece rilevare all'esegeta di Stridone: «una cosa è chiedersi se all'uomo onesto sia talvolta lecito mentire, e un'altra se uno scrittore biblico abbia dovuto mentire»¹¹. Tale rilievo lo sviluppò nel trattato *De mendacio*, nella linea degli allora trattati di filosofia

⁸ In quest'ottica si colloca il libro di J.E. AGUALUSA, *Il venditore di passati*, La Nuova Frontiera, Roma 2008. Egli analizza gli usi impropri della memoria raccontando la storia di Eulalio, il nume domestico che, rispetto a chi va cercando un alibi nel passato, dice: «Sono nato in questa casa e ci sono cresciuto. Non sono mai uscito. Al tramonto appoggio il corpo al vetro delle finestre e contemplo il cielo» (8).

⁹ Per informazioni generali sui due trattati rimandiamo alle *Introduzioni* di N. CIPRIANI premesse ai due scritti, in Nuova Biblioteca Agostiniana: NBA 7/2, Città Nuova, Roma 2001, 295-306 (*De mendacio*), 394-403 (*Contra mendacium*).

¹⁰ Cf. GIROLAMO, *Ep.* 75, 3, 11.

¹¹ *Ep.* 28, 3, 3. Il dialogo sulla menzogna tra Agostino e Girolamo si ha nell'epistolario di Girolamo, *Ep.* 68 (del 402) cui Agostino rispose con l'*Ep.* 71, quindi di Girolamo l'*Ep.* 72 con la risposta di Agostino, *Ep.* 73, infine di Girolamo l'*Ep.* 75 e l'*Ep.* 82 di Agostino (la questione dei riti giudaici). Per qualche studio, vedi F. SCHINDLER, *Die Lüge in der patristischen Literatur*, in *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur. Festgabe Albert Erhard zum 60. Geburtstag*, Kurt Schröder, Bonn 1922 (ristampa, Amsterdam 1969), 421-433; P. AUBRAY, *Saint Jérôme et saint Augustin. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, in *Recherches de Science Religieuse* 19 (1939) 594-680; J. FLEMING, *By Coincidence or Design?: Cassian's Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood*, in *Augustinian Studies* 29 (1998) 19-34.

morale. In esso tenta di dare una definizione della menzogna ricavata da affermazioni bibliche, ma anche attraverso le distinzioni allora in uso nel trattare un argomento. Il trattato si snoda attraverso tre questioni: la definizione di menzogna, una sua possibile etica, la menzogna come problema di linguaggio.

1.1.1. Definizione della menzogna

Agostino dà anzitutto una definizione della menzogna relazionandola alla volontà (cf. *Mend.* 2, 2-4, 4): essa è dire il falso con la volontà d'ingannare (cf. *Mend.* 4, 5)¹².

Esamina quindi le altre specie di menzogne: quelle prive della volontà d'ingannare (cf. *Mend.* 4, 5), le bugie dette a vantaggio o a danno di qualcuno (cf. *Mend.* 11, 18-14, 25), le bugie dette per gioco, distinguendo e catalogando ben otto tipi di bugie secondo una loro progressiva qualità¹³.

1.1.2. Un'etica (?) della menzogna

Quanto ad una valutazione etica della menzogna essa, quando si ha la volontà d'ingannare, per Agostino non ha diritto di cittadinanza in un cristiano (cf. *Mend.* 2, 2). Si tratta di una falsa dichiarazione che alla volontà aggiunge la falsità di quanto si afferma (cf. *Mend.* 4, 4-5). Chi, pertanto, mente coscientemente, pensa una cosa e ne dice un'altra sdoppiando il suo agire (il cuore doppio) supportato da due pensieri contrari (cf. *Mend.* 3, 3). Nel qual caso viene a cadere la sintonia tra la bocca e il cuore, mentre la Scrittura ha la verità come regola della bocca e del cuore¹⁴.

La menzogna, in conclusione, appartiene per Agostino al genere dell'iniquità (cf. *Mend.* 6, 9). Essa, quando si attesta in materia religiosa è assoluta-

¹² La ripete nel *C. Mend.* 12, 26: «La menzogna si ha quando si falsifica il significato delle parole con l'intenzione d'ingannare (*Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi*)».

¹³ Cf. *Mend.* 14, 25 e 21, 42-43. Sette secoli prima di Agostino, Ebulide di Mileto (ripreso da Aristotele) aveva elaborato il "Sofisma del mentitore": «Se menti dicendo di mentire, nello stesso tempo menti e dici la verità», una valenza ripresa dai Logici del Novecento. Entro tale contesto molti autori leggono il trattato agostiniano *De mendacio* prevalentemente come problema di linguaggio, cf. M. BETTETINI, *Agostino. Sulla Bugia*, Rusconi, Milano 1994.

¹⁴ Agostino, a proposito della "bocca del cuore", cita in *Mend.* 16, 31: *Ps* 14,3 (*Qui loquitur veritatem in corde suo*) e *Sap* 1,6-11 (*os quod mentitur occidit animam*) e *ivi* 16,32: *Mt* 15,16-20. I priscillianisti invece utilizzavano il *Ps* 14,3 per giustificare che la verità possa essere solo nel cuore e pertanto non vada detta a tutti, posizione che Agostino respinge in *C. Mend.* 2, 2.

mente da evitare¹⁵ e non può pensarsi presente nelle sacre Scritture (cf. *Mend.* 5, 6)¹⁶.

Per Agostino le verità in materia religiosa sono quelle circa Dio e le dottrine religiose «*quae pertinent ad doctrinam religionis [...] in doctrina pietatis (cioè circa Dio) et religionis*» (*Mend.* 17, 34). Egli distingue ancora le dottrine da comprendere e le dottrine da credere. Le prime sono quelle intelligibili della verità eterna, le seconde sono gli eventi temporali che si possono solo credere. Anche di queste ultime, alcune sono intelligibili e danno la certezza, altre offrono solo la possibilità e la convenienza. A queste ultime appartengono le verità di fede, come l'incarnazione del Verbo, ecc. La fede è tuttavia necessaria per giungere alle verità intellegibili, cioè all'intelligenza degli stessi misteri creduti. Agostino sintetizza: «La dottrina rivelata (*salutaris*) risulta composta di cose che in parte si devono credere, e di altre che sono da comprendersi (*doctrina salutaris, partim credendis, partim intellegendis rebus constat*)» (*Mend.* 8, 11)¹⁷.

Nelle altre menzogne, dette per evitare un danno, ad esempio uno stupro (cf. *Mend.* 15, 25), o per gioco e anche a fin di bene (cf. *Mend.* 12-13, 21-22; *En. Ps.* 5, 7), la menzogna, opponendosi alla verità, è sempre da respingere (cf. *Mend.* 4), anche se bisogna distinguerne la gravità e può trovarsi nei proficenti, come nel caso delle ostetriche egiziane, che non dicevano la verità per evitare di uccidere i bambini degli ebrei (cf. *Mend.* 5, 7; *C. Mend.* 19, 38).

Agostino fa suo il pensiero della Scrittura che la «frequenza a mentire non arreca poi alcun bene» (*Sir* 7, 14) anche se alcuni la considerano senza colpa nei proficenti (cf. *Mend.* 17, 34). L'Agostino presbitero, tuttavia, non l'ammette negli uomini spirituali perfetti (cf. *Mend.* 17, 34) perché essa, anche nel caso che la verità dovesse provocare la morte, è sempre una cecità (cf. *Mend.* 21, 43).

Per Agostino, porre obiezioni che con l'aiuto di una menzogna, si possa salvaguardare l'amore del prossimo (cf. *Mend.* 6, 9) o preservarsi da uno

¹⁵ *Mend.* 10, 17: «Occorre assolutamente evitare ogni sorta di menzogne quando si tratta di dottrina religiosa e di tutte quelle espressioni in cui si annunzia la dottrina religiosa, tanto nell'insegnamento quanto nell'apprenderla [...], nella dottrina religiosa non è lecito mentire nemmeno per rendere più facile l'adesione ad essa. Vanificato o soltanto sminuito di un po' il peso della verità, tutto rimarrebbe dubbio, perché certe cose, se non li si crede vere, non le si può ritenere nemmeno certe (*fracta vel diminuta auctoritate veritatis, omnia dubia remanebunt*)».

¹⁶ Nel *De mendacio* c. 5 Agostino prende in considerazione le menzogne presenti nell'Antico Testamento, che allora venivano sfruttate molto dai manichei (ad es. la bugia di Giacobbe che al padre diceva di essere Esaù, ecc.), e le presunte simulazioni contenute nel Nuovo Testamento, attribuite a Pietro e a Paolo.

¹⁷ Questi elementi saranno poi costanti in Agostino, vedi *De vera religione* (8, 14) del 390 che saranno espressi nella sua celebre sentenza dell'anno 400: «crede ut intellegas, intellige ut credas»; «Ergo intellige, ut credas: crede, ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas verbum meum; crede, ut intellegas verbum Dei» (*Ser.* 43, 9).

stupro (cf. *Mend.* 7, 10; 9, 12-15), è non tener conto della distinzione dei valori circa i beni temporali e quelli eterni, e inoltre che l'integrità dell'anima ovvero la sua castità è un bene primario che non può rovinarsi con la falsità. Che anzi si cadrebbe nell'ambito del peccato, benché a nessuno si chiuda l'accesso di ravvedersi e pentirsi¹⁸. Qualsiasi bene che non rientri nell'alveo della verità non è pertanto da ritenersi un vero bene: «Se c'è un qualche bene che sia eterno ma non rientri nella verità – conclude Agostino – questo non è un vero bene» (*Mend.* 7, 10).

1.1.3. La menzogna come problema di linguaggio

Agostino, oltre alle regole etiche circa la menzogna, affronta anche la natura della “menzogna” nell'ambito del linguaggio. Questo si pone perché, se con Dio si può parlare solo col cuore, con gli uomini lo si può anche a parole, che possono corrispondere o meno a ciò che c'è nel cuore (cf. *Mend.* 17-18, 36-37). Egli, utilizzando *Pro* 29,27 (24,23) “Il figlio che accoglie la parola”, riferisce la parola al Verbo che è verità, alla cui contemplazione mira la dottrina della religione (*doctrina religionis ad eam contemplandam perducere nititur*, *Mend.* 18, 37).

L'Ipponate si rende conto, tuttavia, che nella presente condizione della vita si può giungere solo ad un esercizio della *pietas* verso Dio, non quindi alla sua contemplazione. Tale possibilità è data dalla castità del cuore, che si ottiene lasciandosi guidare dalla verità la quale, a sua volta, si può proporre all'uomo solo «con parole umane e segni sacramentali sensibili» (*Mend.* 19, 40)¹⁹.

Da tale base egli conclude che, se nella Bibbia c'è la possibilità di mentire o non mentire, ciò non dipende dalle sacre Scritture ma dal soggetto che parla, e propriamente dal suo amore in quanto «ciascuno classifica i mali non se-

¹⁸ *Mend.* 13, 22: «Non si pecca quando si sfugge alla pena capitale ma quando si commette il peccato per cui si merita quella pena. Inoltre nella dottrina cristiana s'insegna a non disperare del ravvedimento di nessuno e a non chiudere ad alcuno l'accesso alla penitenza».

¹⁹ *Mend.* 19, 40: «Per conseguire la santità dobbiamo esser forniti di queste tre doti: la verecondia del corpo, la castità del cuore, la verità della dottrina. Quanto alla verecondia del corpo, nessuno può violarla senza il consenso e l'approvazione dell'anima.[...] La castità del cuore consiste nella volontà rivolta al bene e nell'amore sincero, che non è violato se non quando amiamo e desideriamo ciò che la Verità ci insegna di non dover amare o desiderare [...]. Quanto alla verità della dottrina, della religione e della pietà, è questa che si viola quando si dicono menzogne [...]. Ma siccome nella vita presente la pietà consiste totalmente in un esercizio con cui si mira ad acquistarla, a questo esercizio fa da guida la dottrina [della fede], che propone e inculca la stessa verità con parole umane e con segni concreti carichi di portata sacramentale (*quae doctrina humanis verbis et corporeorum sacramentorum signaculis ipsam insinuat atque intimat veritatem*)».

condo la norma della verità ma secondo le sue inclinazioni e consuetudini»²⁰. Nel caso della menzogna l'amore del soggetto è disordinato, mentre «l'amore ordinato, che è la castità del cuore», fa scegliere al soggetto la verità, aiutandolo a discernere il bene dell'anima rispetto a quello del corpo e i beni eterni rispetto a quelli temporali (cf. *Mend.* 18, 38-39 e 20, 41).

1.2. *Contra mendacium*

Il *Contra mendacium* venne scritto da Agostino nell'anno 420, dopo la condanna dei pelagiani (Concilio di Cartagine del 418, confermato nell'*Epistula tractoria* di papa Zosimo). L'occasione gliela diede un laico delle Baleari, Consenzio, a proposito dei priscillianisti che non amavano esporsi come tali, e che alcuni cattolici volevano mettere allo scoperto fingendosi anch'essi priscillianisti. In altri termini in un libro di Consenzio, scritto per ordine di Patroclo vescovo di Arles, si giustificava la menzogna in materia religiosa, nel caso scoprire i priscillianisti fingendosi dei loro per poterli denunciare presso l'imperatore Onorio²¹. I priscillianisti, dal canto loro, sostenevano «la liceità della menzogna per occultare la verità [...] al fine di raggiungere la verità»²².

Rispetto al precedente trattato, scritto più di vent'anni prima, il *Contra mendacium*, oltre alla conclusione che la menzogna, in quanto peccato, non può aspirare a nessuna giustificazione, neppure se detta per senso di umanità, si apre all'approfondimento delle concrete difficoltà nel dire la verità. Ne vediamo le basi bibliche di Agostino.

²⁰ *Mend.* 18, 38: «non ex regula veritatis, sed ex sua quisque cupiditate atque consuetudine mentitur malum [...]. Hoc totum ob amoris perversitate metitur vitium».

²¹ L'intera vicenda ci è ora più nota dalla scoperta di una nuova lettera di Consenzio inviata ad Agostino negli anni 417-418, è l'*Ep.* 11* di J. Divjak (cf. M. MOREAU, *Lecture de la lettre 11 de Consentius à Augustin. Un pastiche hagiographique?*, in *Les Lettres de S. Augustin découvertes par J. Divjak*, Études Augustiniennes, Paris 1983, 215-223). Circa le conoscenze di Agostino di Priscilliano (condannato nel 380 a Saragozza, i suoi discepoli dall'imperatore Graziano vennero accomunati ai manichei; nel 384 Priscilliano con altri suoi discepoli venne condannato dall'usurpatore Massimo alla pena capitale), prima di questa lettera possedevamo l'*Ep.* 237 del vescovo Cerezio che aveva inviato ad Agostino due scritti priscillianisti, e il *Commonitorium* di Orosio. Quanto alla sua corrispondenza con Agostino, *Epp.* 11*, 12 e 119 (cf. J. WANKENNE, *La correspondance de Consentius avec S. Augustin*, in *Les Lettres de S. Augustin découvertes par J. Divjak*, 225-242).

²² *C. Mend.* 3, 6. PRISCILLIANO nel suo scritto *Canones in Pauli apostoli epistolas* (PLS 2,1391-1483), rifacendosi allo scritto di DITTINO, *Libra* (Bilancia), che sosteneva la liceità della menzogna per motivi religiosi, aveva sintetizzato la dottrina paolina in 90 proposizioni e 11 *tractatus*.

1.2.1. Il supporto biblico

Sul problema della menzogna in relazione alle sacre Scritture Agostino tiene contemporaneamente presenti due versanti: spiegare i passi che sanno di menzogna e assumere le Scritture a base della sua riflessione. La sua impostazione tende a coniugare il principio, già assodato nel *De mendacio*, che se nella Bibbia c'è la possibilità di mentire o non mentire, ciò non dipende dalle sacre Scritture ma dall'amore del soggetto e dalle sue abitudini (cf. *Mend.* 18, 38).

Nel *Contra mendacium* le basi bibliche dell'argomentazione agostiniana sono: dall'Antico Testamento, *Sal* 14, 3: «Tu condanni alla rovina quanti preferiscono menzogna», un versetto da lui posto all'inizio del trattato come sentenza a carattere universale (cf. *C. Mend.* 1, 1) e dal Nuovo Testamento, *Rm* 3,7-8: «Che diremo? Facciamo il male perché ne scaturisca il bene?» (ivi 1,1).

Quanto ai priscillianisti che, con passi biblici, giustificavano il loro agire usando la menzogna, per Agostino ciò dipendeva dal loro leggere le Scritture desumendone principi ma trascurandone gli esempi²³. Pertanto, il loro far ricorso a *Rm* 3,7-8 («Se per la mia menzogna la verità di Dio risplende») era solo «affermare la spiacevole dottrina che induce al peccato» (cf. *C. Mend.* 15, 32). In concreto – riassume Agostino – (i priscillianisti)

«difendono l'onestà della menzogna quando serve ad occultare la verità [...] insegnando che la verità basta conservarla dentro il cuore (citavano *Sal* 14,3 “colui che nel suo cuore dice la verità”) e, poi, di non dirla a tutti dicendo Paolo (di dirla) ciascuno al suo prossimo” (*Ef* 4,25)» (*C. Mend.* 2, 2).

Agostino sviluppa la sua argomentazione, prima respingendo *a priori* tale posizione, sia perché l'apostolo Paolo afferma apertamente «col cuore si crede la giustizia, con la bocca si professa la salvezza» (*Rm* 10,10), sia perché siffatto modo di pensare «offende i santi martiri, negando ogni martirio cristiano» (*C. Mend.* 2, 3). Lui, rispettando il principio classico della non omogeneità di principi contrapposti e quindi dell'impossibilità di una loro simultaneità (cf. *C. Mend.* 5, 9), elabora la tesi della non utilizzazione della menzogna, neppure nel caso di scovare gli eretici (vi dedica l'intero c. 6)²⁴.

²³ Agostino esamina gli esempi del NT in *C. Mend.* 12, 26-13, 28; e dell'AT in *ivi* 14, 29-17, 35.

²⁴ *C. Mend.* 6, 11-12: «Per convertire gli eretici non si ricorre a raggiri menzogneri ma a dispute basate sulla verità (*non mendacibus captationibus, sed veracibus disputationibus*). [...] Le menzogne sono da evitarsi per amore della verità, da imbrigliarsi con la sete della verità, da uccidersi con le armi della verità (*veritate sunt cavenda, veritate capienda, veritate occidenda mendacia*)». Qui Agostino dicendo *veritate occidenda mendacia* prende anche posizione contro la pena di morte per gli eretici. In *C. Mend.* 11, 25, ancora a proposito degli eretici, dice: «non si devono evitare [...] la loro comoda roccaforte, diciamo così, si deve perforare con

L'eretico, alla pari di un non cristiano, rientra per Agostino nel "prossimo evangelico", data la regola paolina "dite la verità ciascuno al suo prossimo" (*Ef* 4,25):

«È da considerarsi prossimo – egli spiega –, non estraneo, chi stiamo lavorando perché non rimanga a noi estraneo, e se per il fatto che non è ancora partecipe della nostra fede e dei nostri sacramenti gli si debbono tener nascoste certe verità (allude alle verità sottoposte alla regola dell'arcano), tuttavia non è mai lecito dirgli delle imposture (*si [...] aliqua illi occultanda sunt vera, non tamen ideo dicenda sunt falsa*)» (*C. Mend.* 6, 15)²⁵.

Sul come spiegare i passi dell'Antico Testamento, che sanno di menzogna, e quelli del Nuovo Testamento che sanno di simulazione della verità (cf. *Mend.* c. 5), Agostino scioglie tali nodi secondo le regole esegetiche allora in uso: per l'Antico Testamento, l'uso della tipologia (le bugie erano dette in senso figurato) oppure dell'allegoria (una lettura antropologica); per il Nuovo Testamento, i passi suscettibili di discussione sono da leggere in senso reale o allegorico, comunque sempre salvando il principio che nelle sacre Scritture non vi è menzogna e che il *Nuovo Testamento* – era già la posizione di Girolamo – esclude ogni bugia e ogni simulazione²⁶.

Dai due scritti agostiniani sulla bugia possiamo raccogliere insieme i passi biblici relativi alla menzogna, facendone rilevare la progressiva interpretazione.

I testi chiari contro la menzogna (*Es* 20,16: «Non dire falsa testimonianza»; *Sap* 1,11: «La bocca menzognera uccide l'anima»; *Sal* 5,7: «Tu fai perire chi proferisce menzogna»; *Mt* 5,37: «Sia il tuo dire sì sì, no no»; *Ef* 4,25: «gettate via la menzogna, dite la verità») sono riportati in *De Mendacio* 5, 6 e, per gli esempi di bugia, presenti nell'*Antico Testamento*, per il vescovo d'Ipbona si deve tener presente che «ogni affermazione è da rapportarsi a ciò che si afferma, accade o viene detto con linguaggio figurato; in quanto poi si afferma ciò che la figura presenti nell'ascoltatore essa ha un significato nei riguardi dei principianti» (*Mend.* 5, 7).

Nel *Contra mendacium*, quanto all'insieme dei libri dell'Antica Legge, Agostino precisa:

«Questi libri riportano azioni cattive e azioni buone compiute dagli uomini: le une perché le evitiamo, le altre perché le imitiamo (*illa vitanda, ista sectanda*)

i colpi della verità, questa si deve rovesciare»; in *C. Mend.* 21, 41 conclude: «Riguardo agli eretici occulti, non li dobbiamo ricercare servendoci della menzogna per il fatto che essi sono mentitori».

²⁵ Agostino, per la possibilità della verità nel cristiano, già nel *De mendacio* aveva utilizzato come testo biblico *1Cor* 3,16-17: «Voi siete tempio di Dio» (cf. *Mend.* 18, 38).

²⁶ Cf. GIROLAMO, *In Ep. Gal.* 1, 2 (*PL* 26, 363-367).

[...] di queste azioni di alcune se ne dà anche la valutazione, di altre se ne omette il giudizio, perché non dobbiamo soltanto nutrirci di verità palesi ma anche esercitarci con verità nascoste» (*C. Mend.* 14, 29)²⁷.

Per i libri del Nuovo Testamento, il vescovo d'Ippona già nel *De mendacio* riteneva che i *Vangeli* nei loro racconti come pure gli *Atti degli Apostoli* non consentano la lettura di passi figurati o simbolici (cf. *Mend.* 21, 42). Quanto all'incidente narrato in *Gal 2,11-14*, circa una presunta simulazione di Pietro, Agostino aveva esplicitato che Paolo voleva solo affermare che con la venuta di Cristo le pratiche religiose giudaiche non sono più necessarie alla salvezza. Egli precisa:

«(L'apostolo mostrò) che dopo la venuta di Cristo, tali pratiche per i giudei non erano dannose, per i pagani non erano obbligatorie, per nessuno erano necessarie alla salvezza» (*Mend.* 5, 8).

Molti brani del Nuovo Testamento necessitano poi di una lettura allegorica piuttosto che letterale²⁸ e, qualora le sacre Scritture offrano difficoltà per ricavarne il senso, bisognerà ricorrere all'agire dei santi (*in factis sanctorum*), in primo luogo all'agire dei martiri (cf. *Mend.* 15, 30). Concludeva Agostino nel *De mendacio*:

«Dall'insieme delle discussioni fatte risulta con estrema chiarezza che dalle testimonianze scritturali addotte non ci viene altro monito all'infuori di quello di non mentire mai e poi mai [...] come pure dalla condotta dei santi e nelle loro opere non si trova esempio di menzogna» (*Mend.* 21, 42).

Nel *Contra mendacium*, il vescovo d'Ippona, dopo di aver ribadito che le apparenti menzogne degli scritti profetici hanno valore di figura e che l'operato di Paolo, circa le osservanze giudaiche, volevano solo indicare che «dopo la rivelazione del Nuovo Testamento quei riti figurativi [...] non dovevano essere giudicati necessari alla salvezza» (*C. Mend.* 12, 26), fronteggia l'esegesi dei priscillianisti.

Questi invocavano due testi, uno dell'Antico Testamento e uno del Nuovo, per sostenere su basi bibliche che non è necessario dire apertamente la verità e a tutti.

²⁷ Agostino scrive in proposito ancora più chiaramente nel *De doct. chr.* 3, 18, 26: «Occorre guardarsi dal pensare che si possa trasferire al tempo attuale, per usarlo come regola di vita, ciò che è contenuto nelle Scritture dell'Antico Testamento».

²⁸ Agostino dedica il c. 15 del *De mendacio* a tale lettura e il c. 13 del *Contra mendacium*.

Per l'Antico Testamento essi, rifacendosi al versetto del *Salmo* 14 («Qui loquitur veritatem in corde suo», *Ps* 14,3), difendevano che la verità debba essere conservata nel cuore e non necessariamente doversi dire anche con le labbra; per il Nuovo Testamento, invocando *Ef* 4,25 («Spogliandovi della menzogna, dite la verità ciascuno al suo prossimo»), sostenevano che la verità non va detta a tutti, nel caso agli eretici.

Agostino fa notare che al brano del *Sal* 14,2-3 c'è anche aggiunto: «Chi non commette falsità con la sua lingua» e, quanto al significato di “prossimo”, esso va esteso all'eretico e a chiunque non abbia ancora la fede cristiana (cf. *C. Mend.* 6, 14-15).

I priscillianisti per la loro tesi utilizzavano ancora altri passi veterotestamentari che si riferivano a fatti avvenuti, ad esempio, Lot che offrì ai sodomiti le sue figlie. Agostino faceva loro osservare che:

«Quando nelle sacre Scritture leggiamo cose come queste, non dobbiamo pensare che, siccome le riteniamo realmente avvenute, possiamo concludere che anche a noi siano lecite [...] noi non siamo autorizzati a ripetere nella nostra condotta tutte le azioni che nella Scrittura sono state compiute [...] (dobbiamo ascoltare l'apostolo Paolo che dice) “Vigila su te stesso, per non cadere anche tu in tentazione” (Gal 6,1)» (*C. Mend.* 9, 21- 22).

Nel leggere le Scritture – notava poi il retore Agostino – bisogna tenere anche presenti «i nostri modi di parlare», cioè i *tropoi* e le azioni a carattere profetico. Queste ultime «furono proferite per significare qualcosa in anticipo, divenendo chiare con il succedersi degli avvenimenti» (*C. Mend.* 10, 24). All'esegeta cattolico, pertanto, incombe il compito di «mostrare come nelle citate testimonianze scritturistiche non s'insegnino menzogne» (*C. Mend.* 11, 25)²⁹.

1.2.2. La natura peccaminosa della bugia

Agostino considera la bugia nell'ambito della natura del peccato, grave o lieve che sia, circa la sua impunità o permissività (cf. *C. Mend.*, cc. 7, 18-10, 24; 15, 31). Egli, tuttavia, riferisce l'opinione di alcuni circa la sua utilità, sino al non considerarla peccato³⁰. In risposta egli prima distingue

²⁹ Sulla problematica dei *tropoi* in Agostino, cf. M. MARIN, *La definizione agostiniana di antifrasi e la sua fortuna*, in *Augustinianum* 25 (1985) 329-341.

³⁰ *C. Mend.* 10, 23: «Fra tutte le nostre azioni quelle che più turbano anche i buoni sono quelle in cui peccato e buona azione si bilanciano al segno che, se ci sono motivi adeguati per compierle, non le si considera peccato, anzi si ritiene peccato il non farle. Questa opinione si è affermata nella mentalità comune

tra nascondere la verità e il proferire menzogne, poi evidenzia come la menzogna, nascendo dall'intenzione nell'agire (cf. *C. Mend.* 7, 18)³¹, connoti la responsabilità personale del peccato (*ivi* 9, 22). La bugia, pertanto, se può guastare un'opera buona, non può mai rendere buona un'azione in sé cattiva (cf. *C. Mend.* 14, 30). In questa disanima del *Contra mendacium* Agostino considera particolarmente i *compensativa peccata*, quelli cioè che potrebbero avere una giustificazione che lui, tuttavia, esclude per non aprire il varco ad ogni immoralità³². In sintesi la menzogna va evitata: *in doctrina pietatis* (cioè in materia religiosa); quando nuoce a qualcuno; quando fa del bene ad uno ma con danno di un altro; quando si ha l'intenzione di mentire; quando è in sé disonesta; quando si vuole aiutare un altro, sia per condurlo alla salvezza eterna, sia per un progredire nella fede, sia nel volere un bene per un altro (cf. *C. Mend.* 20, 40).

Queste affermazioni di principio contro la menzogna, Agostino l'aveva già sostenute nel *De mendacio* considerando l'obiezione di alcuni per i quali, talvolta, è peccato non la menzogna in quanto tale ma il non ricorrere ad essa.

«Costoro – risponde Agostino – difendendo l'onestà della menzogna sono giunti a dire che lo stesso apostolo Paolo è ricorso a quella prima specie di menzogna, che fra tutte è la più esecrabile. Si riferiscono alla lettera ai Galati [...] e dicono che egli abbia mentito in quel passo dove, parlando di Pietro e Barnaba, dice: *Vedendo che non si comportavano rettamente, conforme cioè alla verità del Vangelo*. Essi vogliono scusare Pietro dall'errore e da quella distorsione di comportamento in cui era caduto; ma nel loro tentativo, spezzando e distruggendo l'autorità delle Scritture, sovvertono la stessa via della fede, nella quale è riposta la salvezza di tutti gli uomini. E non s'accorgono che così facendo riversano sull'Apostolo non solo la colpa di una menzogna ma anche quella dello spergiuro» (*Mend.* 21, 43).

Nel *Contra mendacium*, dal c. 15 in poi, Agostino sposta la questione della menzogna da problema a sé stante al soggetto che la produce. A pro-

soprattutto per quel che concerne le diverse menzogne: le quali a volte son ritenute non peccati ma azioni virtuose. Così, ad esempio, quando si mente per recare dell'utile a uno che dall'inganno trae vantaggio o quando lo si fa per impedire che nuoccia uno che sembra intenzionato a nuocere se non lo si ostacolasse con la menzogna. Per giustificare menzogne di questo tipo si crede di poter ricorrere all'appoggio di esempi (sarebbero moltissimi) tratti dalle Scritture».

³¹ *C. Mend.* 12, 26: «La menzogna si ha quando si falsifica il significato delle parole con l'intenzione d'ingannare (*Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi*)».

³² *C. Mend.* 14, 30: «Non si apra il varco non solo ai peccati piccoli e ordinari nella vita, ma anche a tutte le delinquenze, così che non esista delitto, sconcezza o sacrilegio che non si trovi una causa per giustificarli. Con questa dottrina si sovverte nella vita umana ogni moralità». Agostino nei peccati distingue: gli *scelera/ crimina* (allora soggetti alla penitenza pubblica) di tre specie: i *flagitia* (peccati contro natura), i *facinora* (gravi offese al prossimo), i *sacrilegia* (profanazione di cose sacre).

posito, infatti, di chi dice una menzogna per salvare una persona e che non arrechi danno ad alcuno, nota:

«bisogna riconoscere che costui è molto vicino alla giustizia, sebbene non nella realtà dei fatti, di certo nella speranza e nelle disposizioni d'animo» (cf. *C. Mend.* 16, 33).

Da questo momento egli dà un'attenzione particolare alla menzogna come frutto della debolezza umana (cc. 18-20). Elabora in tale ottica, in scritti dopo il *Contra mendacium* del 420, una riflessione sul come dire la verità, contestuata alle possibilità di ricezione del soggetto, che possiamo considerare l'ultimo sviluppo di una possibile etica agostiniana della bugia³³.

2. La progressiva acquisizione di un'etica della verità in Agostino

Agostino, nel recensire il *De mendacio* (cf. *Retr.* 1, 27) confessa di averlo trovato oscuro e, pertanto, voleva distruggerlo ma poi, rilettolo e con alcune correzioni, lo pubblicò ritenendolo una disputa sulla ricerca del dover dire o meno la verità. Nel recensire invece il *Contra mendacium* (cf. *Retr.* 2, 60) rileva solo che lo scrisse «nell'intento di proibire il comportamento» dei cattolici che, fingendosi priscillianisti, tentavano di mettere allo scoperto tali eretici.

La menzogna si pone in Agostino, sin dall'inizio della trattazione del *De mendacio*, come un grosso problema quotidiano (*magna quaestio*), dato che spesso si ritiene menzogna ciò che in realtà non lo è, oppure la si giustifica a fin di bene. Il giovane presbitero e poi vescovo d'Ipbona, per fronteggiare tale difficoltà, si avvale di alcuni principi circa la verità da dire, facendo il punto sulla natura della questione.

a) Essa si pone anzitutto come un problema di linguaggio, dato che con Dio si può parlare solo col cuore, mentre con gli uomini si parla anche a parole, e queste possono corrispondere o meno a ciò che si ha nel cuore (cf. *Mend.* 17-18, 36-37). Se, infatti, la verità “nascosta” nell'anima esula dal potere della menzogna (cf. *Mend.* 19, 40), la verità proferita o “detta”, può essere invece falsata (cf. *Mend.* 20, 41).

b) Il giudizio sulla verità o la falsità dell'agire dell'uomo, non si esaurisce nei due trattati sulla menzogna e, pertanto, mentre ne riassumiamo l'apporto ne rileviamo anche il cammino oltre i due scritti.

³³ Si rispetta in tal modo la richiesta del vescovo d'Ipbona di essere letto nella sequenza cronologica dei suoi scritti: «Io appartengo al numero di coloro che scrivono facendo progressi e fanno progressi scrivendo» (*Ep.* 143, 2).

2.1. Gli apporti del *De mendacio*

Nel *De mendacio* Agostino già commisura il giudizio sulla verità, detta o meno, in relazione al soggetto che la proferisce, in quanto può avere origine solo nell'intenzione umana e, condizionatamente «al giudizio della sua mente e non in base alla verità o falsità della cosa in sé» (*Mend.* 3, 3-4). Da tale base il presbitero d'Ipbona nella prima parte (*Mend.* 5, 5-14, 25) tratta del falso, detto con volontà d'ingannare; nella seconda parte (15, 16-20, 41) esamina il falso, detto invece senza volontà d'ingannare. Egli applica anche alle sacre Scritture tale componente. Se nella Bibbia c'è la possibilità di mentire o non mentire – sostiene Agostino – ciò non dipende dalle sacre Scritture ma dall'amore disordinato del soggetto (cf. *Mend.* 18, 38), mentre «l'amore ordinato che è la castità del cuore» fa scegliere la verità aiutando l'uomo a discernere secondo la diversità dei beni, come il bene del corpo rispetto a quello dell'anima e i beni temporali rispetto a quelli eterni (cf. *Mend.* 18, 38-39 e 20, 41). L'amore ordinato rapporta la verità alla santità in merito «alla pudicizia del corpo, la castità dell'anima e la verità della dottrina»³⁴.

Mentre la verità fa da timone, la castità del cuore fa da tramite alla verità (cf. *Mend.* 19, 40). Sul piano etico, qualsiasi bene che non rientri nell'alveo della verità, per Agostino non è da ritenersi un vero bene (cf. *Mend.* 7, 10). In altri termini il problema verità-menzogna si pone perché ci si muove all'interno del circuito del linguaggio umano. Agostino, utilizzando *Pro* 29,27 (24,23) «Il figlio che accoglie la parola», riferisce quest'ultima al Verbo che è verità, per concludere che «la dottrina circa la religione mira a condurre alla contemplazione della verità (*doctrina religionis ad eam contemplandam perducere nititur*)» (*Mend.* 18, 37). E, quanto alla comprensione del nome di verità, Agostino precisa:

«merita il nome di verità solo quella che illumina le menti con la sua luce interiore e immutabile» (*Mend.* 12, 19). «La dottrina rivelata (*salutaris*) risulta composta di cose che in parte si devono credere, di altre che sono da comprendersi (*doctrina salutaris, partim credendis, partim intellegendis rebus constat*)» (*Mend.* 8, 11).

Nel *De mendacio* lui non sviluppa più di tanto il rapporto della parola (= il Verbo) con la verità, anche perché l'individuazione di quest'ultima tal-

³⁴ *Mend.* 19, 40; ne diamo il testo latino completo: «Ita sunt autem quae sanctitatis causa servanda sunt: pudicitia corporis, et castitas animae, et veritas doctrinae [...] Animi quippe castitas est in bona voluntate et sincera dilectione, quae non corrumpitur, nisi cum amamus atque appetimus quod amandum atque appetendum non esse veritas docet». In *Mend.* 7, 10 aveva già precisato: «L'anima sarà più integra e casta quanto più godrà dell'immutabilità della verità piuttosto che della propria mutevolezza».

volta è difficile nelle stesse sacre Scritture, per cui bisognerà anche aiutarsi ricorrendo all'agire dei santi (*in factis sanctorum*) e, tra di essi, prima ai martiri³⁵.

2.2. Gli apporti del *Contra mendacium*

Il giudizio esplicitato nel *De mendacio* (3, 3), sulla verità o meno di un'azione, in relazione all'intenzione del soggetto in dipendenza «del giudizio della sua mente», nel *Contra mendacium* viene spostato sulla debolezza morale del soggetto nel dire la verità, prendendo ad esempio la difficoltà di annunciare ad un padre la morte del figlio (cf. *C. Mend.* c. 18).

«Noi siamo uomini e viviamo fra uomini – scrive Agostino – [...]. Nell'ambito delle realtà umane spesso mi vince il sentire umano [...] per evitare una menzogna apportatrice di salvezza le si preferisce una verità apportatrice di morte? [...] Noi siamo uomini. [...] In vista di ciò Paolo aggiunge: “Ma chi è capace di tutto questo?” (*2Cor 2, 16*)» (*C. Mend.* 18, 36).

Agostino ammette che in tali casi dire la verità fa parte, come dice l'apostolo, «del cibo solido che è per i perfetti» (*Eb 5,14*) (cf. *C. Mend.* 19, 39), perché «in realtà molte cose vengono ottenute avendo presente la fragilità umana, sebbene non siano per nulla accette all'assoluta trasparenza della verità (*multa enim secundum veniam relaxantur infirmitati*)»³⁶.

Agostino, rilevata la difficoltà di giudicare in concreto il vero e il falso, anche se «dei cervelloni stabiliscono le norme e determinano i confini del giurare il falso e del non giurarlo» (*C. Mend.* 18, 37), chiede tuttavia, a chi

³⁵ *Mend.* 15, 30. Qui Agostino raccoglieva un criterio molto utilizzato dai donatisti, vale a dire l'agire del martire considerato quale criterio di ortodossia. Tale angolazione si rifaceva a *Gv 3,21* («Chi fa la verità viene alla luce») che al tempo di Agostino si applicava al riconoscimento-pentimento dei propri peccati. In *De mendacio* 17, 34 egli, infatti, commentando *Ps 5,7* (*Perdes omnes qui loquantur mendacium*), scrive: «Chi non riconosce il suo peccato ma lo difende, rifiutandosi di farsene penitenza [...]. Tu non li disperdi se pentiti dicono la verità nella loro confessione e operando la verità vengono alla luce (*Gv 3,21*) e cioè riconoscendo i suoi peccati costui si ravvede». Presso i donatisti il martire era l'ultima istanza, accanto alle Scritture, per risolvere le questioni dottrinali circa l'unità della Chiesa africana, allora divisa tra cattolici e donatisti. In tale ottica essi nella *Conlatio Carthaginensis* del 411, affermavano che il loro insegnamento sul battesimo era concorde con le *sententiae* dei martiri (*Gesta* 3, 258, 230-231; *CCL* 149A, 249). Un'istanza che, più tardi, venne raccolta anche dalla Chiesa di Roma nel cosiddetto *Decreto Gelasiano* della fine del sec. V. I capitoli IV e V del *Decretum Gelasianum*, che precisa le autorità dottrinali della Chiesa di Roma, accanto agli scritti dei Padri e alle Lettere Decretali dei papi (IV, 3), pongono anche gli Atti dei martiri venerati dalla Chiesa di Roma.

³⁶ *C. Mend.* 19, 39. Il principio dell'*infirmitas* Agostino lo applica anche ai coniugi per i rapporti coniugali (cf. *De bono coniugali* 10, 11; *De nuptiis et concupiscentia* 1, 14, 16).

difende la liceità della menzogna, «di non mentire quando ne va di mezzo il culto di Dio e la divina religione»³⁷, curando «di avere dinanzi agli occhi del cuore l'intelligibile bellezza della verità, dalla cui bocca non emana alcuna falsità» (*C. Mend.* 18, 36).

Lui, nel riannodare il suo discorso sempre alla verità, tiene presente che «ogni castità deriva dalla verità e la verità è castità non del corpo ma dell'anima» (*C. Mend.* 19, 38). Nel *Contra mendacium* il giudizio, sulla menzogna o meno proferita da un soggetto, viene sempre dato dal suo parametro che è la verità. Lui si appoggia sui brani biblici: *Ps* 11,142: «La tua Legge è verità» e *1Gv* 2,21: «Qualsiasi menzogna non viene dalla verità». Egli perciò si chiede in senso retorico: «Chi vorrà mettere in dubbio che ogni genere di menzogna è in contrapposizione con la verità?» (*C. Mend.* 15, 31).

La normativa etica di evitare la menzogna si applica in Agostino soprattutto per la verità in materia religiosa, nell'onorare Dio, cadendo questo sotto il precetto della *pietas*. Essa, tuttavia, nella vita presente fa parte solo di un esercizio, cui fa da guida la dottrina della fede con parole umane e segni religiosi corporei, che va salvaguardata perché senza la dottrina si devierebbe³⁸. Essa riguarda l'amore del prossimo che, per Agostino, è sempre da perseguire altrimenti con la menzogna si corre il pericolo d'incrinare il tessuto personale e sociale dell'uomo.

³⁷ *C. Mend.* 18, 37: «In Dei cultu non esse mentiendum [...] saltem ubi Dei nomen, ubi Deus testis, ubi Dei sacramentum interponitur, ubi de divina religione sermo premitur sive conseritur, sermo mentiatu».

³⁸ Gli antichi, per non cadere nel falso della superstizione, che per loro portava all'ateismo, si affidavano al mistagogo. Plutarco, ad esempio, suggeriva di leggere i simboli sacri con l'aiuto di un mistagogo: «Per questo inoltrandoci in tale cammino noi dobbiamo prendere come guida ai suoi misteri (il mistagogo) un criterio razionale che nasca dalla filosofia, per analizzare devotamente una per una le affermazioni in materia religiosa e le diverse liturgie. Il pericolo è quello indicato da Teodoro (filosofo cirenaico del IV-V sec. a.C., detto l'"ateo" per le sue teorie sovvertitrici della religiosità tradizionale) cioè il fraintendimento [...] perciò anche noi dobbiamo evitare l'errore di interpretare in modo scorretto ciò che invece l'uso religioso ha stabilito correttamente riguardo ai sacrifici e alle feste. [...] Arpocrate poi è il patrono e il precettore dell'*umana attività di comprensione del divino, che è imperfetta e immatura e inarticolata*. Ecco perché il dio tiene il dito sulla bocca come simbolo della prudenza e del silenzio. Gli vengono offerti dei legumi e il dono è accompagnato da queste parole: "la lingua è fortuna, la lingua è destino" [...]. Di tutte le cose che la natura umana ha in sé, certo nessuna è più divina della parola, soprattutto della parola che cerca di comprendere la divinità: e niente ha più efficacia nella conquista della felicità. Per questo noi esortiamo chi scende qui all'oracolo a pensare con devozione e a parlare con rispetto» (*De Iside* 68, 378BCD). Il mancato rispetto di tale norma causa, per Plutarco, vere disgrazie (cf. *De Iside* 71, 379CDE). Il testo di Agostino, che pone la Verità come mistagogo, è in *De mendacio* 19, 40: «Nella castità del cuore è importante conservare i requisiti dell'innocenza e della benevolenza per quel che riguarda l'amore del prossimo, e la pietà per quanto riguarda l'amore di Dio. L'innocenza sta nel non nuocere ad alcuno, la benevolenza si ha quando ci rendiamo utili a chi ci è possibile; la pietà consiste nell'onorare Dio. Quanto alla verità della dottrina, della religione e della pietà, la si viola quando si dicono menzogne, poiché la Verità in se stessa, la Verità somma e nascosta nell'anima che è all'origine della dottrina, non la si può in alcun modo violare [...] ma, – aggiunge – questa condizione è dell'altra vita (*1Cor* 15,53)».

«Occorre assolutamente evitare – egli precisa – ogni sorta di menzogne quando si tratta di dottrina religiosa e di tutte quelle espressioni in cui si annunzia la dottrina religiosa, tanto nell’insegnamento quanto nell’apprenderla [...] nella dottrina religiosa non è lecito mentire nemmeno per rendere più facile l’adesione ad essa. Vanificato o soltanto sminuito di un po’ il peso della verità, tutto rimarrebbe dubbio, perché certe cose, se non li si crede vere, non le si può ritenere nemmeno certe (*fracta veritatis vel diminuta auctoritate veritatis, omnia dubia remanebunt*)»³⁹.

Nel *Contra mendacium* il caso di liceità della menzogna, per salvare qualcuno, sul piano teoretico è considerato da Agostino come aporia; sul piano concreto rientra nei peccati di cui si chiede perdono⁴⁰, da valutare nell’ambito della fragilità umana (cf. *C. Mend.* 19, 39).

3. Conclusione

Il dubbio, se sia sempre possibile dire la verità e così evitare la menzogna, posto da Agostino nell’anno 420 nel *Contra mendacium* (18, 36) col ricorrere al passo di Paolo: «Ma chi è capace di tutto questo?» (*2Cor* 2,16), trovò soluzione solo più tardi, negli scritti dal 427 in poi. Ne vediamo il progressivo sviluppo, nel cui rispetto, come dicevamo sopra, lui amava essere letto e giudicato⁴¹.

All’inizio del *Mendacio*, il presbitero d’Ippona chiedeva al lettore di non criticarlo prima di aver letto interamente il suo scritto («Sane quisquis legis, nihil reprehendas, nisi cum totum legeris» *Mend.* 1, 1), noi dobbiamo aggiungere, di non criticarlo prima di aver letto interamente i suoi scritti, posteriori ai due trattati sulla menzogna.

Nel *De mendacio* il giudizio sulla verità o la falsità viene commisurato al soggetto che proferisce l’una o l’altra cosa «in base al giudizio della sua

³⁹ *Mend.* 10, 17.

⁴⁰ *C. Mend.* 15-16, 33: «Il problema se almeno quando ne va di mezzo la salvezza di una persona sia qualche volta lecito mentire, è un problema su cui tuttora si scervellano uomini anche dottissimi senza riuscire a risolverlo [...]. Siccome però anche questi figli della Gerusalemme celeste, della santa ed eterna città, sono uomini, se ad essi capita d’incorrere in una qualche falsità, ne chiedono umilmente perdono, non vi vanno a cercare un titolo maggiore di gloria».

⁴¹ Agostino chiedeva ai suoi lettori di concedergli la possibilità di una maturazione che si può avere in una qualsiasi questione: «nemo, ut opinor, esset tam iniustus atque invidus, qui me proficere prohibuerit, atque in hac dubitatione remanendum mihi esse iudicaret» (*De dono pers.* 12, 30). Amava anche rilevare che spesso lui, più che dare soluzioni, si era solo limitato a mostrare la complessità delle questioni, come nel caso di quanto aveva scritto riguardo al matrimonio e al celibato (cf. *Retr.* 2, 53), e a tentare d’impostare rettamente una questione come, ad esempio, sul rapporto tra grazia e libertà (cf. *De corr. et gr.* 1, 1).

mente e non in base alla verità o falsità della cosa in sé» (*Mend.* 3, 3), dato che «ciascuno mente non secondo la norma della verità ma secondo le proprie inclinazioni e consuetudini» (*Mend.* 18, 38). E benché lui, negli uomini spirituali perfetti (cf. *Mend.* 17, 34) non ammetta la menzogna, concede in qualche modo che possa esistere nei proficienti, non tuttavia in materia di religione, appartenendo essa alla dottrina di salvezza per l'uomo (*doctrina salutaris*, *Mend.* 8, 11).

Nel *Contra mendacium* Agostino ribatte che la menzogna va sempre evitata, anche per il progresso nella fede come nel volere un bene per un altro (cf. *C. Mend.* 20, 40). Egli, tuttavia, nei cc. 18-20 dedica un'attenzione particolare alla menzogna come frutto della debolezza umana rilevando che:

«Noi siamo uomini e viviamo fra uomini (cf. *C. Mend.* 18, 36) [...] molte cose vengono ottenute avendo presente la fragilità umana (*multa enim secundum veniam relaxantur infirmitati*), sebbene non siano per nulla accette all'assoluta trasparenza della verità» (*C. Mend.* 19, 39).

Gli ultimi scritti di Agostino, in merito alla "dottrina religiosa" e alla verità (*doctrina salutaris*, *Mend.* 8, 11), sviluppano particolarmente l'aggettivazione di *salutaris* in relazione alla parola di Dio. Se la natura della rivelazione divina (le sacre Scritture) – argomenta Agostino – è di essere salvezza per l'uomo, sono da valutare più attentamente le difficoltà dell'uomo di poterla recepire (l'umana debolezza di *C. Mend.* cc. 18-20). E, concretamente, negli ultimi scritti (427-430) egli elabora la priorità della comunicazione della verità contenuta nelle sacre Scritture, come parola di salvezza per l'uomo, fissandone la terminologia nel reticolato dei termini: *suavitas*, *salus*, *adaptandus/coaptandus*. Il vescovo d'Ippona, alla tesi del rispetto dell'uditore, al quale bisogna rivolgersi sempre in un linguaggio a lui comprensibile⁴², fece fare un passo avanti approfondendo teologicamente la natura della parola biblica e l'importanza della modalità nella sua trasmissione.

Quattro, in sequenza cronologica, sono i testi della sua nuova riflessione dopo l'anno 426. Essi vertono sull'adattarsi all'uditore da parte di chi espleta il ministero della parola, un adattamento tuttavia fatto nel rispetto della parola di verità che postula di giungere all'uditore come *salus*. La stessa verità, altrimenti, sarebbe falsamente e anche delittuosamente annunciata, potendo

⁴² Cf. V. GROSSI, *Dal 'sermo humilis' delle traduzioni latine della Bibbia alla teologia agostiniana dell'evangelizzazione*, in L. PADOVESE (ed.), *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Antonianum, Roma 1996, 273-291.

portare non alla salvezza ma all'uccisione dell'interlocutore, così come succedeva, secondo l'Ipponate, nel caso dei pelagiani che negavano al libero arbitrio l'aiuto della grazia⁴³.

I quattro testi sono:

- *Retr.* I, 13, 1: «Si mette in evidenza con quale atto di misericordia la religione cristiana, che è la vera religione, sia stata concessa agli uomini attraverso un disegno legato alla temporalità, e si illustra come l'uomo debba essere predisposto al medesimo culto di Dio mediante una ben definita condotta di vita – o una certa soavità – (*quanta misericordia eius per temporalem dispensationem concessa sit hominibus christiana religio, quae vera religio est, et ad eundem cultum Dei quemadmodum sit homo quadam suavitate coaptandus*)»⁴⁴.

- *De doct. chr.* 3, 5, 9: «in fatto di parole traslate [...] occorre stare attenti per non prendere alla lettera un'espressione figurata. A questo infatti dice riferimento il detto dell'Apostolo: "La lettera uccide, lo spirito dà vita" (*Sed verborum translatorum [...] cavendun est ne figuratam locutionem ad litteram accipias. Et ad hoc enim pertinet quod ait Apostolus: "Littera occidit, spiritus autem vivificat"* (2Cor 3,6))».

- *De praed. sanct.* 1, 2: «Noi a nostra volta dobbiamo dedicare loro il nostro affetto e il ministero della parola [...] affinché esprimiamo in questa lettera le cose che possono essere loro "adatte e utili". Chissà che Dio non dia loro l'illuminazione richiesta (per mezzo della preghiera) per quella disponibilità di servizio che ci fa servitori nella libera carità di Cristo?» (*tamen etiam nos impendamus eis dilectionis affectum ministeriumque sermonis, sicut donat ille quem rogavimus, ut in his litteris ea quae illis essent "apta et utilia" diceremus. Unde enim scimus ne forte Deus noster id per hanc nostram velit efficere servitatem, qua eis in Christi libera charitate servimus?*)».

- *De dono pers.* 22, 61: «Non si dice forse la stessa cosa anche con maggior verità e convenienza? [...]. Certo, questo è verissimo, proprio così, eppure è estremamente improbo, importuno, sconveniente; è un discorso non

⁴³ *Ep.* 217, 4, 12: «La legge di Dio e la dottrina, benché santa giusta e buona, tuttavia uccide se lo Spirito non la vivifica [...] riconosciamo la grazia che rende utile la dottrina perché, se manca la grazia, viene meno anche la dottrina» (*Lex Dei atque doctrina, quamvis sancta et iusta et bona tamen occidit, si non vivificet Spiritus [...] agnoscamus gratiam, quae facit prodesse doctrinam; quae gratia si desit, videmus etiam obesse doctrinam*)».

⁴⁴ Alcuni codici per *suavitate* hanno *quadam "sua vita"*, una *lectio* anche seguita da alcuni.

falso, ma applicato in maniera non salutare alla debolezza della costituzione umana ([...] *non falso eloquio, sed non salubriter valetudini humanae infirmitatis appposito* [...] *Nonne et verius eadem res et congruentius dicitur?*)».

Dai testi riportati si evince il modo di porgere la verità secondo Agostino: ci si deve adeguare alla natura della verità (Cristo è soave salvezza); tale adeguarsi, essendo il canale di trasmissione della verità, si deve considerare tanto importante quanto la stessa verità. Il non rispetto di tale connessione (l'adattamento utile all'interlocutore perché riceva la verità come salvezza per lui, *salutariter*) compromette l'essenza della verità cristiana che è quella di essere *salus* per chi la riceve. Un concetto che chiarisce con l'esempio del modo di parlare della predestinazione. Egli fa notare il male che potrebbe produrre nell'uditore una non accorta spiegazione della grazia della predestinazione, parlandone in seconda persona invece che nella terza. In tal modo, «benché non si dica il falso, ciò non sarebbe salute per l'infermità umana».

L'interprete delle sacre Scritture, nell'insieme come di ogni sua parte, per il vescovo d'Ippona è tenuto a parlare sempre in un certo modo, vale a dire lui deve sapere come dice l'apostolo che «la lettera uccide, mentre lo spirito vivifica» (2Cor 3,6 in *De doct. chr.* 3, 5, 9).

Ogni insegnamento (*doctrina*), secondo l'Ipponate, ha come oggetto o la cosa cioè il contenuto o il segno cioè il mezzo espressivo. In riferimento alle sacre Scritture la Parola di Dio, essendo di sua natura anche segno, può dar luogo ad una polisemia di significati, ponendo il lettore in evidente difficoltà di comprenderla in modo giusto. A tale proposito il vescovo d'Ippona alla categoria del *sermo humilis* (l'adattamento della Bibbia alla lingua parlata) aggiunse altre due connotazioni indispensabili per l'effettiva possibilità di trasmissione della verità cristiana. La prima è data dalla parola di Dio, in quanto di per sé amorosamente attrattiva; la seconda, in quanto rivolta all'uomo quale sua *salus*. Le due componenti, facendo parte della ragione stessa della parola di Dio indirizzata agli uomini, costituiscono per Agostino la regola del dire la verità cristiana. Un particolare sviluppo a tale riflessione il vescovo d'Ippona lo diede nel suo *Commento a Giovanni*. In esso egli lascia emergere: primo, la *suavitas* di Cristo e quindi della rivelazione che fa innamorare la volontà dell'uomo, bisognosa tuttavia prima di essere sanata da Cristo; secondo, la *suavitas* (in questo caso nel significato di "attenzione") di colui che trasmette il messaggio cristiano, quale via obbligata di trasmissione. L'accento non è posto tanto sulla *politesse* del predicatore, quanto nel far propria la soavità e la natura "salutare" della parola di Dio che, tramite il predicatore, annunciata viene trasmessa e recepita come salvezza dall'uditore. La rivelazione si pone pertanto anzitutto nell'essere *salus* necessaria per l'uomo. E Cristo è la

medicina per la sua infermità che è di natura letale⁴⁵. Tra i due poli, da una parte Dio che rivela con la sua forza di attrazione e il suo essere medicina di salute per l'uomo, e dall'altra l'uditore infermo, s'inserisce la modalità della trasmissione del Vangelo. Se alcune attitudini dell'oratore toccano l'onestà di un qualsiasi intellettuale, l'evangelizzazione gravita nell'ambito della "parola teologica". Questa è punto di raccordo tra Dio e l'uomo tramite la rivelazione nel suo Verbo incarnato. La sua intenzionalità infatti è di giungere all'interlocutore come parola che, rivelando, attrae e porta salute (salvezza), chiede pertanto, quando viene trasmessa, modalità corrispondenti alla sua natura. Agostino le sintetizza nell'espressione che la parola della rivelazione sia rivolta all'uomo «in modo adeguato e utile», e cioè possa essere utilmente accolta nella sua natura di attrazione amorosa e di salvezza.

La modalità di porgere la verità pone quindi al primo posto le possibilità della sua ricezione, per cui diventa tanto importante quanto la verità stessa. Egli che, nel *De mendacio*, non ammetteva la menzogna negli uomini spirituali perfetti (cf. *Mend.* 17, 34) perché essa è sempre cecità, anche se nel caso il dire la verità provochi una morte (cf. *Mend.* 21, 43); dal 427 in poi assume come regola, nel parlare del Vangelo, il passo paolino «la lettera uccide, lo spirito vivifica»⁴⁶.

Alla tradizione di Origene, che aveva insegnato: «Ogni parola detta, dobbiamo considerarla non solo avendo riguardo al discorso che viene fatto, ma anche fare molto conto della persona» (*In Num. hom.* 26, 2, 3) e, a quella di Ambrogio, «tu possa infondere, mediante un insegnamento ricco di umana comprensione, la dolcezza negli orecchi della gente e accarezzare il popolo con l'attrattiva della tua parola» (*Ep.* 36, 5 al nuovo vescovo Costanzo), Agostino dà un valore teologico: della parola di Dio è doveroso rispettare la sua natura di *salus* che chiede di essere somministrata nel modo adeguato di come si somministra una medicina.

Concludendo, nel *De praed. sanct.* (428-429) l'Ipponate sintetizzò il ministero della predicazione (il dire la verità) utilizzando due termini, *utilia et apta* (cf. *De praed. sanct.* 1, 2). L'*utilia* indica il rispetto della parola di Dio che bisogna porgerla come medicina di salvezza a colui cui si dà; l'*apta* indica il rispetto delle possibilità dell'interlocutore, nel poter recepire la verità evangelica come *salus*, cioè tenendo conto della sua umana fragilità. Sotto tale

⁴⁵ Cf. *In Io. ev. tr.* 7, 13 (Cristo *salus*, medicina che viene dal cielo); 73, 3 (Gesù significa Salvatore); 49, 12 (i Vangeli narrano le sue azioni che sono salvezza per noi); 5, 12 (Cristo è la vita delle anime).

⁴⁶ Cf. V. GROSSI, *Evangelizzazione e Bibbia in Agostino*, in E. MANICARDI - F. RUGGIERO (edd.), *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di E. Lodi*, EDB, Bologna 1996, 51-277; ID., *Sulla modalità dell'evangelizzazione: indicazioni teologiche da S. Agostino*, in *Lateranum* 63 (1997) 555-568.

angolazione va considerata non tanto la liceità di dire una bugia, quanto il non dire la verità se per l'interlocutore non risultasse sostenibile. Questa coscienza Agostino, nel *Contra mendacium*, dieci anni prima, l'aveva espressa dicendo che la verità in alcuni casi fa parte, come dice l'apostolo, "del cibo solido dei perfetti" (*Eb* 5,14) perché «in realtà molte cose vengono ottenute avendo presente la fragilità umana, sebbene non siano per nulla accette all'assoluta trasparenza della verità (*multa enim secundum veniam relaxantur infirmitati*)» (*C. Mend.* 19, 39).

Agli inizi del cristianesimo, Clemente romano aveva già scritto in proposito rievocando la fedeltà di Dio nel mantenere le sue promesse: «Colui che ha proibito di mentire, molto meno mentirà lui stesso. Niente infatti è impossibile a Dio, fuorché mentire» (*IClem.* 24, 5). La menzogna, pertanto, anche per Agostino, non è nelle sacre Scritture, perché sono parola di Dio. Essa però deve giungere all'uomo come la medicina che dà salute.

Appendice

Dal carteggio Agostino-Girolamo sulla menzogna nelle sacre Scritture

Agostino, dall'Ep. 28 a Girolamo:

3. 3. Ho letto anche alcuni scritti a te attribuiti, sulle Lettere dell'apostolo Paolo. Nella spiegazione che tu hai inteso dare di quella ai Galati, t'è capitato tra le mani il famoso passo in cui si cerca di distogliere l'apostolo Pietro da una funesta simulazione. Io mi dolgo non poco – lo confesso – che a proposito di esso sia stata assunta la difesa della menzogna o da te, che pur sei un tal uomo, o da qualcun altro, se altri è l'autore di quegli scritti, fintantoché non vengano confutate (se per avventura è possibile confutarle) le mie ragioni. Mi pare infatti che sia quanto mai funesto credere che nei libri Sacri vi sia qualche menzogna; cioè che quegli uomini per opera dei quali è stata redatta e ci è stata trasmessa la Scrittura abbiano detto delle menzogne nei loro libri. Giacché una cosa è chiedersi se all'uomo onesto sia lecito talvolta mentire e un'altra chiedersi se uno scrittore delle Sacre Scritture si sia trovato nella opportunità di mentire: anzi non si tratta di un'altra cosa, bensì la questione non esiste. Invero, una volta ammessa una menzogna officiosa in un grado così alto di autorità, non resterà più alcuna parte per quanto esigua di quei libri, la quale, a seconda che sembrerà a ciascuno difficile per la morale o incredibile per la fede, usando lo stesso funestissimo sistema non possa essere riferita ad un preciso intento e ad una esigenza dell'autore che mente.

3. 4. Supponiamo infatti che mentisse l'apostolo Paolo allorché, rimproverando l'apostolo Pietro, diceva: «Se tu, che sei Giudeo, vivi alla maniera dei pagani e non dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei?» pur giudicando che Pietro avesse agito rettamente, disse e scrisse che non aveva agito rettamente, quasi coll'intenzione di placare gli animi della folla in tumulto. Che cosa risponderemo quando salteranno su degli uomini perversi (e lui stesso disse che ne sarebbero sorti), a vietare il matrimonio, e diranno che tutto quello che lo stesso Apostolo disse per confermare la legittimità del matrimonio, egli lo disse mentendo a causa di uomini che potevano mettersi a tumultuare per amore delle loro spose, cioè non perché la pensasse così ma perché la loro ostilità si calmasse? Non c'è bisogno di addurre molti esempi. Giacché si potrebbe credere che anche quando si tratta della gloria di Dio vi siano delle menzogne officiose, affinché l'amore di Lui divampi presso uomini meno ferventi: e così, nei Libri Sacri, in nessun punto sarà sicura l'autorità della pura e nuda verità. Come non tener conto di ciò che dice il medesimo Apostolo col preciso impegno di affermare la verità: «Ma se Cristo non è risorto, la nostra predicazione è vana, vana è anche la nostra fede. Più ancora, noi risultiamo dei falsi testimoni riguardo a Dio, poiché abbiamo testimoniato contro Dio che Egli ha risuscitato Cristo pur non avendolo risuscitato?» Se qualcuno gli avesse detto: «Perché provi un grande orrore per questa menzogna, dal momento che hai detto una cosa la quale, anche se falsa, serve in sommo grado alla gloria di Dio?» Forse che, dopo aver maledetto la follia di costui con tutte le parole e le spiegazioni possibili, non avrebbe rivelato chiaramente i segreti del suo cuore proclamando che è colpa non meno grave, o forse anche più grave, lodare in Dio la menzogna che vituperare la verità? Bisogna pertanto adoprarsi affinché chi s'accosta alla conoscenza delle Divine Scritture sia in tale disposizione d'animo da giudicare dei Libri Sacri con tanta pietà e rispetto della verità da non volere trovar gusto nel ricorrere in qualsiasi passo di esse a menzogne officiose e da passar sopra a ciò che non capisce piuttosto di preferire il proprio pensiero alla verità. È certo infatti che quando sostiene questo, vuole che si creda a lui ed agisce in modo da farci perdere la fiducia nell'autorità delle S. Scritture.

3. 5. Quanto a me, con quelle forze che il Signore mi fornisce, cercherei di dimostrare che debbono essere intese diversamente tutte quelle testimonianze che sono state addotte per provare l'utilità della menzogna affinché si possa in ogni punto mostrare la loro sicura veridicità. Infatti, come le testimonianze non devono essere mendaci, così non devono favorire la menzogna. Ma questo io lascio alla tua competenza. Se infatti tu potrai nella lettura una più diligente riflessione, forse vedrai questo molto più facilmente di me. A

questa riflessione t'indurrà la pietà, per cui tu comprendi che l'autorità delle Divine Scritture vacilla al punto che ciascuno potrà credere quello che vuole e non credere quel che non vuole in esse, una volta che ci si sia convinti che quegli uomini, per opera dei quali esse ci sono state elargite, hanno potuto in qualche caso mentire per ragioni di officiosità nei loro scritti. A meno che tu non ti accinga a darci delle regole per cui noi sapremo quando bisogna mentire e quando non bisogna. Se questo è possibile, spiegamelo, te ne prego, con argomenti che non siano in alcun modo menzogneri e dubbi; e non giudicarmi fastidioso o sfrontato, te lo chiedo per l'umanità veracissima di nostro Signore. Infatti se, a tuo giudizio, ci può essere un giusto motivo per la verità di giustificare la menzogna, non sarà colpa o almeno grave colpa se il mio errore giustifica la verità.

Dall'Ep. 40 a Girolamo:

4. 7. Perciò ti scongiuro, àrmati di autentica e veramente cristiana severità, che dev'essere accompagnata da carità, applicati con ardore a correggere quel tuo lavoro ed emendolo dagli errori e poi – come suol dirsi – canta la palinodia. Poiché non c'è confronto tra la bellezza della verità cristiana e la bellezza dell'Elena greca. I nostri martiri, per difendere la verità cristiana, han combattuto contro questa Sodoma molto più coraggiosamente di quanto han fatto per quella donna i famosi eroi contro Troia. Se ti parlo così non è per farti riacquistare la vista spirituale (lontano da me il pensiero che tu l'abbia persa), ma per farti notare un fatto strano, che pur avendo gli occhi dell'anima ben sani e perspicaci, tuttavia, per una finzione che non riesco a spiegarmi, li volgesti altrove per non considerare le disastrose conseguenze che ne deriverrebbero se anche per una sola volta si ammettesse che un autore della Sacra Scrittura possa aver mentito in qualche passo della propria opera sia pure in buona fede e a fin di bene.

Vittorino Grossi
vittorinogrossi@gmail.com
Istituto Augustinianum
via Paolo VI, 25
00193 Roma

A proposito di un'etica (?) della bugia in Agostino d'Ippona

VITTORINO GROSSI

Abstract

L'articolo mette in luce la riflessione di sant'Agostino intorno all'etica della menzogna e della verità. Una questione che si rivela molto complessa in quanto deve tener conto delle due opere che il Vescovo di Ippona ha dedicato al tema: *De mendacio* (394/395), *Contra mendacium* (420) e del percorso di riflessione intellettuale da lui compiuto nell'intervallo di tempo che le separa. Si giunge così a evidenziare il passaggio da una certa intransigenza e perentorietà del primo scritto, ad una soluzione più attenta alla dimensione pastorale del secondo: l'esigenza della verità deve tener conto del contenuto, della forma nella quale esso è trasmesso, ed anche dell'interlocutore perché la *veritas* sia sempre anche *salus*.

Parole-chiave:

Agostino d'Ippona; De Mendacio; Contra mendacium; etica; teologia morale; teologia pastorale; menzogna; verità

Abstract

This article focuses on St. Augustine's reflection on ethical questions concerning truth telling and lying. This question in Augustine is complicated inasmuch as it involves treatment of two works that he dedicated to this theme: *De mendacio* (394/395) and *Contra mendacium* (420), as well as the intellectual journey that he undertook during the intervening years. By comparing these two writings one can detect movement in Augustine's thought from a certain intransigence, evidenced in the earlier work, to a solution more attentive to the pastoral dimension in the later work, in which Augustine makes clear that the moral exigence in favor of telling the truth should take into account the content, the form in which it is transmitted and the receiver of the communication, in order that truth telling (*veritas*) is always also salutary (*salus*).

Keywords:

Augustine of Hippo, *De mendacio*; *Contra mendacium*, Ethics, Moral Theology, Pastoral Theology; Lying; Truth

JOSEPH HÖFFNER E GLI ORDINAMENTI ECONOMICI ALLA LUCE DELLA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA

Giuseppe Franco*

Introduzione

Joseph Höffner (1906-1987), teologo, sociologo ed economista¹, è una delle figure centrali del cattolicesimo sociale del XX secolo in Germania. Höffner ha dedicato una particolare attenzione alle radici storiche del pensiero sociale cristiano, analizzando in modo particolare le concezioni etiche, economiche, giuridiche e sociali della Scolastica. Egli, inoltre, ha offerto numerosi studi sullo sviluppo del cattolicesimo sociale, sullo statuto epistemologico della Dottrina Sociale Cristiana (= DSC), come anche sulle questioni connesse al diritto naturale, alla politica sociale e al ruolo della famiglia. Nel seguente contributo saranno prese in considerazione le valutazioni che Höffner ha operato dei diversi ordinamenti economici e sociali alla luce della DSC, quali il liberalismo del *laissez-faire*, il neoliberalismo, il socialismo, l'Ordoliberalismo e l'Economia Sociale di Mercato (= ESM), indicando soprattutto le affinità e le convergenze della DSC con le ultime due concezioni².

* Docente presso il Dipartimento di Teologia Dogmatica e Storia dei Dogmi dell'Università Cattolica di Eichstätt-Ingolstadt.

¹ Per una completa analisi e ricostruzione della biografia di Höffner sulla base dell'inedito materiale di archivio, cf. N. TRIPPEN, *Joseph Kardinal Höffner (1906-1987). Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962*, vol. 1, Schöningh, Paderborn et al. 2009; N. TRIPPEN, *Joseph Kardinal Höffner. Seine bischöfliche Jahre 1962-1987*, vol. 2, Schöningh, Paderborn 2012. Per una breve e pregnante presentazione del profilo biografico-intellettuale cf. anche: L. ROOS, *Joseph Kardinal Höffner (1906-1977)*, in J. ARETZ - R. MORSEY - A. RAUSCHER (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. Und 20. Jahrhunderts*, vol. 8, Aschendorff, Mainz 1997, 173-195; L. ROOS, *Joseph Kardinal Höffner: Wissenschaftler, Bischof und Zeuge des Glaubens*, in E. COLOM (a cura di), *Dottrina sociale e testimonianza cristiana. Atti del Simposio in onore del Cardinale Joseph Höffner* (Roma, 30 Ottobre 1997), LEV, Città del Vaticano 1999, 252-276. M. HERMANN, *Sozialethik im Wandel der Zeit. Persönlichkeiten, Forschungen, Wirkungen des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster*, Schöningh, Paderborn et al. 2006, 227-308.

² Per un'analisi delle concezioni economiche, politiche, sociali e teologiche di Höffner e del rapporto tra la sua concezione della DSC e dell'Ordoliberalismo, cf. N. GOLDSCHMIDT - U. NOTHELLE-WILDFEUER (Hrsg.),

Höffner ha contribuito al consolidamento e alla diffusione della prospettiva dell'Ordoliberalismo della Scuola di Friburgo e può essere considerato a buon ragione un fautore e padre fondatore della *Soziale Marktwirtschaft*. Egli non soltanto ha creato dei ponti tra Ordoliberalismo, Economia Sociale di Mercato e DSC, ma è stato una delle personalità più influenti che hanno contribuito alla loro elaborazione concettuale e realizzazione pratica, in particolare riguardo alla costituzione dello Stato e della politica sociale e all'applicazione del principio di sussidiarietà nell'ordinamento sociale ed economico tedesco.

La situazione economica, politica e sociale dei primi decenni del XX secolo rappresenta lo sfondo storico del lavoro scientifico di Höffner. L'intensificarsi della crisi internazionale dopo la prima guerra mondiale, l'esperienza della crisi economica tra le due guerre, l'ascesa dei regimi totalitari del nazismo, del fascismo e del socialismo, lo scoppio della seconda guerra mondiale, la degenerazione storica del capitalismo e del liberalismo, e l'acuirsi della questione sociale spingono Höffner, come anche i suoi contemporanei esponenti dell'Ordoliberalismo, a porsi delle domande sulla questione dell'ordine politico e sociale e sulla possibilità di come costituire un ordinamento economico efficiente e degno dell'uomo. Nell'elaborazione della sua concezione dell'etica economica Höffner inquadra il suo discorso all'interno della DSC, tenendo conto della natura e dei compiti dell'economia. Höffner e gli Ordoliberali si chiedono quale sia quell'ordinamento economico che possa corrispondere al fine intrinseco dell'economia.

Höffner ritorna spesso nei suoi scritti scientifici, articoli e testi preparati in occasione di conferenze, sull'analisi critica e la valutazione etica dei vari ordinamenti economici. Le sue posizioni si trovano espresse in maniera organica nel suo manuale di DSC³, nel testo della conferenza tenuta nella riunione autunnale del 1985 come Presidente della Conferenza Episcopale tedesca, dedicata al rapporto tra *Ordinamento economico ed etica dell'economia*⁴ e in altre pubblicazioni ristampate nel terzo volume della raccolta dei suoi scritti. Höffner afferma che in generale siano possibili due modelli o tipi di ordinamento economico che possano rispondere alla domanda quale sia

Freiburger Schule und Christliche Soziallehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Mohr Siebeck, Tübingen 2010. A dieci anni dalla morte di Höffner la Pontificia Università della Santa Croce organizzò nel 1997 un Simposio dedicato ai suoi contributi allo sviluppo della DSC: E. COLOM (a cura di), *Dottrina sociale e testimonianza cristiana*. Sul pensiero sociale di Höffner ed il suo contributo alla DSC cf. anche: A.N. DESCZYK, *Joseph Kardinal Höffners Sozialverkündigung im Bischofsamt*, Logos, Berlin 2004; G. FRANCO, *Da Salamanca a Friburgo. Joseph Höffner e l'Economia Sociale di Mercato*, LUP, Città del Vaticano 2015.

³ Cf. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 160-199.

⁴ Cf. ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik* (1985), in ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik* (Ausgewählte Schriften, 3), Schöningh, Paderborn 2014, 337-377.

l'ordinamento che realizzi al meglio il fine intrinseco dell'economia, la libertà e la dignità dell'uomo. Da una parte egli indica l'economia pianificata e dall'altra parte l'economia di mercato⁵. Questa suddivisione in due tipologie, comunque, non significa per Höffner che nella realtà economica concreta non ci siano delle sovrapposizioni o forme che contengono elementi misti tratti dai due ordinamenti.

Höffner distingue innanzitutto le forme e i modelli ideali dei due principali ordinamenti economici, da una parte l'economia di mercato e dall'altra parte l'economia centralizzata. Dopo analizza sul piano normativo e alla luce della prospettiva della DSC le varie forme di realizzazione concreta di questi ordinamenti, mostrando a quali condizioni si possa parlare di un giusto ordinamento economico. Höffner presenta e discute l'ordinamento economico del liberalismo classico e del marxismo, per indicare poi le caratteristiche e le condizioni di quell'ordinamento economico che corrisponda alla dignità dell'uomo e possa contribuire nel modo migliore allo sviluppo del singolo individuo e alla realizzazione del bene comune. Il criterio di valutazione che Höffner utilizza per la valutazione dei vari ordinamenti economici è rappresentato dalla centralità dell'uomo. Per Höffner, infatti, «La storia insegna che la libertà e la dignità dell'uomo dipendono ampiamente dal tipo di ordinamento economico»⁶.

1. Critica al liberalismo economico classico

Höffner si confronta innanzitutto con la concezione del liberalismo economico classico e con l'idea ad esso connessa della concorrenza e dell'ordine naturale. Egli critica la concezione del liberalismo dell'Illuminismo e degli inizi dell'epoca industriale che avevano riposto sulla libera concorrenza delle “speranze pseudo-teologiche irraggiungibili”. Il paleoliberalismo credeva ad un “ordine naturale” dell'economia e al fatto che sia il cosmo che i processi naturali come anche l'economia possiedono “un armonia prestabilita”, che possa realizzare da sola la giustizia sociale e il bene comune⁷.

In questo contesto Höffner delimita la concezione dei tardoscolastici e rifiuta il liberalismo economico di Adam Smith, – o meglio di una particolare

⁵ Cf. ID., *Geht es im wirtschaftlichen Bereich ohne Gewissen?* (1964), in ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 303; ID., *La dottrina sociale cristiana*, 160.

⁶ ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 337.

⁷ Cf. ID., *Neoliberalismus und christliche Soziallehre* (1959), in ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 291; ID., *Wettbewerb und Ethik* (1986), in *ivi*, 388-390.

interpretazione del suo pensiero, mostrando una posizione convergente con l'Ordoliberalismo:

«Sarebbe tuttavia errato vedere negli studiosi cattolici di etica economica del XVI e XVII secolo i nonni del liberalismo economico. Questi teologi erano interessati alla libertà e dignità dell'uomo, il quale nelle sue decisioni economiche non doveva orientarsi all'interesse personale ma – un aspetto che questi teologi hanno ripetutamente sottolineato – alla “utilità sociale”. Il liberalismo economico, invece, partiva da altri presupposti e nell'epoca dell'Illuminismo esso ha rappresentato il modello idealtipico della libera economia di mercato. Adam Smith (1723-1790) era della convinzione che l'economia, come anche il cosmo, possedeva un ordine naturale già dato, una “armonia prestabilita”, in cui tutto procede spontaneamente nel modo giusto, qualora si permetta alle forze naturali – libertà, volontà e concorrenza – di svilupparsi. L'uomo non dovrebbe intervenire in questo sistema, altrimenti si creerebbe un gran disordine. La preoccupazione per “la felicità universale” è “compito di Dio e non dell'uomo”. Il singolo tende “sempre e soltanto al suo proprio interesse”, essendo “guidato da una mano invisibile”, cosicché egli inconsapevolmente o inintenzionalmente allo stesso tempo contribuisce al bene comune. Raramente sono state riposte sull'economia delle speranze pseudo-teologiche, come all'inizio dell'epoca industriale. In un ottimismo toccante si credeva che ora inizierà per tutte le classi del popolo un'era di prosperità generale»⁸.

Tra gli altri presupposti del liberalismo classico che Höffner critica, egli indica la fiducia nella ragione di cogliere l'ordinamento naturale dell'economia, la concezione individualistica della libertà come fondamento di questo ordinamento, il ritenere che l'interesse personale fosse il “motore naturale dell'economia” e la concorrenza il suo “timone ordinatore”, che condurrebbero automaticamente gli interessi particolari al bene comune⁹. Höffner considera il fallimento e le conseguenze negative del vecchio liberalismo economico, che provocò la “questione sociale”, la divisione della società in classi, la miseria del proletariato, aggravati anche dalle crisi congiunturali e dalla grave depressione economica del 1929-1931. Höffner comunque non nasconde i benefici e i successi ottenuti dalla rivoluzione industriale, come l'uso della tecnica e il miglioramento del tenore di vita, situazioni che, tuttavia, furono sopraffatte dalla miseria e dai disagi sociali.

A questa situazione di crisi fa da contrappeso il contributo arrecato dal pensiero e dall'azione dei rappresentanti del cattolicesimo sociale tedesco che si sviluppò sia prima della pubblicazione della RN di Leone XIII che

⁸ Id., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 340.

⁹ Cf. Id., *La dottrina sociale cristiana*, 160-163.

dopo il 1891, con una serie di iniziative ispirate alla stessa enciclica¹⁰. Höffner considera soprattutto i contributi di Adam Müller (1779-1829) e Peter Franz Reichensperger (1810-1892), i quali criticarono i processi e le conseguenze della concorrenza senza limiti, la situazione della lotta di classe e della miseria del proletariato, come anche il capitalismo selvaggio e l'ideologia del comunismo¹¹. A ciò si aggiungono anche i movimenti di solidarietà a favore della classe operaia tedesca nella seconda metà del XIX secolo e dei movimenti cristiani aventi come guida Adolph Kolping (1813-1865), il quale si impegnò per la difesa della dignità delle condizioni lavorative degli operai e per i diritti di un salario adeguato¹².

Dal fronte cattolico laico si formarono anche ulteriori istanze di riforme per la soluzione dei problemi sociali. Pur non costituendo un programma unitario, Höffner distingue due orientamenti e tendenze, quello sociale-riformistico e quello politico-sociale. Tra i massimi rappresentanti ricorda il vescovo e teologo sociale Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), Karl von Vogelsang (1818-1890) e Franz Hitze (1851-1921), i quali si impegnarono per la formazione e la diffusione della proprietà privata, per la difesa dell'economia di mercato e di un sistema salariale che corrispondesse alla dignità dell'uomo, come anche per le dignitose condizioni di lavoro e per l'intervento dello Stato attraverso assicurazioni sociali¹³. Höffner riconosce il contributo dei cattolici tedeschi del XIX secolo i quali

«[...] non si limitarono solo a criticare le situazioni sociali. Essi hanno proposto riforme concrete e hanno collaborato energeticamente alla loro realizzazione. Stimolarono l'associazione solidale dei lavoratori e la creazione di sindacati e della collaborazione delle parti sociali. Promossero la costruzione della legislazione della politica sociale e della politica del lavoro: divieto del lavoro dei bambi-

¹⁰ Cf. ID., *Sechzig Jahre "Rerum novarum". Die soziale Sendung der Kirche im Zeitalter des Industrialismus*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 60 (1951) 208-217.

¹¹ Sulla critica al capitalismo di Höffner a confronto con le posizioni di Nell-Breuning cf.: F. HENGSBACH, *Kapitalismuskritik bei Joseph Höffner und Oswald von Nell-Breuning*, in N. GOLDSCHMIDT - U. NOTHELLE-WILDFEUER (Hrsg.), *Freiburger Schule und Christliche Soziallehre*, 281-309.

¹² Cf. ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 343-348.

¹³ Cf. *ibidem*, 348-353. Cf. sui protagonisti e l'impegno teorico e pratico degli esponenti del cattolicesimo sociale: ID., *Die Stellung des deutschen Katholizismus in den sozialen Entscheidungen des 19. Jahrhunderts*, in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 4 (1953) 601-616; ID., *Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert* (1954), in ID., *Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze*, vol. 1, Regensburg, Münster 1966, 159-182; ID., *Der deutsche Katholizismus in der pluralistischen Gesellschaft der Gegenwart*, in *Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster* 1 (1960) 31-50; ID., *Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die katholische Sozialbewegung im 19. Jahrhundert*, F. Steiner, Wiesbaden 1962; ID., *Bischof Kettelers Erbe verpflichtet*. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1977 in Fulda, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1977.

ni, limitazione delle ore di lavoro, costruzione del sistema di sicurezza sociale; assicurazioni per ammalati e infortuni, assicurazioni sulla vita. Sostenero la formazione del capitale nelle mani dei lavoratori»¹⁴.

2. Il neoliberalismo

Accanto ai movimenti laicali e cattolici che cercarono di superare le degenerazioni del vecchio liberalismo, Höffner ricorda anche il notevole contributo teorico offerto dal “neoliberalismo”, soprattutto nella sua variante tedesca assunta dall’Ordoliberalismo¹⁵, la cui data di nascita viene fatta coincidere con la crisi economica del 1929-1931. Höffner cita positivamente le concezioni e le critiche di Rüstow, Röpke e Müller-Armack al vecchio liberalismo e condivide con essi le esigenze di un riordinamento della vita economica e della difesa dell’economia di mercato¹⁶.

Höffner considera quattro presupposti principali della concezione neo-liberale: 1) la distinzione tra economia di mercato e libera concorrenza, con la conseguente difesa del meccanismo della concorrenza dalla formazione di monopoli e cartelli; 2) la libera concorrenza non è un processo automatico che si sviluppa da solo ma essa ha bisogno del sostegno e dell’intervento dello Stato¹⁷. Sul ruolo della concorrenza e dello Stato Höffner, il quale cita su questo punto la posizione di Röpke¹⁸, afferma che il neoliberalismo e la DSC esprimono una posizione convergente; 3) il meccanismo di mercato non è in grado di risolvere dei problemi che sono di grande importanza per l’uomo, come la situazione di quanti sono “passivi” e che non sono in grado da soli di provvedere a se stessi; 4) il neoliberalismo, infine, respinge l’obiezione di quanti ritengono che esso subordini le esigenze del singolo ai meccanismi del mercato: «Il mercato avrebbe “unicamente una funzione di servizio”, non sarebbe “fine a se stesso”, ma dovrebbe portare a “provvedere nel modo più favorevole agli uomini”»¹⁹.

¹⁴ J. HÖFFNER, *Soziale Marktwirtschaft. Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus?*, in H. CZARKOWSKI (Hrsg.), *Dein Reich komme. 89. Deutscher Katholikentag vom 10. bis 14. September 1986*, in *Aachen. Dokumentation Teil II*, Bonifatius, Paderborn 1987, 897.

¹⁵ Cf. ID., *Neoliberalismus und christliche Soziallehre*, 289.

¹⁶ Cf. ID., *La dottrina sociale cristiana*, 166-169.

¹⁷ Cf. *ivi*, 166-167. Sui presupposti che garantiscono il funzionamento corretto della libera concorrenza cf. anche: J. HÖFFNER, *Neoliberalismus und christliche Soziallehre*, 294-295.

¹⁸ Cf. W. RÖPKE, *Gedanken eines “Neo-Liberalen” zur Enzyklika Quadragesimo Anno*, in *Dokumente* 7 (1947) 425-432.

¹⁹ J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, 167. Nella frase Höffner cita A. RÜSTOW, *Das christliche Gewissen des Neoliberalismus. Was ist Soziale Marktwirtschaft?*, in *Junge Wirtschaft. Zeitschrift für*

Höffner ritiene che complessivamente il neoliberalismo rappresenti “un certo avvicinamento” alla DSC, ma la sua spiegazione e concezione dei meccanismi del mercato presentano “profonde differenze”²⁰. Höffner, infatti, si chiede se la teoria neoliberale della libera concorrenza come principio regolativo dell’economia corrisponda all’etica economica cattolica: «Un ordinamento economico orientato all’etica economica cristiana deve basarsi da una parte sulla proprietà privata e la responsabilità personale, e dall’altra parte deve essere orientata a fini sociali»²¹. Höffner ritiene di individuare un limite nel neoliberalismo rispetto alla DSC, in quanto il primo considera le leggi del mercato e la concorrenza il principio regolativo dell’economia. A questa posizione Höffner contrappone la concezione della QA (cf. QA 88) per la quale la concorrenza non è il timone e il principio regolativo dell’economia. Si tratta di una critica che ritorna più volte negli scritti di Höffner, ma che risulta chiara dalla sue concezioni complessive sul fine intrinseco dell’economia e dalla quale emerge un’affinità tra Ordoliberalismo, ESM e DSC.

Höffner sottolinea la necessità di interventi conformi da parte dello Stato, come anche l’orientamento della concorrenza al bene comune e la considerazione dei fini sociali a cui deve essere sottoposta l’economia di mercato: «L’economia non è un automa, bensì un processo culturale, che la volontà ordinata e ordinatrice dell’uomo e non da ultimo lo Stato devono dirigere. Certi compiti urgenti, che oggi il fine intrinseco dell’economia e il bene comune pongono, non sono risolvibili con la semplice applicazione delle leggi del mercato: la diffusione della proprietà privata, la crescita lineare dell’economia non turbata da crisi congiunturali, l’eliminazione del pericolo della disoccupazione di massa, ecc.»²².

3. Critica al socialismo e al collettivismo

Höffner delinea innanzitutto i tratti teoretici del socialismo comunista-collettivista di Marx, prima di valutare alla luce della DSC la concezione economica ad esso collegata. Secondo il socialismo comunista e la concezione del materialismo storico-dialettico che ne è alla base, ogni ordinamento economico dipende dalle condizioni tecniche della produzione, vale a dire dalle “forze produttive”. Il modo di produzione della vita materiale determina e

fortschrittliches Unternehmertum 2 (1960) 46-52.

²⁰ ID., *La dottrina sociale cristiana*, 168.

²¹ ID., *Neoliberalismus und christliche Soziallehre*, 296.

²² ID., *La dottrina sociale cristiana*, 168.

condiziona la sfera sociale, politica e culturale, cioè la “sovrastruttura ideologica”, alla quale appartengono la filosofia, l’arte, la religione ed altre manifestazioni culturali e spirituali. Secondo il materialismo storico è l’ordinamento economico a spiegare e ad avere il predominio sulle espressioni culturali e sulla sfera spirituale in generale²³. Höffner definisce “vulnerabile” non solo la dottrina dei rapporti di produzione ma anche «la tesi marxista dell’ordinamento economico della futura società comunista»²⁴, legata ad una pseudo-escatologia e ad un messianismo secolarizzato.

Queste idee erano basate sulla profezia di Marx che alla dittatura del proletariato e al superamento dialettico del capitalismo nel socialismo marxista sarebbe seguito il comunismo paradisiaco, con l’eliminazione della proprietà privata e della figura dello Stato²⁵:

«In realtà questo messianismo utopico si rivela una zavorra sempre più pericolosa per il marxismo [...]. La dottrina marxista sul tempo finale è una promessa salvifica intramondana. Karl Marx ha secolarizzato il destino del popolo ebraico – la schiavitù in Egitto e l’entrata nella terra promessa – nonché l’attesa veterotestamentaria della salvezza messianica e l’ha trasportata nel nostro tempo, nel tempo successivo a Gesù Cristo, abbreviando e scimmiettando in maniera sconcertante la salvezza donata in Cristo a tutta l’umanità. Il marxismo è un antivangelo. Le sue promesse non sono state convalidate là dove è giunto al potere, ma hanno solo e sempre trovato una smentita puntuale»²⁶.

Höffner rifiuta e critica le caratteristiche di fondo del socialismo e del collettivismo marxista, che egli individua in un fanatismo pseudoreligioso basato su diversi presupposti: l’ateismo, il materialismo storico-dialettico, il collettivismo e un messianismo escatologico secolarizzato e intramondano²⁷. Nel valutare e criticare l’ordinamento economico collettivista alla luce della DSC, Höffner parte dal principio del fine intrinseco dell’economia e dalla scala di valori che devono essere rispettati nella realizzazione di un ordinamento adeguato. Höffner si chiede se l’economia centralizzata collettivista sia in grado di realizzare e permettere una umana copertura del fabbisogno e se essa tuteli e salvaguardi l’ordine dei valori, primo fra tutti la libertà e la dignità della persona²⁸.

²³ Cf. *ibidem*, 169-171; J. HÖFFNER, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 366-371.

²⁴ *Id.*, *La dottrina sociale cristiana*, 171.

²⁵ Cf. *ivi*, 171-176.

²⁶ *Ivi*, 176.

²⁷ Cf. *Id.*, *Die bolschewistische Pseudoreligion*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 60 (1951) 78-86.

²⁸ Cf. *Id.*, *Sozialethik und Wirtschaftsordnung* (1949), in *Id.*, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 205-210; *Id.*, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 371-377. Cf. anche: *Id.*, *Katholik und Sozialismus. Ein klares Wort an die deutschen Katholiken*, Kirchlicher Nachrichtendienst, Köln 1949.

Höffner risponde negativamente in quanto l'economia centralizzata non soddisfa adeguatamente i bisogni degli uomini, ma li rende dipendenti e servi di uno Stato centralizzato e burocratizzato nelle cui mani sono riposte l'organizzazione e la pianificazione economica. Questo tipo di ordinamento economico elimina "le caratteristiche strutturali dell'economia di mercato", dove non esiste la disposizione privata dei mezzi di produzione e non vi è spazio per l'iniziativa privata e la libera concorrenza della domanda e della offerta²⁹. Inoltre, l'eliminazione della proprietà privata dei mezzi di produzione nei paesi in cui si è cercato di realizzare l'economia centralizzata ha condotto ad un "dirigismo economico totale"³⁰. Al contrario Höffner sottolinea che l'ordinamento economico che possa corrispondere alla libertà e dignità dell'uomo sia quello basato sulla proprietà privata³¹.

La DSC, afferma Höffner, solleva diversi motivi contro l'economia centralizzata, in quanto questa non garantisce ma annulla la responsabilità personale e l'iniziativa del singolo, che insieme all'autonomia e alla libertà dell'uomo vengono invece sostenute dall'economia di mercato. L'economia collettivista dà luogo inoltre ad un apparato burocratico centralizzato che soffoca la delimitazione delle competenze ed è contro il principio di sussidiarietà. Per questo l'economia centralizzata diviene causa e "radice di un disagio sociale". Essa danneggia la libertà e la dignità dell'uomo, dando luogo a nuove forme di schiavitù e di costrizione lavorativa, facendo dello Stato il padrone unico e assoluto. Infine, si ha il prevalere del collettivo sull'individuale con la conseguente spersonalizzazione del singolo e con la diffusione dei processi di massificazione dell'uomo³².

Höffner indica i motivi di incompatibilità tra la fede cristiana e l'ateismo comunista. Egli afferma che l'ateismo comunista è caratterizzato da un carattere disumano. Il collettivismo marxista non solo non è conciliabile con i principi della DSC ma contraddice il Cristianesimo e pone "una spaccatura" «con una forma di società liberale basata sulla dignità dell'uomo»³³. Profonda è la critica che Höffner formula contro la visione dell'uomo sostenuta dal materialismo dialettico e dal collettivismo marxista, che considerano l'uomo solo "un grado di sviluppo della società" sottomesso e subordinato al collettivo. In esso non sono soltanto annullate la libertà e la responsabilità dell'uomo ma viene anche distorta la concezione della solidarietà, la quale

²⁹ Cf. ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 366.

³⁰ ID., *La dottrina sociale cristiana*, 173.

³¹ Cf. ID., *Sozialethik und Wirtschaftsordnung*, 208-209.

³² Cf. ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 373-377; ID., *Sozialethik und Wirtschaftsordnung*, 302-307.

³³ ID., *La strada falsa del comunismo*, in *Studi cattolici*, 21/194 (1977) 293.

viene ridotta solo alla solidarietà della lotta di classe. La concezione cristiana, invece, considera la solidarietà nel senso di legame morale che impegna sul piano dell'essere.

Il collettivismo, inoltre, è fissato solo al principio di uguaglianza degli uomini, annullando il senso delle differenze e della libera possibilità dell'uomo di svilupparsi e realizzarsi. Esso poi misconosce il ruolo dello Stato orientato al bene comune: «Mentre nella dottrina sociale della Chiesa la società è concepita solidamente legata alla persona e trova il suo compito nel rendere possibile lo sviluppo dell'uomo, secondo la concezione comunista è il collettivismo sociale a determinare tutte le manifestazioni di vita dell'uomo»³⁴. Höffner critica il carattere di “disumanità” del comunismo e del collettivismo, i quali misconoscono il valore dell'uomo e dei suoi diritti, rimanendo legati ad una visione materialistica della realtà e negando spazio alla dimensione spirituale, sociale e individuale dell'uomo. Höffner rigetta la visione dell'umanesimo ateo professato dal marxismo ed oppone ad essa la concezione cristiana: «L'antropologia cristiana e la dottrina sociale cattolica professano il legame trascendente e il fondamento della persona umana in Dio come la base radicale della dignità e dei diritti umani. [...] Il comunismo è infatti non solo l'oppositore della religione e di una cultura cristiana, è anche l'antipodo di un umanesimo che difende la dignità dell'uomo, la libertà e la responsabilità morale e non considera l'uomo come soggetto del processo storico»³⁵.

Criticando sia sul piano etico che su quello economico il modello del collettivismo, Höffner fa sua la condanna formulata da Giovanni Paolo II nella *LE*, dove rifiuta il collettivismo marxista per la sua dottrina della dittatura del proletariato e della lotta di classe, per l'annullamento della dignità dell'uomo e per la separazione tra capitale e lavoro. Questi aspetti hanno come conseguenza che il lavoro assume un primato nei confronti del capitale e l'uomo non è più il soggetto ma schiavo del lavoro. Contro il materialismo e il collettivismo, infatti, Giovanni Paolo II ribadisce “il primato dell'uomo di fronte alle cose” (cf. *LE* 12-14), e difende la “soggettività del lavoro umano e della sua efficiente partecipazione a tutto il processo di produzione”: «Anche nel materialismo dialettico l'uomo non è, prima di tutto, soggetto del lavoro e causa efficiente del processo di produzione, ma rimane inteso e trattato in dipendenza da ciò che è materiale, come una specie di “risultante” dei rapporti economici e di produzione, predominanti in una data epoca» (*LE* 13).

Decisa è anche la critica e la confutazione di Höffner della concezione della religione presupposta dal materialismo storico-dialettico. Höffner rico-

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

struisce innanzitutto le caratteristiche, il ruolo e il significato che la religione assume nel marxismo³⁶. Per il “materialismo ontologico”³⁷ del comunismo la religione è determinata dai rapporti economici di produzione. Essa riveste un carattere illusorio per l’uomo, e rappresenta, come afferma Marx, “l’oppio del popolo”. Per il materialismo dialettico la religione diviene il prodotto di una “doppia impotenza” dell’uomo, quella nei confronti delle forze della natura e quella dell’uomo assoggettato agli sfruttatori e ai capitalisti. Il marxismo condivide con il pensiero di Ludwig Feuerbach (1804-1872) la concezione che la religione è solo il prodotto della fantasia dell’uomo. Secondo Marx nella futura società collettivista e senza classi non vi sarà posto più per la religione e la dimensione metafisica, ma la religione sarà superata da un naturalismo ed umanesimo ateo.

Nelle sue critiche Höffner rigetta la concezione della religione come prodotto dei rapporti economici, in cui non trovano spazio la dignità e la libera volontà dell’uomo. La concezione materialistica dell’origine della religione rappresenta un insieme di “pregiudizi e semplificazioni”³⁸. Höffner non esclude che la realtà e i processi sociali ed economici possano influenzare il pensiero e la dimensione religiosa dell’uomo, ma contro il marxismo obietta:

«Le concezioni religiose e i tipi di comportamento possono essere influenzati dai rapporti sociali. Ma essi non sono causati da quest’ultimi. Rimangono la libertà e la responsabilità dell’uomo. L’uomo e la società si influenzano storicamente a vicenda (Interdipendenza). Dal momento che Marx difende un’immagine del mondo chiusa e intramondana, la dimensione materiale ed economica diviene per lui la grandezza autonoma e in definitiva assoluta. Questo è un determinismo materialistico, in profondità una interdizione dell’uomo»³⁹.

Al contrario Höffner afferma che la religione non è il prodotto di processi sociali o “la sublimazione di insufficienze umane”. La religione «si fonda piuttosto nella dimensione spirituale e creaturale dell’uomo»⁴⁰. La costituzione di un paradiso terrestre è definita da Höffner “un’utopia” che contiene un messianismo ed una pseudo-escatologia secolarizzata. Ad essi egli contrappone la teologia cristiana della storia, per la quale gli eventi del mondo non sono un

³⁶ Cf. J. HÖFFNER, *Die Religion im dialektischen Materialismus* (1972), in ID., *In der Kraft des Glaubens. 2. Kirche - Gesellschaft*, Herder, Freiburg i. Br. 1986, 3-9.

³⁷ Cf. *ivi*, 4.

³⁸ Cf. *ivi*, 10.

³⁹ *Ivi*, 11.

⁴⁰ *Ibidem*.

progresso ed uno sviluppo continuo nella direzione di un paradiso terrestre. Lo svolgimento della storia, invece, sarà interrotto dal ritorno di Cristo e alla fine dei tempi non ci sarà l'eliminazione della religione ma l'affermarsi e la pienezza del regno di Dio⁴¹:

«la fede cristiana non può ridursi ad una dottrina del miglioramento del mondo; essa consiste e coincide col riconoscimento del Dio vivo, che si è manifestato agli uomini in Gesù Cristo Suo Figlio e li ha chiamati alla vita divina. La falsa risposta alla domanda dell'uomo su Dio, che anche in coloro che hanno aderito al comunismo non ha potuto essere soffocata, resta l'errore fondamentale di questo sistema che, al posto del riconoscimento cristiano della creazione e della redenzione dell'uomo operate da Dio, pone l'idolo dell'autocreazione e dell'autoredenzione»⁴². In sintesi il comunismo «non ha la necessaria apertura verso Dio, verso la dignità e i diritti dell'uomo, né verso una vera società degna dell'uomo»⁴³.

4. *Economia Sociale di Mercato: un ordinamento degno dell'uomo*

Höffner sostiene che l'economia di mercato rappresenti per la DSC «la giusta forma di ordinamento economico»⁴⁴. Egli afferma che l'origine dell'ESM abbia avuto la sua spinta dall'esperienza della crisi del liberalismo economico e dalle reazioni ad essa avute nell'ambito dei movimenti del cattolicesimo tedesco e della Scuola di Friburgo, come anche dall'esperienza del nazionalsocialismo e dalla diffusione delle forme di economia centralizzata che minavano la libertà e la dignità dell'uomo⁴⁵. Oltre al ruolo assunto dai cattolici tedeschi nel XIX secolo Höffner indica anche il ruolo ricoperto da politici e studiosi cattolici dopo la seconda guerra mondiale in difesa dell'ESM. Significativo è inoltre l'apporto degli esponenti dell'Ordoliberalismo, considerati i padri fondatori dell'ESM⁴⁶.

Höffner afferma che l'ESM non è da far coincidere completamente con il programma neoliberale, sebbene in alcuni suoi scritti fa valere alcuni presupposti positivi della concezione neoliberale anche per l'ESM. Tra le caratteristiche del sistema teorico dell'ESM Höffner ricorda la difesa dell'ordinamento della proprietà privata e del principio della concorrenza, che deve

⁴¹ Cf. *ivi*, 12-13.

⁴² *Id.*, *La strada falsa*, 293.

⁴³ *Ivi*, 294.

⁴⁴ Cf. J. HÖFFNER, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 355.

⁴⁵ Cf. *ivi*, 896-898.

⁴⁶ Cf. J. HÖFFNER, *Soziale Marktwirtschaft*, 897-899.

essere però inserita in una cornice etico-giuridico-politica per evitare la sua degenerazione.

Difendendo il principio della proprietà privata come uno dei capisaldi dell'ordinamento dell'ESM Höffner attinge ancora una volta alle ragioni maturate dai tardoscolastici⁴⁷. Nell'elaborazione della concezione della proprietà privata come fondamento dell'ordine economico⁴⁸ secondo la prospettiva della DSC e del pensiero sociale scolastico, ma anche sulla base del pensiero di Aristotele, Höffner propone uno schema in cui elenca cinque ragioni positive a favore della proprietà privata e cinque argomenti negativi o "conseguenze deleterie" che deriverebbero dalla sua abolizione.

Dal punto di vista positivo Höffner afferma che la proprietà privata corrisponde e garantisce la libertà e la dignità umana, e stimola il senso di responsabilità. Essa, inoltre, delimita le competenze all'interno dell'economia e corrisponde al bisogno di sicurezza e previdenza di ogni uomo, favorendo lo scambio economico e il legame tra i popoli, e permettendo agli uomini di realizzare opere di solidarietà. Dal punto di vista negativo, invece, l'abolizione della proprietà privata comporterebbe delle conseguenze nefaste che se ben considerate rafforzano maggiormente i motivi della sua difesa e istituzione. Tra questi svantaggi Höffner ricorda che la sua abolizione provoca pigrizia e mancanza di voglia di lavorare, portando al disordine e alla confusione economica e sociale, dal momento che ognuno si interesserebbe in modo arbitrario dei beni comuni, dando spazio ad un'amministrazione pianificata e burocratica dell'economia. Inoltre la sua abolizione e la difesa della comunità dei beni favorirebbero atteggiamenti di ostilità nei confronti dei funzionari, inducendo anche ad una concentrazione del potere e ad una amministrazione centralizzata. Questi processi annienterebbero la dignità dell'uomo, ma anche

⁴⁷ Höffner ha offerto notevoli contributi scientifici a questa tematica sulla base dei suoi studi storici sul pensiero sociale della Scolastica, affrontando e approfondendo gli aspetti individuali e sociali della proprietà privata, il suo rapporto con la problematica del lavoro e della cogestione imprenditoriale, ed in riferimento alla politica sociale e alla crisi della funzione economica ordinatrice della proprietà privata nella moderna società industriale. Tra i diversi scritti di Höffner cf.: J. HÖFFNER, *Eigentumsrecht und Wirtschaftsordnung* (1948), in *Id.*, *Arbeit – Eigentum – Mitbestimmung* (Ausgewählte Schriften 4), Schöningh, Paderborn 2014, 69-78; *Id.*, *Eigentumsbegriff und heutige Besteuerungsgrundsätze vom Standpunkt der Moral* (1952), in *ivi*, 79-81; *Id.*, *Il concetto della proprietà e gli odierni principi della tassazione dal punto di vista della morale*, in *Jus* 3 (1953) 369-380; *Id.*, *Die Funktionen des Privateigentums in der freien Welt* (1957), in *Id.*, *Arbeit – Eigentum – Mitbestimmung*, 93-104; *Id.*, *Privateigentum – Gemeineigentum. Probleme der Sozialisierung von Eigentum an den Produktionsmitteln* (1958), in *ibidem*, 105-118; *Id.*, *Sozialphilosophie des Eigentums* (1958), in *ivi*, 119-126; *Id.*, *Eigentumsstreuung als Ziel der Sozialpolitik*, in L. VAUBEL - G. GUNDLACH (Hrsg.), *Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung*, Westdeutscher, Köln-Opladen 1960, 34-50; *Id.*, *La dottrina sociale cristiana*, 178-199.

⁴⁸ Per una valutazione di insieme dei contributi di Höffner sul diritto della proprietà privata cf. M. SPIEKER, *Eigentum – Begründung, Funktionen und politische Konsequenzen*, in N. GOLDSCHMIDT - U. NOTHELLE-WILDFEUER (Hrsg.), *Freiburger Schule und Christliche Soziallehre*, 107-116.

la libertà politica, culturale e religiosa, annullando la funzione ordinatrice e sociale della proprietà privata⁴⁹.

Centrale, inoltre, è per Höffner il riconoscimento del «carattere sociale dell'economia di mercato»⁵⁰. Höffner, pur criticando l'esistenza di interventi non conformi al mercato all'interno della politica economica tedesca, propone una giusta interpretazione dell'ESM: «L'eliminazione di tutti i mezzi politico-economici non conformi al mercato non è un valore assoluto. A partire dal bene comune devono essere decisi quali mezzi siano efficaci sul piano politico-economico, e il bene comune esigerà anche in futuro interventi non conformi nei processi economici. Una tale economia la definiamo giustamente "Economia Sociale di Mercato"»⁵¹.

Höffner ricorda ed elogia i contributi offerti dall'ESM, la quale non solo si basa sulla libera iniziativa dell'uomo, ma ha contribuito al miglioramento delle condizioni sociali dei lavoratori e alla loro partecipazione ai processi imprenditoriali. Commentando l'enciclica sul lavoro di Giovanni Paolo II, Höffner ritiene che le seguenti affermazioni sostenute dal Papa «colgono pienamente l'Economia Sociale di Mercato della Repubblica Federale Tedesca»⁵²: «Da allora, la solidarietà degli uomini del lavoro, insieme con una presa di coscienza più netta e più impegnativa circa i diritti dei lavoratori da parte degli altri, ha prodotto in molti casi cambiamenti profondi. [...] Non di rado gli uomini del lavoro possono partecipare, ed effettivamente partecipano, alla gestione ed al controllo della produttività delle imprese. Per il tramite di appropriate associazioni, essi influiscono sulle condizioni di lavoro e di remunerazione, come anche sulla legislazione sociale» (LE 8). Alla luce di queste considerazioni e del miglioramento delle condizioni di vita del popolo tedesco Höffner afferma che ritenere l'ESM come il modello di uno «sfruttamento capitalistico» sarebbe solo espressione di «malevolenza»⁵³.

Höffner è consapevole che «non esiste nessun ordinamento economico ideale. Nemmeno l'Economia Sociale di Mercato avanza tale pretesa»⁵⁴. Egli accenna anche ad alcuni limiti della realizzazione pratica dell'ESM, riguardo ad una efficace affermazione della libera concorrenza e ad una piena partecipazione alla formazione del capitale da parte dei lavoratori non autonomi. Egli indica come misure per il miglioramento della futura ESM non solo il mag-

⁴⁹ Per una presentazione dell'elenco di questi argomenti qui sintetizzati cf. J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, 180-184.

⁵⁰ Cf. ID., *Soziale Marktwirtschaft*, 898-899, qui 899.

⁵¹ ID., *Neoliberalismus und christliche Soziallehre*, 295.

⁵² ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 354.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ ID., *Soziale Marktwirtschaft*, 900.

gior sostegno della libera concorrenza, ma anche una migliore considerazione della componente sociale e del bene comune, vale a dire «di quell'ambito posto al di là della domanda e dell'offerta»⁵⁵, un'espressione che richiama una formulazione cara a Röpke. All'ESM deve essere unito un "modello umano"⁵⁶ che racchiude diversi presupposti, i quali devono essere realizzati affinché si possa considerare l'economia di mercato un ordinamento degno dell'uomo.

Tra questi presupposti che la DSC esige, Höffner ne presenta e discute dodici in una conferenza del 1985, tenuta, in qualità di Presidente, alla riunione ordinaria della Conferenza Episcopale Tedesca⁵⁷: 1) deve essere garantito lo scopo intrinseco dell'economia che consiste nel creare le condizioni materiali che permettano all'uomo lo sviluppo della sua personalità; 2) l'economia di mercato non deve essere ridotta ad un puro consumismo, e l'uomo non deve prendersi cura solo del benessere materiale ma anche della sfera culturale e spirituale; 3) il meccanismo del mercato non è sufficiente ma occorre anche un "orientamento sociale" dell'economia; 4) bisogna evitare la formazione di monopoli e se essi sono inevitabili occorre sottoporli al controllo; 5) pur riconoscendo l'autonomia delle leggi economiche occorre sottolineare che l'economia non rappresenta il fine ultimo dell'uomo, ma essa deve essere collocata nel giusto posto dell'ordine dei valori, tra i quali ricoprono un gradino più alto quelli della dignità dell'uomo, della famiglia, della religione e Dio stesso; 6) come insegna la DSC occorre superare la dicotomia tra capitale e lavoro, ridando il primato all'uomo come soggetto del lavoro, favorendo la partecipazione dei lavoratori alla formazione del capitale e sostenendo la diffusione ed estensione della proprietà privata; 7) pur sottolineando i vantaggi e gli esiti positivi che l'utilizzo della tecnica moderna ha favorito nel mondo del lavoro e nel miglioramento delle condizioni di vita, la DSC sottolinea l'importanza di umanizzare e di sottoporre la tecnica al servizio dell'uomo; 8) lo sviluppo imprenditoriale deve andare di pari passo con il rispetto della dignità dell'uomo e dei lavoratori, i quali devono essere coinvolti nei processi decisionali dell'impresa; 9) partendo dal presupposto dell'unità e della solidarietà della famiglia umana, la DSC sottolinea anche la necessità di una responsabilità e di una solidarietà economica mondiale. Essa ha il compito di realizzare una sana reciproca dipendenza tra gli Stati che non conduca ad uno squilibrio tra Paesi poveri e Paesi ricchi, ma permetta a tutti il progresso economico e sociale, attraverso la costituzione di un ordine internazionale e mondiale e l'opzione per

⁵⁵ Cf. *ivi*, 900-901, qui 900.

⁵⁶ Cf. J. HÖFFNER, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 355.

⁵⁷ Cf. *ivi*, 355-366. Per una valutazione etica dell'economia di mercato alla luce della DSC cf. anche: ID., *Sozialethik und Wirtschaftsordnung*, 206-210; ID., *Geht es im wirtschaftlichen*, 302-307.

i poveri e per il bene comune⁵⁸; 10) occorre l'impegno a garantire la sicurezza del lavoro e il superamento del problema della disoccupazione; 11) la DSC esige anche il necessario rispetto per l'ambiente e la soluzione dei problemi ecologici, dal momento che il danneggiamento e la distruzione della natura contraddice l'ordine creaturale; 12) è necessario, infine, un'adeguata distribuzione del prodotto sociale e il tenere conto dei deboli, ammalati e invalidi, ma evitando allo stesso tempo un abuso dello Stato assistenziale.

5. Ordine ed etica della concorrenza

Riguardo al ruolo del principio della concorrenza Höffner formula un costruttivo rapporto tra ESM e DSC. Höffner riconosce e difende il carattere autonomo dei processi economici e del principio della concorrenza. Egli sottolinea il valore imprescindibile del mercato, delle sue leggi e dei suoi principi, come anche della sua funzione sociale. Höffner è consapevole che il mercato rappresenti una premessa fondamentale per uno sviluppo durevole e per il benessere dell'uomo. Höffner offre una legittimazione etica del mercato e della concorrenza non solo a motivo del loro carattere dinamico e per la possibilità di attuare una ottimale allocazione delle risorse. Per Höffner l'economia di mercato ha un valore intrinsecamente sociale ed una qualità etica in quanto rafforza e sostiene l'iniziativa privata e garantisce la giustizia dei prezzi.

Un ordinamento efficiente della concorrenza è lo strumento più efficace per evitare abusi. Tuttavia, Höffner rinvia alla necessità di inserire l'ordine del mercato in un generale ordine sociale. In tal modo Höffner esprime e fa suo il principio della interdipendenza degli ordini di Eucken e dell'Ordoliberalismo. Alla luce della DSC la libera concorrenza non rappresenta "né l'unico né il più importante problema dell'ordinamento economico". Ciò comporta che «l'economia deve essere organicamente costruita in un ordine sociale e di diritto segnato dalla giustizia sociale»⁵⁹. Solo in tal modo la libera concorrenza può essere valida e di una particolare utilità. Anche se il mercato è soggetto alle sue leggi, è essenziale per l'accettazione sociale della competizione economica creare un certo grado di uguaglianza sociale e di opportunità di partecipazione. Höffner giustifica il ruolo della concorrenza come strumento di or-

⁵⁸ Per le considerazioni di Höffner sullo sviluppo internazionale e dei problemi legati all'economia mondiale alla luce della DSC cf.: J. HÖFFNER, *Die Weltwirtschaft im Licht der Katholischen Soziallehre* (1986), in Id., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 325-335. (La data di redazione del testo – 1983 – contenuta nella raccolta degli scritti di Höffner è errata); Id., *La dottrina sociale cristiana*, 271-285.

⁵⁹ J. HÖFFNER, *Wettbewerbsordnung und Wirtschaftsethik* (1953), in Id., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 224.

ganizzazione dei processi del mercato. Tuttavia, egli chiarisce che il principio della concorrenza non può raggiungere e realizzare il vero obiettivo essenziale dell'economia.

Citando la QA, Höffner afferma:

«Sebbene la libera concorrenza “sia cosa equa certamente e utile”, il meccanismo del mercato non può essere il principio regolativo dell'economia. L'economia non è un automatismo, ma un processo culturale, che deve essere costituito dalla volontà ordinata e ordinatrice dell'uomo. Per il diritto di disporre della proprietà privata, del meccanismo del mercato e della ricerca del successo economico, deve emergere l'orientamento sociale dell'economia. L'economia di mercato è capace ma anche bisogno di controllo. Compiti urgenti, che oggi emergono in relazione al fine intrinseco dell'economia e del bene comune, non si possono superare con il semplice meccanismo del mercato e dei prezzi: l'ampia diversificazione degli investimenti, la continua crescita economica non disturbata da crisi congiunturali, il superamento del problema della disoccupazione, della protezione dell'ambiente e di altri ancora»⁶⁰.

Alla luce della DSC Höffner afferma che la concorrenza è legittima entro dei limiti determinati ma anche per precisi motivi di ordine economico ed etico. Essa va sostenuta insieme all'ordinamento della proprietà privata avendo come fine la dignità della persona. La concorrenza è giustificata in quanto “garantisce la giusta formazione del prezzo”, una concezione che Höffner difende facendo riferimento ai contributi della Tardoscolastica⁶¹. Un altro motivo consiste nel fatto che la concorrenza «stimola l'iniziativa privata, sostiene la libertà di scelta e decisione, rafforza la responsabilità personale e permette lo sviluppo dell'agire imprenditoriale [...]»⁶². L'ordinamento della concorrenza, inoltre, “facilita l'adattamento economico e tecnico”, permettendo processi di innovazione e modernizzazione, senza per questo misconoscere gli elementi di rischio in essa contenuti⁶³.

Contro il liberalismo del *laissez-faire* Höffner afferma, in accordo con gli esponenti neoliberali e dell'Ordoliberalismo, che la concorrenza non deve essere lasciata a se stessa. La concorrenza e il meccanismo del mercato non conducono ad una armonia prestabilita dell'agire economico al bene comune, ma si ha bisogno di un quadro istituzionale che la renda possibile e l'assicuri, la limiti e la guidi:

⁶⁰ *Ivi*, 356-357. Cf. anche: *Id.*, *Neoliberalismus und christliche Soziallehre*, 296-297.

⁶¹ Cf. *Id.*, *Wettbewerb und Ethik*, 381-382.

⁶² *Ivi*, 380.

⁶³ Cf. *ivi*, 382.

«La concorrenza di una concezione atomistica del mercato non può realizzare lo scopo dell'economia, perché il fine proprio dell'economia non è automaticamente uguale alla somma degli interessi personali [...]. La stessa concorrenza ha bisogno del principio ordinatore, perché essa può essere uno strumento ordinatore (*Ordnungsinstrument*) ma non il principio regolativo dell'economia. L'economia, quindi, deve essere incorporata in un ordinamento sociale e di diritto modellato dalla giustizia sociale»⁶⁴.

Per Höffner la concorrenza è un “necessario strumento ordinatore” (*Ordnungsmittel*) ma non “il principio regolativo dell'economia”, in quanto deve essere orientata ai fini sociali e allo scopo intrinseco dell'economia⁶⁵. La concorrenza non si sviluppa da sola ma deve essere resa possibile e sostenuta da una cornice (*Rahmenordnung*), e allo stesso tempo bisogna proteggerla da una concorrenza inautentica o danneggiata dalla fissazione dei prezzi delle autorità pubbliche, dai cartelli o da altre misure monopolistiche⁶⁶. Höffner vede nello Stato il difensore del bene comune, uno Stato che deve agire secondo il principio di sussidiarietà e in modo conforme al mercato:

«Secondo la concezione neoliberale lo Stato non è un semplice gendarme, ma deve piuttosto dare all'economia una struttura che permetta alla libera concorrenza di svilupparsi, e ciò attraverso il riconoscimento della proprietà privata, della libera formazione dei prezzi, l'apertura dei mercati, il controllo o l'interdizione dei monopoli. Questo intervento costitutivo e regolativo dello Stato nell'economia dovrebbe essere conforme al mercato, non eliminare cioè la meccanica della formazione dei prezzi e l'autoregolazione del mercato che da essa consegue»⁶⁷.

Nel difendere l'ordinamento della concorrenza e nel formulare le sue riflessioni etiche sulle questioni dei monopoli e sui fenomeni della concentrazione del potere Höffner attinge ai suoi studi sull'economia tardoscolastica, mostrandone ancora una volta l'attualità. Höffner sottolinea che l'etica economica cristiana si era già trovata a partire dal XV e XVI secolo di fronte alla questione del rapporto tra concorrenza e monopoli. Le discussioni condotte dai teologi spagnoli della Scuola di Salamanca hanno offerto delle concezioni attuali per i problemi economici della seconda metà del XX secolo riguardo l'ordinamento dell'ESM e le discussioni intorno alla legge dei cartelli e alle limitazioni delle misure monopolistiche. I teologi spagnoli, ricorda Höffner,

⁶⁴ ID., *Geht es im wirtschaftlichen*, 306.

⁶⁵ Cf. ID., *Neoliberalismus und christliche Soziallehre*, 297.

⁶⁶ Cf. ID., *Wettbewerb und Ethik*, 382-387.

⁶⁷ ID., *La dottrina sociale cristiana*, 166-167. Sui presupposti che garantiscono il funzionamento corretto della libera concorrenza cf. anche ID., *Neoliberalismus und christliche Soziallehre*, 294-295.

misero già in evidenza che il potere dei monopoli privati finiva per favorire l'introduzione di misure di economia centralizzata e pianificata e che i monopoli rappresentavano un danno per la questione del giusto prezzo⁶⁸.

Per Höffner gli obiettivi sociali devono essere raggiunti attraverso la creazione di quelle condizioni che rendano possibile una vita dignitosa insieme allo sviluppo spirituale, intellettuale e culturale dell'uomo. L'enfasi sugli obiettivi etici e sulla strutturazione sociale del sistema economico sono una componente fondamentale sia della DSC che dell'ESM. Ciò significa che l'economia non è "né l'unico né il più alto obiettivo dell'uomo e della società". Il mercato deve essere subordinato ai valori più alti e rispettare la loro armonia e ordine. Questa idea è espressa da Höffner con una formulazione simile a quella di Röpke, al quale egli spesso si riferisce nelle sue opere: l'economia deve essere «collocata all'interno del "giusto ordine dei fini", nel posto ad essa confacente. Più in alto si trovano la dignità e la libertà dell'uomo, il matrimonio e la famiglia, la religione e la morale, i valori culturali e "lo scopo finale e la fine di tutte le cose", Dio stesso»⁶⁹.

Höffner, comunque, vede una certa frizione e divergenza tra la DSC e la concezione dell'Ordoliberalismo e dell'ESM nel fatto che la DSC, a differenza delle altre due concezioni, considera «La concorrenza un utile strumento di ordinamento ma non il principio ordinatore dell'economia»⁷⁰. Questa critica in realtà non coglie pienamente la concezione della Scuola di Friburgo, la quale rivela una corrispondenza con la DSC. D'altra parte a partire da questa considerazione e dalle concezioni contenute nella QA non sembra adeguato costruire delle "profonde opposizioni" tra Höffner e l'Ordoliberalismo, come si è cercato di sostenere⁷¹. La critica e la formulazione di Höffner, infatti, trovano una loro giustificazione alla luce della sua concezione dei limiti del principio della concorrenza, che deve essere ordinata da una cornice etica e giuridica e orientata a fini sociali superiori, i quali mettono in evidenza che non è tutto l'economia di mercato.

Dall'altra parte bisogna anche ribadire che la consapevolezza del carattere strumentale del principio della concorrenza è comune agli esponenti ordoliberali. La concezione cristiana difesa da Höffner secondo la quale l'economia non è un processo automatico ma un "processo culturale" che è "capace ma anche bisogno di controllo"⁷², è condivisa anche dai rappresentanti dell'Ordo-

⁶⁸ Cf. ID., *Wettbewerbsordnung und Wirtschaftsethik*, 217-227.

⁶⁹ ID., *Wettbewerb und Ethik*, 393.

⁷⁰ ID., *Soziale Marktwirtschaft*, 899.

⁷¹ Cf. F. HENGSBACH, *Kapitalismuskritik*, 285-286.

⁷² Cf. J. HÖFFNER, *Neoliberalismus und christliche Soziallehre*, 296; ID., *Geht es im wirtschaftlichen*, 306; ID., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, 356.

liberalismo e dell'ESM. Infatti, nel *Manifesto* dell'Ordoliberalismo del 1936, redatto da Böhm, Eucken e Großmann-Doerth, la libera concorrenza è definita un "essenziale principio strutturale" della costituzione economica e viene sostenuto che non bisogna permettere che essa degeneri "in una concorrenza sleale"⁷³. Nella premessa al primo volume della rivista *Ordo*, scritta da Eucken e da Böhm, si trova un'ulteriore pregnante formulazione della funzione e del significato di questo principio:

«Noi non esigiamo l'ordine della concorrenza, perché ci siamo vincolati a priori e dogmaticamente a tale mezzo. La nostra pretesa si limita alla creazione di un ordine sociale ed economico, in cui vengano garantite allo stesso modo la prestazione economica e delle condizioni di vita degne dell'uomo. Poiché la concorrenza può essere messa al servizio di tale scopo, senza la quale esso non potrebbe essere raggiunto, per questo la sosteniamo. Essa è un mezzo ma non uno scopo fine a sé stesso»⁷⁴.

Höffner afferma chiaramente che la concorrenza di prestazione non è sufficiente per realizzare il fine dell'economia, a causa di diversi fattori. Questa concorrenza può essere richiesta solo a condizione della giustizia dell'uguaglianza delle opportunità, la cui mancanza condurrebbe a diseguali risultati del mercato. Höffner pensa a quei "soggetti passivi del mercato" che non «possono contribuire a nessuna prestazione economica quantificabile»⁷⁵. Il mercato fallisce, inoltre, non solo in relazione alla soluzione della questione sociale, ma anche nel caso della presenza di effetti esterni, come ad esempio il problema ecologico.

Höffner adduce un ulteriore motivo per il quale la concorrenza non può costituire il principio regolativo assoluto dell'economia. Esso consiste nel fatto che una divisione del lavoro che sia adeguata e corrispondente alla giustizia sociale e alla giusta distribuzione del prodotto sociale non sono raggiungibili dal semplice principio della concorrenza. La concorrenza, infine, non è in grado di risolvere i problemi ambientali e quelli legati ai Paesi in via di sviluppo⁷⁶. A partire da queste considerazioni e argomenti si può com-

⁷³ Cf. F. BÖHM - W. EUCKEN - H. GROßMANN-DOERTH, *Unsere Aufgabe* (1936), in F. BÖHM, *Die Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1937, VII-XXI; tr. it.: *Il nostro compito. Il manifesto dell'Ordoliberalismo del 1936*, in F. FORTE - F. FELICE (a cura di), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010, 47-60, soprattutto 59-60.

⁷⁴ W. EUCKEN - F. BÖHM, *Vorwort*, in *Ordo - Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* 1 (1948) 9.

⁷⁵ J. HÖFFNER, *Geht es im wirtschaftlichen*, 308.

⁷⁶ Cf. ID., *Wettbewerb und Ethik*, 391-392.

prendere e spiegare l'affermazione di Höffner, in riferimento alla QA, che «la concorrenza di prestazione non è il principio regolativo dell'economia»⁷⁷. Höffner ribadisce che la DSC vede «il principio regolativo dell'economia» non nella concorrenza di prestazione ma nel bene comune. La concorrenza è uno strumento per la realizzazione del bene comune ma non uno scopo fine a se stesso: «La concorrenza è un utile strumento ordinatore ma non un principio ordinatore dell'economia»⁷⁸.

Conclusione

Nelle sue analisi dei vari ordinamenti economici Höffner sostiene con vigore che l'economia di mercato rappresenta per la DSC la forma giusta dell'ordinamento economico. Criticando le forme storiche di realizzazione dell'economia di mercato Höffner ritiene che l'ESM sia l'ordinamento che corrisponda e tenga conto dei principi della DSC, sebbene debba sottostare ad alcuni presupposti. La condivisione dei principi della DSC trova una molteplice espressione nei fondamenti dell'ESM: nel giusto equilibrio tra interesse privato e quello comune; nella coesione e integrazione sociale dell'uomo; in un sano rapporto tra individuo, comunità e Stato; nel perseguimento di scopi sociali e nell'unità dell'ordinamento economico e quello sociale.

Dalle valutazioni di Höffner dei vari ordinamenti economici alla luce della DSC si può sostenere l'affinità e la comune impostazione tra le sue concezioni e le posizioni dell'Ordoliberalismo e dell'Economia Sociale di Mercato. Questa convergenza non dipende soltanto dalla vicenda biografica e dal rapporto intellettuale di Höffner con gli esponenti delle due prospettive sopra indicate, ma si basa su una dettagliata analisi delle loro concezioni. Questo confronto permette di parlare di una «non irrilevante convergenza contenutistica riguardo agli scopi dell'Ordoliberalismo e dell'etica sociale di Höffner»⁷⁹, che segnano anche dei «punti di contatto» tra l'Ordoliberalismo, l'ESM e la concezione della DSC⁸⁰. Dal loro confronto risulta chiaro non solo il reciproco influsso ma anche una comune impostazione metodologica, contenutistica e

⁷⁷ *Ivi*, 387-394, qui 387.

⁷⁸ *Ivi*, 393.

⁷⁹ N. GOLDSCHMIDT, *Das ordnungswirtschaftliche Anliegen von Joseph Höffner. Zehn Thesen*, in N. GOLDSCHMIDT - U. NOTHELLE-WILDFEUER (Hrsg.), *Freiburger Schule und Christliche Soziallehre*, 23-34, qui 23.

⁸⁰ Cf. F. HENGSBACH, *Kapitalismuskritik*, 284; 289. Cf. soprattutto per questa convergenza: U. NOTHELLE-WILDFEUER, *Das sozialethische Anliegen von Joseph Höffner*, in N. GOLDSCHMIDT - U. NOTHELLE-WILDFEUER (Hrsg.), *Freiburger Schule und Christliche Soziallehre*, 1-22.

teoretica riguardo alla concezione dell'etica e dell'economia, caratterizzate dalla condivisione della *Ordnungsökonomik* e della *Ordnungsethik*.

Sia gli esponenti ordoliberali e dell'ESM e sia Höffner – senza per questo voler livellare le loro posizioni e misconoscere le diversità teoriche e pratiche presenti nelle loro concezioni – si pongono a favore di un ordinamento economico e sociale efficiente e degno dell'uomo, difendono il valore della persona umana, della libera iniziativa e dell'economia di mercato orientata ai principi del bene comune, della sussidiarietà e della solidarietà. Essi condividono la necessità della politica sociale ed economica, e di un ordinamento della concorrenza. Comune è l'inserimento e l'ancoraggio dell'ordinamento dell'economia di mercato in un quadro etico, giuridico e istituzionale. Essi, inoltre, difendono la dipendenza dell'ordine economico da un ordine sociale superiore che renda possibile lo sviluppo della personalità umana.

Höffner difende l'economia di mercato e il principio della concorrenza, criticando allo stesso tempo la pianificazione economica centralizzata. Höffner considera l'ESM una condizione necessaria per il sostegno della libera iniziativa di ciascuna persona e per lo sviluppo economico. Egli sottolinea la funzione sociale ed etica della concorrenza e del mercato, la quale, però, deve essere soggetta al soddisfacimento di alcune esigenze e inserita in una cornice istituzionale ed etica. La libera concorrenza è uno strumento di decentralizzazione del potere economico. Höffner, tuttavia, sottolinea che il mercato e la concorrenza non bastano a se stessi, ma hanno bisogno di un preciso quadro etico e giuridico, e devono essere finalizzati allo scopo di garantire la giustizia sociale. Contro i rischi della società industriale Höffner pone al centro la dignità e il valore dell'uomo, della giustizia, e della libertà. Il principio della libera concorrenza è rifiutato come principio regolativo assoluto dell'economia, ma considerato, come anche da parte degli esponenti dell'Ordoliberalismo e dell'ESM, uno strumento ordinatore necessario.

Giuseppe Franco
giuseppe.franco@ku.de
Rosental 1
85072 Eichstätt (Germania)

Joseph Höffner e gli ordinamenti economici alla luce della Dottrina Sociale Cristiana

GIUSEPPE FRANCO

Abstract

Il teologo, sociologo ed economista tedesco Joseph Höffner (1906-1987), è una delle figure centrali del cattolicesimo sociale del XX secolo in Germania. Il presente contributo prende in considerazione le sue analisi dedicate ai vari ordinamenti economici nella prospettiva della Dottrina Sociale Cristiana. Saranno discussi i modelli economici legati al liberalismo del *laissez-faire*, il neoliberalismo e il socialismo. Di particolare importanza riveste il confronto con l'Ordoliberalismo della Scuola di Friburgo e l'Economia Sociale di Mercato, di cui si mettono in evidenza le affinità e le convergenze con la prospettiva dell'etica cristiana. Inoltre, si argomenta a quali condizioni l'economia di mercato rappresenti per la Dottrina Sociale Cristiana la forma efficiente e giusta dell'ordinamento economico che sia degna dell'uomo.

Parole Chiave:

Dottrina Sociale Cristiana, Etica dell'economia, Liberalismo del *laissez-faire*, Ordoliberalismo, Economia Sociale di Mercato

Abstract

The theologian, German sociologist and economist Joseph Höffner (1906-1987), is one of the central figures of social Catholicism of the twentieth century in Germany. This paper examines his analysis of various economic orders from the perspective of the social doctrine of the Church. We discuss business models related to *laissez-faire* liberalism, neo-liberalism and socialism. Of particular importance is the comparison between the "ordoliberalism" of the Freiburg School and the social market economy, which reveals the similarities and convergences with the perspective of Christian ethics. Moreover, the paper argues the conditions in which a market economy represents an efficient and fair economic order that nevertheless is worthy of man when judged according to Christian social teaching.

Keywords:

Christian social teaching, business ethics, liberalism of *laissez-faire*, ordoliberalism, social market economy

UNE LECTURE POLYSÉMIQUE DE LA NATURE

Trois propositions pour un discours des méthodes. I.

*Pascal Ide**

« La philosophie naturelle se vit attribuer la plus petite part dans le soin des hommes. Et, pourtant, c'est elle qu'il faut regarder comme la grande mère des sciences »¹.

« Nous avons perdu toute la poésie de l'univers »².

L'intelligence de la nature³ se trouve aujourd'hui dans une situation paradoxale. D'un côté, la lecture qui est donnée du cosmos est exclusivement scientifique ; le seul discours audible, reçu, relève des sciences empirico-formelles. Et même si ces propos plus théoriques sont maintenant presque toujours doublés de discours d'ordre pratique qui relèvent de la responsabilité éthique (précisément, écologique), les seconds s'étayent sur les premiers. Je retiendrai deux signes révélateurs de cette univocisation de l'approche cosmologique. Pendant des siècles, la nature fut l'objet d'études précises et précieuses de la part des philosophes qui, d'ailleurs, ne distinguaient pas, comme on le fait aujourd'hui, philosophie et sciences de la nature. Depuis quelques décennies – pour se limiter à la France⁴ –, les chaires de philosophie de la na-

* Professeur de philosophie au Séminaire de Bordeaux.

¹ F. BACON, *Novum organum*, trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, PUF, Paris 1986, I, Aph. 79, 139.

² S. WEIL, *Cahiers*, tome 6, in *Œuvres complètes*, vol. 3, Gallimard, Paris 2002, 251.

³ Je précise d'emblée que j'entends le terme si polysémique de *nature* en l'un de ses sens les plus triviaux qui est extensif : l'ensemble des réalités extérieures à l'être humain et dont il n'est pas l'auteur. Cette définition rejoint celle d'Alfred North WHITEHEAD : « La nature est ce dont nous avons l'expérience dans la perception par les sens » (*Le concept de nature*, trad. J. Bouchement, Vrin, Paris 2006, 39. Trad. retouchée conformément à la suggestion d'I. STENGERS, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, Paris 2002, 45). Elle se distingue donc de l'homme, des artefacts et de Dieu. Pourtant, à l'occasion et en le précisant, il m'arrivera d'y inclure l'homme en sa naturalité.

⁴ Ce n'est pas le cas à l'Université catholique de Louvain où Alexandre Guay assure un enseignement de philosophie de la nature (cf. le site consulté le 1^{er} juin 2015 : <http://www.uclouvain.be/cours-2013-LFILO1210>).

ture se sont raréfiées, au point de disparaître totalement au profit de chaires de philosophie des sciences – ce qui délivre un double enseignement implicite : seule la science est habilitée à parler de la nature de manière rigoureuse, les anciennes cosmologies philosophiques sont discréditées ; la philosophie est dépossédée d'un contenu propre, pour en demeurer à un discours réflexif sur les conclusions des sciences, l'épistémologie, les méthodes, etc. Corrélatif de cet effacement institutionnel, se rencontre la quasi-disparition des colloques de philosophie de la nature⁵. En fait, cet effondrement ne date pas d'aujourd'hui : « Si l'on s'en tient à la conception qui semble prévaloir aujourd'hui, la philosophie de la nature a pratiquement cessé d'exister – dit Norbert A. Luyten voici une soixantaine d'années. On est assez généralement d'avis que la science de la nature s'est très avantageusement substituée à la philosophie de la nature. L'étude de la nature est laissée à la seule science, tandis que le rôle de la philosophie se réduit à être une théorie de la science »⁶. Et l'auteur illustre son propos en observant que le XI^e Congrès international de philosophie où il intervient, en 1953, le programme ne laisse aucune place à la philosophie de la nature, mais bien à la philosophie *des sciences* de la nature, alors que le congrès précédent, daté de 1948, avait réservé une section à cette même cosmologie philosophique⁷. Enfin, l'affaiblissement institutionnel s'accompagne d'un appauvrissement éditorial, non pas absolu, mais relatif : livres et articles continuent à paraître en philosophie de la nature *ut sic*⁸ ; mais cette littérature

⁵ Quelques exceptions : Emmanuel Brochier, à qui l'on doit une thèse de philosophie remarquée sur la cosmologie d'Aristote (*Thomas d'Aquin physicien. Étude du Commentaire thomasiens sur la Physique et de ses sources rushdiennes et albertiniennes*, décembre 2010, Sorbonne, à paraître), organise chaque année une journée d'étude consacrée à la philosophie de la nature, dans le cadre la SIPR (Société Internationale de Philosophie Réaliste) ; Miguel Espinoza, Maître de Conférences à Strasbourg (cf. plus bas), anime aussi un *Cercle de philosophie de la nature* (« Circulo di filosofia della natura ») qui réunit une centaine d'enseignants chercheurs du monde entier, possède une revue électronique, *Scripta Philosophiae Naturalis* (cf. le site consulté le 1^{er} juin 2015 : <http://scriptaphilosophiaenaturalis.wordpress.com/>), et a organisé le premier symposium à l'EHESS les 4 et 5 mars 2010.

⁶ N.A. LUYTEN, *Caractère philosophique de la psychologie*, dans *Actes du X^e Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 20-26 août 1953, vol. VII. *Psychologie philosophique*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company - E. Nauwelaerts, Louvain, 1953, 7-11. L'on rencontre le même diagnostic à la même époque chez Maurice Merleau-Ponty : « L'abandon où est tombée la philosophie de la nature enveloppe une certaine conception de l'esprit, de l'histoire et de l'homme. En revenant à la philosophie de la nature, on ne se détourne qu'en apparence de ces problèmes prépondérants, on cherche à en préparer une solution qui ne soit pas immatérialiste » (*Résumés de cours 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, 91).

⁷ Cf. *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 11-18 août 1948, Library of the Xth International Congress of Philosophy, vol. 1, fasc. II, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1949, 801-875.

⁸ À côté des traductions récentes d'ouvrages classiques – par exemple : G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. II. Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris 2004 ; P. FEYERABEND, *Einführung in die Naturphilosophie* ?, Braunschweig 1974 : *Philosophie de la nature*, trad. M. P. et A. Lochman, Seuil, Paris 2014. Rappelons que cette œuvre inachevée s'arrête aux présocratiques –, des éditions d'inédits – par

paraît indigente comparativement aux ouvrages ou aux manuels d'épistémologie ou d'histoire de la philosophie des sciences et, bien entendu, la bibliographie étrangère, par exemple, anglophone⁹ ou, moins connue, italophone¹⁰, en cosmologie philosophique.

Pourtant, cette centration privilégiée (mais, répétons-le, non exclusive) sur l'approche scientifique n'appauvrit-elle pas notre compréhension de la nature et ne mérite-t-elle pas de tomber sous le coup de la critique aristotéli-

exemple : Ch. DE KONINCK, *Le cosmos*, 1936, dans *Œuvres de Charles De Koninck*. Tome 1. *Philosophie de la nature et des sciences*, Y. LAROCHELLE éd., Presses de l'Université Laval, Laval, vol. 1, 2009 ; M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, D. Ségлар éd., Seuil, Paris 1995 –, des essais historiques, parcourant toute l'histoire de la philosophie de la nature – par exemple : F. FARAGO, *La nature*, Armand Colin, Paris 2000 ; L. BOI (éd.), *Science et philosophie de la nature. Un nouveau dialogue*, Peter Lang, Bern et al. 2000 ; B. SAINT-SERNIN, *Les philosophies de la nature*, dans D. ANDLER - A. FAGOT-LARGEAULT - B. SAINT-SERNIN, *Philosophie des sciences*, Folio, Paris 2002, t. 1, 32-128 ; M. BLAY, *Dieu, la nature et l'homme. L'originalité de l'Occident*, Armand Colin, Paris 2013 – ou des monographies sur des auteurs se centrant sur un auteur – par exemple : L.J. ELDERS (éd.), *La philosophie de la nature de saint Thomas, Actes du symposium sur la pensée de Saint Thomas tenu à Rolduc, les 7 et 8 novembre 1981*, LEV, Città del Vaticano 1982 ; ID., *La philosophie de la nature de saint Thomas d'Aquin. Philosophie générale de la nature, cosmologie, Philosophie du vivant, Anthropologie philosophique*, Téqui, Paris 1994 ; A. LACROIX, *Hegel. La philosophie de la nature*, PUF, Paris 1997 ; P. KERSZBERG, *Kant et la nature. La nature à l'épreuve de la critique*, Les Belles Lettres, Paris 1999 –, les ouvrages frontières – par exemple : Cl. TIERCELIN, *Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Ithaque, Paris 2011 –, des écrits épistémologiques sur le statut de la philosophie de cette discipline – par exemple, J. LADRIÈRE, *Une philosophie de la nature aujourd'hui*, P. COLIN (éd.), *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Beauchesne, Paris 1992, 63-93 – B. SAINT-SERNIN, *Y a-t-il place, aujourd'hui, pour une philosophie de la nature ?*, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vrin, Paris 1999 ; ID., *Légitimité et existence de la philosophie de la nature*, dans *Philosophie de la nature. Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 2004, 331-342 –, ou trouve quelques articles – par exemple : É. WEIL, « De la nature », *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*, Beauchesne, Paris 1982, 343-364 – ou livres stimulants en ce domaine – par exemple, le collectif publié par M. BASTIT, *Études de cosmologie philosophique*, L'Harmattan, Paris 2013 ; B. D'ESPAGNAT, *Traité de physique et de philosophie*, Fayard, Paris 2002 ; M. ESFELD, *Physique et métaphysique. Une introduction à la philosophie de la nature*, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne 2011 ; M. ESPINOZA, *La philosophie de la nature*, Ellipse, Paris 2000.

⁹ Cf., par exemple, M. ESFELD, *Physique et métaphysique*, 141-158. Cf. aussi un certain nombre d'articles dans S. LE BIHAN - G. BACCIAGALUPPI - A. BARBEROUSSE (éds.), *Précis de philosophie de la physique*, Vuibert, Paris 2013.

¹⁰ En sus de leur production propre (souvent dans la ligne de la philosophie thomassienne), les italiens traduisent nombre d'ouvrages : M. ARTIGAS - J.J. SANGUINETTI, *Filosofia de la naturaleza*, Universidad de Navarra, Pamplona 1989² : *Filosofia della natura*, trad., Le Monnier, Firenze 1989 ; E. AGAZZI, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995 ; G. BASTI, *Filosofia della natura e della scienza. I fondamenti*, Lateran University Press, Roma 2002 ; L. CONGIUNTI, *Lineamenti di filosofia della natura*, Urbaniana University Press, Roma 2010 ; R. COGGI, *La filosofia della natura. Ciò che la scienza non dice*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1996 ; P. HAFFNER, *Mystery of Creation*, Lémonister, Gracewing 1995 ; *Il mistero della creazione*, LEV, Città del Vaticano 1999 ; E. LÓPEZ-DÓRIGA, *L'universo di Newton e di Einstein. Introduzione alla filosofia della natura*, Paoline, Milano 1991 ; B. MONDIN, *Epistemologia e cosmologia. 2. Manuale di filosofia sistematica*, Studio Domenicano, Bologna 1997 ; R. PASCUAL, *Filosofia della natura. Note per le lezioni*, Ateneo Pontificio Regina Apostoloum, Roma 2004 ; J.J. SANGUINETTI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 1986 ; F. SELVAGGI, *Cosmologia*, Gregoriana, Roma 1962 (en latin) ; *Filosofia del mondo. Cosmologia filosofica*, Gregoriana, Roma 1985 ; B. VAN HAGENS, *Filosofia della natura*, Urbaniana University Press, Roma 1983.

cienne qui, voici vingt-quatre siècles, notait déjà avec finesse le risque d'univocisation des perspectives¹¹, ce que l'on pourrait appeler la « blessure par monisme méthodologique »¹² ?

Surtout, de l'autre côté, les discours sur la nature demeurent multiples : scientifique, philosophique, écologique¹³, poétique¹⁴ ou, plus généralement esthétique (pour autant que le terme de « discours » soit adéquat¹⁵)¹⁶, mythologique et métaphorique¹⁷, psychologique (et psychanalytique)¹⁸, théo-

¹¹ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, alpha, 3. Cité plus bas.

¹² Cf. P. IDE, *Connaître ses blessures*, L'Emmanuel, Paris 2013, rééd. avec préface, 172-175.

¹³ Pour une première approche, très documentée, cf. GÉRALD HESS, *Éthiques de la nature. Éthique et philosophie morale*, PUF, Paris 2013. Pour un premier accès aux textes d'origine anglo-saxonne, cf. H.-S. AFEISSA (ed.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Vrin, Paris 2007.

¹⁴ Une illustration exemplaire est offerte par Paul Claudel. Les notations sur la nature sont omniprésentes et réparties dans toute son œuvre. Elles se concentrent toutefois avec un rare bonheur dans l'*Art poétique* (1907), où il propose une théorie de la « co-naissance » qui est autant anthropologique que cosmologique (*Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*, dans *Œuvres poétiques*, J. PETIT [éd.], Gallimard, Paris 1967, 149-220), quelques poèmes en prose de *Connaissance de l'Est* (1900, publié dans *Œuvres poétiques*, 22-120) et deux brefs essais de *Figures et Paraboles : La légende de Prâkriti* (1932) et *Ossements* (1936) (P. CLAUDEL, *Œuvres en prose*, J. PETIT - Ch. GALPÉRINE [éd.], Gallimard, Paris 1965, respectivement 944-968, et 969-981). Cf. F.J.J. BUYTENDIJK - H. ANDRÉ, *La valeur biologique de l'Art poétique de Claudel, Vues sur la psychologie animale. Cahier de philosophie de la nature*, n° 4, Vrin, Paris 1930, 127-136 ; Cl.-P. PÉREZ, *Le visible et l'invisible. Pour une archéologie de la poésie claudélienne*, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, Les Belles Lettres, 1998 ; *Claudel rue Buffon. Sur une 'biologie claudélienne'*, dans *Alliage*, 37-38 (1998). Texte disponible en ligne (consulté le 1^{er} juin 2015) : <http://www.tribunes.com/tribune/alliage/37-38/perez.htm> repris dans J.-M. LÉVY-LEBLOND (éd.), *L'écrit de la science*, Euroscientia Conférences, Nice, 12-14 mars 1998, 233-244.

¹⁵ De ce point de vue, nous adhérons aux considérations très fines de Jacques Maritain qui fait de la poésie (entendue au sens générique, inspiré des grecs, d'art, mais art au service de « la fin au-delà de la fin » qu'est la beauté) un savoir, mais un savoir non-discursif, non-conceptuel, qui pâtit le monde et le soi (cf. *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, DDB, Paris 1966, chap. 3-5 ; cf. P. IDE, *La triple apparition de la beauté*, Ad Solem, Paris 2015).

¹⁶ Cf., par exemple, dans la lignée de René Thom, J. PETITOT, *Morphologie et esthétique. La forme et le sens chez Gœthe, Lessing, Lévi-Strauss, Kant, Valéry, Husserl, Eco, Proust, Stendhal*, Mame, Paris 2004.

¹⁷ Nous précisons plus bas. Enregistrons ici l'heureux diagnostic de l'historien des sciences Jean-François Stoffel : il est « courant de rendre la science responsable du 'désenchantement du monde' en disant que les nouvelles théories ne permettent plus ces lectures métaphoriques qui, précédemment, avaient un sens ». Le constat dicte le remède : « Au lieu de proclamer la non-réceptivité des théories modernes à l'égard des lectures métaphoriques et analogiques, ne serait-il pas plus juste de dire que, au contraire, notre façon moderne de les interpréter, c'est précisément de refuser de telles interprétations ? Pour le dire autrement, si notre nouveau cosmos est à nos yeux froid, sans gloire et sans romantisme, n'est-ce pas imputable davantage à l'absence de nouveaux Dante et Milton qu'à l'émergence d'une nouvelle cosmologie (G. Holton) ? » (Compte rendu de l'ouvrage de R. BRAGUE, *La sagesse du monde*, in *Revue philosophique de Louvain* 98 [2000] 603-610, ici 609).

¹⁸ Je songe ici principalement à l'approche inédite et féconde de Gaston Bachelard qui classe son étude en fonction I. des quatre éléments – dans l'ordre chronologique : le feu (*La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris 1949), l'eau (*L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, Paris 1941), l'air (*L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, José Corti, Paris 1948) et enfin la terre (*La Terre et les rêveries du repos*, José Corti, Paris 1946 ; *La terre et les rêveries de la volonté*, José Corti, Paris 1948), de nouveau le feu (dans son autobiographie *La flamme d'une chandelle*, PUF, Paris 1996 ; à quoi il

logique¹⁹, voire mystique²⁰. Selon une répartition qui ne se superpose pas avec la précédente, on pourrait aussi distinguer et opposer des approches atomistique et holistique, mécaniste et finaliste, etc., de la nature. Certes, cette multiplicité d'approches est parfois pratiquée par une même personne ou un même ouvrage²¹, mais elle n'est pas théorisée. Plus encore, elle est au minimum juxtaposée et au maximum opposée. Enfin, elle est explicitement dévaluée en faveur du discours paradigmatique qui est le seul à détenir le privilège de la rigueur, voire de l'accès au vrai : la science formalisée. Bien entendu, nul n'ignore l'existence d'une diversité de paroles sur la nature. Même un prix Nobel de physique s'extasie devant un coucher de soleil sans chercher à faire la théorie optique de la polychromie du paysage... Mais, pour en demeurer au seul registre esthétique, est-il si *accidental* (au sens où Aristote disait que c'est *par accident* que le maçon – dont le propre est de construire une maison – est blanc) qu'un scientifique soit aussi artiste²² ?

faut ajouter l'œuvre posthume éditée par sa fille Suzanne Bachelard : *Fragments d'une poétique du feu*, PUF, Paris 1988 –, mais aussi 2. de *l'espace* (*La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1981¹⁰ ; *Paysages. Étude pour quinze burins d'Albert Flocon*, PUF, Paris 1950) et 3. du *temps* (*L'intuition de l'instant. Étude sur la Siloë de Gaston Roupnel*, Stock, Paris 1932 ; *La Dialectique de la durée*, Boivin, Paris 1936) qui sont structurants de notre compréhension de la nature. En fait, malgré l'intention énoncée – « Nous emprunterons alors la plupart de nos arguments à la Psychologie des profondeurs » (*La poétique de la rêverie*, PUF, Paris 1971, 17) –, le propos de Bachelard dépasse de beaucoup la psychanalyse freudienne et même la psychanalyse jungienne – « nous allons réunir et compléter les observations de C. G. Jung en attirant l'attention sur la faiblesse des explications rationnelles » (*La Psychanalyse du feu*, 47), et propose des jalons essentiels pour une approche *littéraire* de la nature.

¹⁹ Ce discours sera illustré dans les première et troisième parties de l'article.

²⁰ J'illustrerai les autres discours plus loin. Limitons-nous pour lors au dernier. La théologie mystique de saint Jean de la Croix est saturée de références aux quatre éléments, au point qu'on a pu en proposer une étude systématique (cf. P. GOURAUD, *La gloire et la glorification de l'univers chez saint Jean de la Croix*, Beauchesne, Paris 1998, surtout 178-246). De même, si la référence à la cosmologie antio-médiévale, notamment des éléments, est patente dans le *Cantique des créatures* de saint François d'Assise, elle est là encore, loin d'être accidentelle et juxtaposée (cf. É. LECLERC, *Le Cantique des créatures. Une lecture de saint François d'Assise*, DDB, Paris 1988). Dans ces deux cas, l'appel au chant des créatures (cf. l'ouvrage éponyme de H.-J. BASTAIRE, *Le chant des créatures*, Le Cerf, Paris 1996) déborde largement la simple pédagogie par *métaphore* au sens nominal (aristotélécien) – qui impose un sens extrinsèque au cosmos –, comme celle déployée avec créativité par un saint François de Sales, pour relever de l'*analogie* – plus précisément, ce que la troisième partie appellera l'*induction analogique* – qui s'élève du sens propre à la nature vers l'homme et, selon une *major dissimilitudo*, Dieu – ou de la métaphore vive qui, pour Paul RICEUR, est le lieu de l'innovation sémantique (*La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975).

²¹ Un bel exemple de cette polyphonie est l'ouvrage d'un professeur de philosophie à l'Université de Fribourg, François-Xavier PUTTALAZ, et d'un guide de montagne, François PERRAUDIN : *Montagne et philosophie. Une initiation aux grands philosophes*, Slatkine, Genève 2012. Cette rencontre improbable étonnera moins si l'on sait que François-Xavier Puttalaz est suisse, amateur de courses en montagne et spécialiste de la pensée franciscaine.

²² Victor HUGO s'est interrogé sur ce fait dans son *William Shakespeare*, Librairie internationale, Lacroix, Verboeckhoven, Paris 1864, chap. 3 : « L'art et la science », rééd. séparément avec ce titre, Actes Sud, Paris 1985.

Longue est la liste des poètes qui célèbrent l'univers en prenant en compte les données scientifiques et celle des scientifiques qui poétisent²³. Pour qu'ancienne soit la tradition de la poésie scientifique²⁴, cette veine est loin d'être tarie²⁵ : que l'on songe, entre beaucoup, à l'œuvre du poète écossais contemporain Kenneth White, qui chante l'océan, les vents, les roches et les oiseaux, tout en se voulant théoricien de la « géopoétique »²⁶. Or, répétons-le, cette diversité de discours cosmologiques n'est ni honorée ni pensée comme telle dans les institutions, les colloques ou les publications²⁷.

En défendant résolument une approche polysémique du cosmos, le risque est grand de passer du Charybde de l'univocisme du discours scientifique au Scylla de l'équivocité d'une pluralité éclatée des paroles sur la nature. L'intention de cet article est donc de proposer un principe d'organisation de ces lectures. Après un bref panorama historique de l'état de la question (première partie), une triple démarche, progressivement élargissante, cherchera à intégrer les différentes approches de la nature (deuxième à quatrième parties).

I. Parcours historique

Considérons le déploiement historique de la diversité des discours sur la

²³ Cf. les différents auteurs dont l'astrophysicien français J.-P. LUMINET – qui est aussi un poète : cf. *Elle, suivi de Rythmes*, Guy Chambelland, Paris 1980 ; *Griphes, suivi de Topiques*, Manoir de Pron, Gérard Oberlé, 1989 ; *Noir Soleil*, Le cherche midi éditeur, Paris 1993 ; *Itinéraire céleste*, Le cherche midi éditeur, Paris 2004 ; *La Nature des choses*, Le cherche midi éditeur, Paris 2012 ; *Un trou énorme dans le ciel*, Éd. Bruno Doucey, Paris 2014 – nous offre une anthologie profuse – *Les poètes et l'univers. Anthologie*, Le cherche midi éditeur, Paris 1996 : tout le texte, et donc toutes les poésies, sont accessibles sur le site consulté le 1^{er} juin 2015 : <http://www.luth.obspm.fr/~luminet/Books/intro.html>. Cette liste doit être enrichie des auteurs cités 14, note 11.

²⁴ Pour une première approche en français, cf., par ordre chronologique : R. GHIL, *De la poésie scientifique*, Gastein-Serge, Paris 1909 ; *La tradition de poésie scientifique*, Société littéraire de France, Paris 1920 ; *Les Dates et les Œuvres. Symbolisme et poésie scientifique*, G. Crès, Paris 1922 ; C.A. FUSIL, *La poésie scientifique de 1750 à nos jours. Son élaboration, sa constitution*, Éd. Scientifica, Paris 1928 ; A.M. SCHMIDT, *La poésie scientifique en France au XVI^e siècle. Peletier, Ronsard, Scève, Baïf, Belleau, Du Bartas, les Cosmologues, les Hermétistes*, Rencontre, Lausanne 1970 ; J.-M. LÉVY-LEBLOND, *De la science à la littérature et retour. Le miroir, la cornue et la pierre de touche, ou : que peut la littérature pour la science ?*, *La pierre de touche. La science à l'épreuve...*, Gallimard, Paris 1996, 183-218.

²⁵ Cf., par exemple, J. UPDIKE, *Facing Nature*, John Knopf, New York 1985 : *La condition naturelle*, trad. A. Suied, Gallimard, Paris 1988, par exemple « Sept odes à des processus naturels ».

²⁶ Pour une introduction autobiographique à son œuvre foisonnante, cf. K. WHITE, *Le poète cosmographe. Vers un nouvel espace culturel. Entretien, 1976-1986*, trad. M.-Cl. White, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1987. Pour une introduction plus distanciée, cf., par exemple, L. MARGANTIN (éd.), *Kenneth White et la géopoétique*, L'Harmattan, Paris 2006.

²⁷ Une exception doit être faite à l'égard des expositions qui, souvent, conjuguent des approches scientifiques (grand public), écologiques, esthétiques, voire mythologiques. Un exemple entre mille : *La Beauté animale*, Grand Palais, Paris, Exposition du 14 mars 2012 au 16 juillet 2012.

nature. Ce panorama, nécessairement très elliptique, simplificateur et incomplet, concerne le seul Occident (et le Proche Orient ancien).

L'histoire commence à Sumer. La cosmologie aussi. L'Égypte ne possède pas de cosmogénèse unifiée²⁸, mais la Mésopotamie en a élaboré une, à l'occasion des généalogies des dieux²⁹. Si l'on ne saurait contester le caractère rigoureux des observations faites par les astronomes sumériens, et bientôt babyloniens, en revanche, leur discours mêle les données factuelles et les interprétations mythiques³⁰. Ce sera l'œuvre des philosophes grecs de patiemment découdre le tissu trop serré du *logos* et du *muthos* – pour garder une place aux deux chez Platon, et écarter le second chez Aristote. Certes, la perspective hellène ne se cantonne pas à une visée strictement cosmologique (les visées religieuse et anthropologique y trouvent leur place, diversement, ainsi qu'on le redira), elle demeure néanmoins *cosmocentrée*, au sens où « une communion perpétuelle existe entre l'homme et la nature »³¹: celle-ci constitue, selon les *Anciens*, la notion englobante à partir de laquelle les réalités humaines et religieuses sont mesurées. Toutefois, si les présocratiques sont presque tous l'auteur d'un *Péri Phuséos*³², leurs cosmologies sont non seulement disparates, mais aussi opposées, ainsi que le détaillera la deuxième partie de l'article. Enfin, l'on doit, aux Grecs comme aux Latins, une approche poétique de la nature – par exemple, idéalisée chez un Virgile – qui ne fait pas nombre avec le discours philosophique.

À l'époque patristique puis *médiévale*, ces propos philosophiques et poétiques vont s'enrichir³³ d'un discours théologique, précisément d'une théologie non pas de la nature, mais de la *création*³⁴. En effet, le cosmos n'est plus

²⁸ Cf. J. WILSON, *Egypt*, 53 et 59. Cf. J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten ägypten*, Beck, München 1990, 166 ; E. HORNUNG, *Geist der Pharaonenzeit*, Deutscher Taschenbuch, München 1992, 33.

²⁹ Cf. J.B. PRITCHARD (éd.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1950. Cf. J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Gallimard, Paris 1989, 604-653.

³⁰ Cf. P. MARTIN DE VIVIÈS, *Apocalypses et cosmologie du salut*, Le Cerf, Paris 2002. Bien qu'ancien et vulgarisateur, l'ouvrage de l'assyriologue américain S.N. KRAMER, *L'histoire commence à Sumer* (1956 : trad. J. Hesse et al., Arthaud, Paris 1975, Flammarion, Paris 1998), demeure toujours valable.

³¹ L. MÉNARD, *De la morale avant les philosophes*, Didot, Paris 1860, 22.

³² « Les Anciens ont tous intitulé leurs œuvres *De la nature* » (GALIEN, *Les éléments selon Hippocrate*, I, 9, cité par J.-P. DUMONT [éd.], *Les présocratiques*, Gallimard, Paris 1988, 217).

³³ Cette interprétation continuiste demande à être nuancée : les premiers Pères ont résisté à la théologie cosmique païenne et on retrouve encore cette défiance, par exemple au début de l'*Hexaméron* de saint Ambroise, ainsi que Jean PÉPIN l'a montré avec minutie dans *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, PUF, Paris 1964.

³⁴ Il faudrait faire mention des commentaires des deux premiers chapitres de la Genèse (depuis le *De Genesi ad litteram* de saint Augustin jusqu'à l'*Hexaméron* de saint Bonaventure), les commentaires philosophiques du *Timée* de Platon, des *Quæstiones naturales* de Sénèque et de l'*Histoire naturelle* de Pline, les commentaires théologiques du *Super sentitiis* de Pierre Lombard, sans oublier les exposés *ex officio* sur

le concept enveloppant : il est lui-même devenu l'œuvre d'un Dieu qui s'en distingue et toutefois lui est présent, comme le Donateur *dans* le libre don qu'il fait aux êtres. Donc, loin d'adhérer à la posture du philosophe chrétien Nicolas Malebranche, pour qui la nature est une idée antichrétienne, impossible à acclimater³⁵, les Pères puis les Docteurs médiévaux proposent une réflexion inédite sur le cosmos³⁶.

La *nature* ou l'*univers* des Anciens qui s'est mué en *création* dans la perspective chrétienne (et plus généralement monothéiste, biblique et musulmane), devient *monde* à l'époque *moderne*³⁷. Certes, Isaac Newton intitule son grand traité de mécanique *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1687) et les philosophes de l'âge classique écrivent encore des traités de philosophie de la nature. Toutefois, le discours sur celle-ci devient de plus en plus l'apanage des seuls savants qui, bientôt, s'appelleront chercheurs³⁸. Mais un phénomène se fait jour : à côté de la science officielle que l'on peut caractériser d'un mot trop rapide par son mécanisme³⁹, se lèvent *par réaction* d'autres types d'approche de la nature, d'ordre poétique, apologétique, symbolique, philosophique. Notamment, à l'époque romantique et dans cette ambiance, il naît une vaste réflexion philosophique au nom révélateur : la *Naturphilosophie*. Si le romantisme, en Europe occidentale, constitue un courant littéraire et artistique, il prend, en Allemagne, une figure inédite, d'ordre philosophique, voire scientifique (par exemple chez un Goethe et un Schelling)⁴⁰.

la doctrine de la création dont l'exemple le plus illustre réside dans les pages, nombreuses et substantielles, que saint THOMAS D'AQUIN lui consacre dans ses deux *Sommes* : *Summa contra gentiles*, L. II en entier ; *Summa theologiae*, Ia, q. 44-119.

³⁵ Cf. H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris 1926, « La nature chrétienne », 393-397.

³⁶ Cf., par exemple, Ét. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*. Gifford Lectures (Université d'Abderdeen), Vrin, Paris 1944², chap. XVIII : « Le Moyen-Âge et la nature », 345-364.

³⁷ Sur la distinction fameuse entre l'univers antico-médiéval et le monde moderne, les étapes de ce passage décisif, cf. A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. R. Tarr, PUF, Paris 1962, et Gallimard, Paris 1973.

³⁸ Rappelons que l'on doit à un philosophe, qui est aussi mathématicien, physicien, apologiste, le premier traité de science digne de ce nom : sur la preuve de l'existence du vide : Blaise PASCAL, *Expériences nouvelles touchant le vide*, in Id., *Œuvres complètes*, Éd. J. CHEVALIER, Gallimard, Paris 1954, 360-370. Sur cet article scientifique avant la lettre, cf. C. CHEVALLEY, *Nature et loi dans la philosophie moderne*, dans D. KAMBOUCHNER (éd.), *Notions de philosophie*, Gallimard, Paris tome 1, 1995, 127-230 ; cf. aussi Id., *Pascal. Contingences et probabilités*, PUF, Paris 1995.

³⁹ Cf. J. LADRIÈRE, *La perspective mécaniciste*, dans *Revue Philosophique de Louvain*, 86 (1988), numéro consacré au tricentenaire de la publication des *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* d'Isaac Newton, 538-562. Le philosophe de Louvain énonce quatre caractéristiques actuelles du mécanicisme du point de vue épistémologique.

⁴⁰ Cf. la présentation très pédagogique d'A. FAIVRE, *La philosophie de la nature dans le romantisme allemand*, dans Y. BELAVAL (éd.), *Histoire de la philosophie*. III. *Du XIX^e siècle à nos jours*, Gallimard, Paris 1974, 14-45. Bibliographie *in situ*. Pour un exposé plus détaillé, cf. G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. XII. *Le savoir romantique de la nature*, Payot, Paris 1985. L'ouvrage par ailleurs

Cette situation d'éclatement se poursuit à l'époque *contemporaine*. Assurément, l'approche des sciences de la nature – amplifiée par une réussite technique de plus en plus spectaculaire – domine largement, ainsi que l'introduction l'accréditait. Néanmoins, les autres visées – même la *Naturphilosophie*⁴¹ – ne disparaissent pas pour autant. Surtout, il se produit deux grandes nouveautés : le développement massif du discours écologique ; l'introduction tout aussi imposante de schèmes d'origine orientaliste, croisant un fond occidental gnostique qui a ressurgi à la Renaissance. Ces deux approches cosmologiques se nourrissent toujours de la réaction très précoce vis-à-vis de la réduction de la matière à la quantité et à la passivité, d'où découle la domination de l'esprit de plus en plus identifié à sa spontanéité – sous l'égide de la parole fameuse de Descartes : « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »⁴².

Parallèlement à ce déclin de la philosophie de la nature, nous observons aussi un progressif désintérêt de la *théologie*, tant catholique⁴³ que protestante⁴⁴ à l'égard de la nature et même de la création – au point que l'on a pu parler d'une

intéressant d'A. STANGUENEC (*La philosophie romantique allemande. Un philosophe infini*, Vrin, Paris 2011, 70-82. Bibliographie française actualisée) consacre à peine treize pages à ce sujet. Pour un accès à quelques textes fondamentaux en français, cf. Ch. LE BLANC - L. MARGANTIN - O. SCHEFER (trad. et éd.), *La forme poétique du monde. Anthologie de textes du romantisme allemand*, José Corti, Paris 2003.

⁴¹ Cf., plus bas, ce qui sera dit de Hans André.

⁴² R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 6^e partie, in Id., *Œuvres et Lettres*, ANDRÉ BRIDOUX éd., Gallimard, Paris 1953, 168. On objectera que le philosophe français fait précéder l'expression « maîtres et possesseurs de la nature » d'un « comme » de modestie qui l'atténue. D'abord, le contexte montre que Descartes en appelle à une véritable subversion de l'articulation théorie-pratique : la hiérarchie contemplation-action s'inverse et donc se renverse. Au-delà de cette première différence, c'est la distinction entre nature (ici la science physique) et art (ici la mécanique), là encore structurante dans la perspective antique et médiévale, qui s'étend : « Toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles » (*Les principes de la philosophie*, 4^{ème} partie, § 203, 666). Ensuite, la modestie de la formule cartésienne concerne la réalisation, non le projet. De fait, les siècles qui suivront appliqueront amplement cette parole et en révéleront ainsi rétrospectivement le caractère programmatique. Cf. P. IDE, *L'homme vulnérable et capable. Une alternative au dilemme puissance-fragilité, Sens ou Non-sens de la Fragilité Humaine dans la Société Européenne Contemporaine*, Colloque, Parlement Européen, Bruxelles, vendredi 21 octobre 2011, *Fragilité, où est ta victoire ? Étude plurifocale. Un maillon clé au sein d'une anthropologie postmoderne*, B. Ars (éd.), Le Cerf, Paris 2013, 31-88, 1^{re} partie : « Le modèle de la maîtrise ».

⁴³ Cf., pour un premier état de la question, cf. O. LANDRON, *La théologie de la nature en France au xx^e siècle*, dans *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LIII (2008) 2, 111-120. Pour un approfondissement, on peut consulter les bulletins suivants : C. THEOBALD, *La théologie de la création en question*, dans *Recherches de Science Religieuse* 81 (1993) 613-641 ; A. GANOCZY, *Quelques contributions récentes au dialogue entre sciences de la nature et théologie*, dans *Recherches de Science Religieuse* 94 (2006) 193-214 ; F. EUVÉ, *La théologie et les sciences de la nature dans le monde anglophone*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 96 (2008) 459-478 ; Id., *Théologie de la nature*, dans *Recherches de science religieuse*. Dossier : *La théologie de la nature en débat*, 98 (2010) 267-290. Par ailleurs, trois revues spécialisées traitent des relations sciences et foi, donc aussi de la vision chrétienne de la nature : *Zygon* (1966 s), *Science and Christian Belief* (1989 s), *Theology and Science* (2003 s)

⁴⁴ Cf. G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*. III. *L'affirmation de la foi*. 1. *Cosmologie théologique. Sciences et philosophie de la nature*, Le Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève 1996, 54-57 et 152-159.

« cécité à la nature de la part de la théologie moderne »⁴⁵. Il faut mettre à part l'orthodoxie dont l'intérêt pour le cosmos ne s'est jamais démenti, y compris en France⁴⁶. Côté catholique, Karl Rahner parle (et sa parole est performative et pas seulement informative !) explicitement d'un « tournant anthropologique » de la théologie⁴⁷ et l'un de ses disciples, Jean-Baptiste Metz, a écrit un ouvrage dont on ne doit pas sous-estimer l'influence : *L'anthropocentrique chrétienne*⁴⁸. Côté protestant, on ne saurait non plus minimiser l'impact de Karl Barth qui a tout recentré sur le Christ et la Parole, disqualifiant la théologie de la création au profit d'une théologie du salut. Pour ne citer que deux autres auteurs parmi les plus importants : « C'est seulement par l'incarnation du Christ que nous avons le droit d'appeler à la vie naturelle et de vivre la vie naturelle elle-même »⁴⁹; « On ne peut pas s'éclairer à la lumière électrique et utiliser un poste de radio, recourir en cas de maladie à des traitements médicamenteux et cliniques modernes et, en même temps, croire au monde des esprits et aux miracles du Nouveau Testament »⁵⁰. De manière corrélative, toutes les questions posées par la théologie qui touchent de loin ou de près la matière se trouvent fragilisées ou mises de côté. Un exemple parmi beaucoup d'autres⁵¹ est la tendance actuelle à « réinterpréter le dogme de la virginité perpétuelle de Marie pour en faire une virginité 'spirituelle', c'est-à-dire l'absence de tout péché »⁵², et à refuser de considérer la virginité matérielle⁵³. Il faudrait aussi ajouter la présence, voire la croissance,

⁴⁵ H.-G. FRITSCHÉ, *Lehrbuch der Dogmatik. II. Lehre von Gott und der Schöpfung*, tome 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 309.

⁴⁶ Cf., notamment, O. CLÉMENT, *Le sens de la terre (Notes de cosmologie orthodoxe)*, dans *Contacts* 59-60 (1967) 252-323. Repris presque intégralement dans la deuxième partie de l'ouvrage *Le Christ terre des vivants. Le « Corps » spirituel. Le sens de la terre. Essais théologiques*, Abbaye de Bellefontaine, Bellefontaine 1976.

⁴⁷ Cf., plus généralement, le diagnostic d'Adolphe GESCHÉ (*Le cosmos*, Le Cerf, Paris 1994, 23-24).

⁴⁸ Cf. J.-B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Kösel, München 1962 : *L'anthropocentrique chrétienne. Pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*, trad. M. Louis, Mame, Tours-Paris 1968.

⁴⁹ D. BONHOEFFER, *Éthique*, trad. L. Jeanneret, Labor et Fides, Genève 1997, 115.

⁵⁰ R. BULTMANN, *Nouveau Testament et mythologie*, 1942, *L'interprétation du Nouveau Testament*, trad. O. Laffoucrière, Aubier, Paris 1955, 139-183, ici 143.

⁵¹ En voici une liste non limitative : l'incarnation en sa dimension corporelle, le péché originel en son historicité, les fins dernières (la résurrection des corps), la théologie du cosmos, un autre dogme marial, l'Assomption, la prise en compte du corps dans la sacramentaire, la « théologie du corps » et de la sexualité élaborée par Jean Paul II, sans parler des nombreuses questions de théologie morale spéciale, notamment en bioéthique, autour du début et de la fin de vie, mais aussi autour de la contraception.

⁵² F. REFOULÉ, *Les frères et sœurs de Jésus*, DDB, Paris 1995, 114.

⁵³ Cf., le premier travail en ce sens : A. MITTERER, *Dogma und Biologie der heiligen Familie. Nach dem Weltbild des Hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, Herder, Wien 1952, 122-129 (critiques de R. LAURENTIN, *Le mystère de la naissance virginale*, tirage privé, 1955 ; Jean-Hervé NICOLAS, *La virginité de Marie*, Éd. Universitaires, Fribourg 1962). Entre autres, aujourd'hui : J. GALOT, *La virginité de Marie et la naissance de Jésus*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 449-469 ; D. CERBELEAUD, *Marie. Un*

des approches religieuses fondamentalistes de la nature – notamment musulmanes, concordiste⁵⁴ ou discordiste⁵⁵, ou New age, de type concordiste⁵⁶ – qui non seulement se proposent comme vision alternative, mais se posent aussi par-

parcours dogmatique, Le Cerf, Paris 2003, 67, n. 2 : il cite, allant dans le même sens que lui, notamment Karl Rahner et Leo Scheffczyk ; J.-P. TORREL, *La Vierge Marie dans la foi catholique*, Le Cerf, Paris 2010, 102-103. Sur un état de la question très érudit (plus de 300 exemples) des opinions théologiques actuelles sur la virginité de Marie, cf. J. ROTEN, *État actuel de la question sur la virginité de Marie*, dans J. LONGÈRE (éd.), *La virginité de Marie. Communications présentées à la 53^e session de la Société française d'études mariales*, Issoudun, septembre 1997, Médiaspaul, Paris 1998, 221-265.

⁵⁴ La tendance *concordiste* prétend que tout ce que la science a laborieusement démontré, était déjà écrit dans le Coran. Par exemple, un médecin français, converti à l'Islam, a rédigé un ouvrage pour montrer que les paroles du Coran sur la cosmogénèse, mais aussi sur la botanique, la zoologie, la biologie humaine, ne contiennent « aucune affirmation qui pût être critiquable du point de vue scientifique à l'époque moderne ». Trois exemples. Une Sourate affirme : « Votre Seigneur est Dieu qui créa les cieux et la terre en six jours » (Sourate 7, verset 54) ; or, « jour » peut se traduire aussi par 1 000 ans, voire 50 000 ans. Au commencement, il y a la « fumée » (Sourate 41, verset 11) ; or, ce mot peut s'appliquer à la matière primordiale. On peut aussi lire qu'au début se produisit une « extension du Ciel » (Sourate 41, verset 11) ; or, la théorie du Big Bang parle d'une expansion de l'Univers. Le plus terrifiant est le succès d'un ouvrage qui date d'il y a presque quarante ans et qui est pourtant toujours et souvent réédité (cf. M. BUCAILLE, *La Bible, le Coran et la science*, Sehers, Paris 1976, format poche, 2011⁵).

⁵⁵ La tendance *discordiste*, encore plus radicale, affirme tout au contraire que rien, dans ce que la science moderne écrit n'est vrai et seul le Coran enseigne la vérité sur le cosmos. En 2007, un gros ouvrage de 900 pages, rédigé par un prédicateur turc, fondamentaliste musulman, sous un pseudonyme (son véritable nom est Adnan Oktar), fut envoyé gratuitement à de très nombreux lycées, collèges, médias, laboratoires de recherche et sociétés savantes, en France à en Europe. Or, en multipliant les planches illustrées (pas moins de 500) qui comparent fossiles et espèces actuelles, ce livre prétend montrer que les espèces n'évoluent pas. Plus généralement, la science, singulièrement la théorie darwinienne de la sélection naturelle, est la cause de tous les maux du siècle dernier, des méfaits du capitalisme aux camps de concentration. Un argument parmi beaucoup : Darwin défend la lutte pour la vie ; or, cette concurrence est au cœur du capitalisme (cf. H. YAHYA, *Atlas de la création*, Global, Istanbul 2006).

⁵⁶ Cette convergence méthodologiquement erronée entre « philosophie » New Age et science, alimentée par un prosélytisme mal éclairé, s'exerce dans deux directions. Selon une première direction, on peut tirer l'interprétation des données scientifiques dans le sens New Age. Par exemple, l'archéologue Graham Hancock a écrit un énorme ouvrage pour montrer que l'art préhistorique est né de transes chamaniques. L'argumentation est la suivante : les grottes ornées au Paléolithique en France et en Espagne sont ornées par des figures mi-humaines et mi-animales ; or, les chamanes ont la capacité de se transformer en animal. En particulier, des personnages peints au Drakensberg en Afrique australe et l'homme de la « scène au puits » à Lascaux présentent quatre doigts ; or, un oiseau possède ce nombre de doigts ; donc, ces théranthropes attestent l'origine chamanique de l'art ancestral. L'auteur s'inscrit dans le sillage de l'archéologue sud-africain David Lewis-Williams, et y ajoute son expérience de l'ayahuasca, une drogue sud-américaine devenue à la mode chez les adeptes du New Age (cf. G. HANCOCK, *Surnaturel. Rencontres avec les premiers enseignants de l'humanité*, trad. S. Tristan, Alphée Jean-Paul Bertrand, Monaco 2009). Dans le sens contraire, certains enrôlent les théories scientifiques (le plus souvent, il s'agit de la physique quantique) au service des thèses monistes. Un exemple parmi beaucoup est offert par le livre d'un endocrinologue indien, auteur à succès qui prétend prouver que la guérison est une question de conscience, donc de volonté. Le raisonnement est le suivant : notre corps est régi par des phénomènes quantiques (d'où le titre de l'ouvrage), harmonieux quand il est en santé et disharmonieux quand il est malade ; or, ceux-ci peuvent être mobilisés par notre conscience, si l'on fait appel aux médecines dites alternatives, non à la médecine traditionnelle (cf. D. CHOPRA, *Le corps quantique. Trouver la santé aux confins du corps et de l'esprit*, trad. N. Romain-Hartvic, InterÉditions, Paris 1990, 2014². Cf., du même, *Un corps sans âge, un esprit immortel. L'alternative quantique à la vieillesse*, trad. Sigaud, InterÉditions, Paris 1994).

fois en s'opposant, c'est-à-dire se prétendent être l'unique analyse adéquate du monde⁵⁷.

Le parcours, qu'il conviendrait de grandement préciser, et même de corriger, atteste du moins la tension entre l'unité prétendue des discours sur la nature et leur pluralité réelle. Partant de cette tension qui incline soit vers l'univocité, soit vers l'équivocité, nous allons maintenant tenter de résoudre, en remontant, *pededentim*, vers une unité non pas uniforme, mais riche de cette diversité.

2. Un discours intégrateur

2.1. Proposition

Partons d'un des tout premiers constats, aussi troublant qu'indubitable : l'hétérogénéité, voire l'incompatibilité, des cosmologies grecques. Certes, au premier livre de sa *Physique* ou de sa *Métaphysique*, Aristote propose une lecture organisée des penseurs qui l'ont précédé en affirmant que les présocratiques ont progressivement découvert les diverses causes rendant compte du réel⁵⁸ : matérielle, formelle, efficiente – laissant à Socrate et Platon le privilège d'avoir pleinement perçu l'importance de la finalité⁵⁹. Toutefois, il ne manifeste pas une générosité similaire à l'égard de tous les penseurs qui l'ont précédé. Notamment, il s'oppose farouchement aux pythagoriciens et aux atomistes⁶⁰. Limitons-nous à ceux-ci. Démocrite d'Abdère et Leucippe de Milet – dont le Stagirite rapproche Anaxagore de Clazomènes⁶¹ – expliquent la

⁵⁷ Cf., dans l'autre sens, D. TERRE-FORNACIARRI, *Les sirènes de l'irrationnel*, Albin Michel, Paris 1991 ; A. MOATTI, *Alterscience. Postures, dogmes, idéologies*, Odile Jacob, Paris 2013.

⁵⁸ Bien évidemment, cette systématisation en quatre causes, pour être fidèle à l'esprit d'Aristote, ne se trouve pas dans la lettre (cf. M. BASTIT, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Peeters, Leuven 2002).

⁵⁹ Assurément, on a reproché au Stagirite de ne pas avoir assez respecté les pensées et de les avoir lues à partir de ses propres catégories. Comme si ce n'était pas le cas de tous les génies... Comme si ceux-ci, en inventant l'histoire, n'en révélait pas aussi les questionnements les plus profonds : Aristote, observe un commentateur, a cherché à « saisir le dynamisme interne de la recherche de ces philosophes, la vie de leur esprit » (J. LORITE MENA, *Pourquoi la métaphysique ? La voie de la Sagesse selon Aristote*, Téqui, Paris s. d., 37). Cette herméneutique n'a d'ailleurs pas manqué de fécondité, même pour les études historiques actuelles : celles d'Aristote ont « abouti souvent à des interprétations remarquables, auxquelles on aurait mauvaise grâce de reprocher leur inexactitude historique, puisqu'elles ne visent pas à rapporter des arguments 'articulés', mais à chercher derrière eux les motivations par essence cachées » (P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1962, 86).

⁶⁰ Cela est particulièrement vrai dans le traité (équivalent à ce que serait aujourd'hui notre chimie) *De la génération et de la corruption*, I, 2.

⁶¹ Cf. ARISTOTE, *Physiques*, III, 4, 203 a 19 s.

constitution et la mobilité des êtres naturels à partir de principes indivisibles, les *a-tomoi*. Or, une telle interprétation récuse l'ordre, la finalité et le devenir substantiel⁶².

Cette opposition forte est elle-même signifiante. Nous faisons l'hypothèse qu'elle dessine trois configurations possibles de la cosmologie, selon que celle-ci valorise :

1. la *substance* individuelle (les processus naturels naissent de, et tendent vers, des individualités identifiables, à la fois relativement séparées les unes des autres et unifiées en elles-mêmes – peu importe ici que ces individualités substantielles soient analysées en termes de matière et forme, structure et contenu, apparition et profondeur, parties et tout, etc.) ;

2. les *éléments* composants les êtres naturels (vide et plein, être et non-être⁶³ sont les principes expliquant autant leur constitution que leur modification par agrégation et séparation) ;

3. le *tout* harmonieux (qu'elle soit comprise à partir d'un principe immanent ou d'un principe transcendant, la totalité devient l'être par excellence rendant compte des individus présents dans la nature).

On qualifiera ces perspectives cosmologiques respectivement de : 1. *substantialiste*⁶⁴ ou *ousiologique* (d'*ousia*, « substance ») ; 2. *atomistique* ou *stœchiologique* (de *stoikéion*, « élément »⁶⁵) ; 3. *systémique* ou *holistique* (de *holos*, « tout »).

2.2. Illustration

Avant même que n'advienne Socrate, ces trois modèles ou paradigmes se dessinent : autre l'approche naturaliste des milésiens centrés sur la substance, autre celle, mécaniste, des abdéritains, centrés sur les atomes, autre celle, métaphysique, de Parménide d'Élée, centrée sur l'Être et mystique, des Pythagoriciens, centrée sur le nombre comme harmonie. L'on retrouve la même tripolarité avec Aristote

⁶² Cf. ARISTOTE, *De la génération des animaux*, V, 8, 789 b 3-15 ; *De la génération et de la corruption*, I, 2, 317 a 17-22. Cf. aussi la critique classique de CICÉRON (*De natura Deorum*, II, 37).

⁶³ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 4, 985 b 4-6.

⁶⁴ L'épithète présente malheureusement une connotation négative, notamment depuis les critères acerbes que Gaston Bachelard adresse au *substantialisme* qui, malgré son ingénuité (supposée), exerce une telle influence, qu'on puisse dire de lui qu'il est « la seule philosophie innée » (*La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1938, 1972⁸, 132) – sans parler de la crise du concept de substance dans la philosophie continentale contemporaine.

⁶⁵ Le substantif *stœchiologie* désigne, selon le Littré, l'« étude des différents états et des diverses actions des éléments » ; en revanche, l'adjectif semble être un néologisme. Quoi qu'il en soit, le nom appartient au champ de la science et son usage se trouve donc étendu à la philosophie.

(pour qui l'*ousia* est l'être premier), les Épicuriens (qui sont atomistes), Platon (dont le *Timée* ou la problématique de l'*anima mundi* offrent une vision systématique de la nature – de pair avec les Stoïciens avec la thèse d'un *logos* animant le cosmos, mais dans une perspective immanentiste et matérialiste).

Partant de là, il serait possible de montrer en détail que, quelle que soit la sophistication des constructions, les cosmologies philosophiques – et même scientifiques – médiévales, modernes et contemporaines, ont toujours émergé à l'une de ces trois représentations. Par exemple, l'opposition majuscule entre la physique initiée par Galilée et la *Naturphilosophie* (qu'exemplifient par exemple les deux conceptions contrastées de l'optique défendues par Newton et par Goethe) incarne celle d'une vision atomistique et d'une vision holistique de la nature – la physique et la métaphysique élaborées par le Leibniz de la maturité constituant un moyen terme relevant d'une approche substantielle (ce qui sera précisé plus loin). Aujourd'hui, la perspective atomiste et mécaniste est largement majoritaire au sein des sciences de la nature. Mais elle exclut de moins en moins une approche ousiologique, par exemple à travers les théories morphologiques⁶⁶. En outre, elle engendre réactivement, ainsi qu'on l'a dit, une cosmologie systémique⁶⁷, voire moniste⁶⁸, plébiscitée par un public toujours plus large⁶⁹.

⁶⁶ Notre époque se caractérise, notamment, par l'apparition d'un certain nombre de nouvelles disciplines scientifiques – quatre illustrations parmi les plus marquantes : la *théorie des catastrophes* de René Thom, la *théorie fractale* de Benoît Mandelbrot, la *théorie des structures dissipatives* d'Ilya Prigogine, la *théorie du chaos déterministe* initiée par Henri Poincaré, puis le météorologiste Edward Lorenz – que l'on peut regrouper sous le terme générique de *théories morphologiques* (cf. A. BOUTOT, *L'invention des formes*, Odile Jacob, Paris 1993).

⁶⁷ Cf. L. VON BERTALANFFY, *Théorie générale des systèmes* (1968), trad. J.-B. Chabrol, Dunod, Paris 1980 ; cf. Edgar Morin cité plus loin. On peut en rapprocher les théories de la *complexité* (cf. H. ATLAN, *L'organisation biologique et la Théorie de l'information*, Hermann, Paris 1972 ; *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Seuil, Paris 1979 ; *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Seuil, Paris 1986 ; *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité*, Seuil, Paris 1991. Cf. aussi L. COULOUBARITSIS, *La philosophie face à la question de la complexité. Le défi majeur du 21^e siècle. 1. Complexités intuitive, archaïque et historique*, Ousia, Bruxelles 2014), qui s'inspirent aussi d'E. MORIN (*De la complexité complexus*, dans F. FOGELMAN SOULIÉ [éd.], *Les théories de la complexité. Autour de l'œuvre d'Henri Atlan*, colloque de Cerisy, Paris Le Seuil, 1991, 283-296). Cf. la systématisation de J.-L. LE MOIGNE, *La théorie du système général. Théorie de la modélisation*, PUF, Paris 1994⁴.

⁶⁸ Elle est illustrée par des groupes – notamment la gnose de Princeton (présentée par Raymond RUYER, dans un ouvrage éponyme vite devenu un bestseller : *La Gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion*, Fayard, Paris 1974 ; cf. Id., *Dieu des religions, Dieu de la science*, Flammarion, Paris 1970) et le Colloque de Cordoue (cf. *Science et conscience. Les deux lectures de l'univers*, Stock, Colloque de Cordoue, France Culture, Paris 1980) – et par des individus emblématiques – comme Fritjof CAPRA dans un ouvrage publié en 43 éditions et traduit en 23 langues (*Le Tao de la physique. Une exploration des parallèles entre la physique moderne et le mysticisme oriental*, 1975, trad., Éd. Sand, Paris 1985 ; dernière éd. mise à jour, Tchou, Paris 2006) ou David BOHM (cf., par exemple, *La plénitude de l'univers*, trad. T. Unger, Le Rocher, Paris - Monaco 1977).

⁶⁹ Par le biais du concept d'harmonie, on peut en rapprocher le *néopythagorisme*. Cf. l'historique argumenté et érudit de L. SPITZER, *L'harmonie du monde. Histoire d'une idée*, trad. G. Firmin, Éd. De l'éclat,

De prime abord, ces trois visions sont exclusives l'une de l'autre. Par exemple, le holisme (comme celui de la lecture globalisante du Monde promu par Teilhard de Chardin⁷⁰ ou l'ontologie du *process* élaborée avec brio par Alfred North Whitehead⁷¹) ne paraît pas compatible avec une philosophie de la substance : « Le réalisme est inconciliable avec le refus des substance, qui à chaque instant sont entièrement présentes (c'est-à-dire qui n'ont pas de parties temporelles), tout comme l'essentialisme et le holisme sont inconciliables »⁷². L'unique perspective recevable est-elle holistique, ainsi que semble l'affirmer un spécialiste de l'hermétisme : « Les philosophes de la nature sont tous plus ou moins des théosophes »⁷³? Plus encore, l'option première en faveur soit de l'élément, soit de la substance, soit du tout, loin d'être indifférente, engendre de nombreuses conséquences en cascade et des cosmologies apparemment incompatibles. En voici quatre exemples. La *finalité* est, dans la première vision, absente, déconstruite en ses causes efficientes⁷⁴, dans la deuxième, présente de manière immanente à chaque individualité et dans la troisième, présente d'une manière coextensive au tout de l'univers. L'*esprit* est, selon une approche atomistique, déconstruite, selon une approche substantialiste, honorée comme hiérarchiquement supérieure à la matière en quelques catégories d'êtres (hommes, substances séparées), selon une approche holistique, notifiée comme ubiquitaire (panpsychisme) et nivelée. Ces cosmologies opinent vers une certaine conception de *Dieu* : athée dans la perspective atomistique, transcendante ou monothéiste dans la perspective ousiologique, immanente ou panthéiste dans la perspective systémique⁷⁵.

Paris 2012. Une des figures actuelles encore trop ignorée de cette approche de la nature est Simone Weil : cf. l'étude programmatique de J.-L. PÉRILLIÉ, *Le pythagorisme de Simone Weil*, dans E. GABELLIERI - F. L'YVONNET (éds.), *Simone Weil*, L'Herne, Paris 2014, 145-157. Il faudrait aussi évoquer les cosmologies orientales qui, toutes, placent l'harmonie au centre de leur contemplation et de leur pratique.

⁷⁰ « Rien n'est compréhensible dans le Monde qu'à partir du Tout, dans le Tout » (P. TEILHARD DE CHARDIN, *Mon Univers*, 1924, *Science et Christ. Œuvres*, Seuil, Paris tome IX, 1965, 72).

⁷¹ Cf., avant tout, A.N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-1928, The Free Press, New York 1929, éd. définitive, 1978 : *Procès et réalité*. Essai de cosmologie, trad. D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso, A. Villani, Gallimard, Paris 1995.

⁷² F. INCIARTE, *First Principles, Substance and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, L. FLAMARIQUE (éd.), G. Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2005, 148. Cf. chap. 4 : « The Unity of Aristotle's Metaphysics ».

⁷³ A. FAIVRE, *La philosophie de la nature dans le romantisme allemand*, 14. Cf. Id., *Philosophie de la nature. Physique sacrée et théosophie. XVIII^e-XIX^e*, Albin Michel, Paris 1995.

⁷⁴ Cf. J. LADRIÈRE, *La perspective mécaniciste*, 557.

⁷⁵ Est-il opportun d'ajouter que ces philosophies de la nature se répartissent selon qu'elles valorisent – c'est-à-dire mettent à la première place, sans pourtant exclure – l'un des trois types d'étant qui sont l'objet des ontologies régionales : Dieu selon le point de vue substantialiste ; la nature selon le point de vue holistique ; l'homme selon le point de vue stéchiologique – l'atomisme (des grecs Démocrite et Épicure et du latin

2.3. Unification

Faut-il opposer ou du moins juxtaposer ces trois approches ? Inévitable est la tension et même l'opposition, historique et doctrinale, entre elles – tant un seul esprit humain est voué à la finitude et donc à la partialité. Mais cette tension devient féconde si elle est dépassée et intégrée dans une vision qui les héberge et, plus encore, les noue du dedans⁷⁶. Autrement dit, notre hypothèse est que la contradiction de ces cosmologies n'est qu'apparente et est résorbable, *de jure* et *de facto*.

En droit, car une est la nature ; unifié devrait donc être le discours sur celle-ci. Plus précisément, la distinction des trois perspectives se fonde sur un triple constat de sens commun : 1. nous observons dans le monde des entités et des événements distincts ; 2. ces entités et ces événements peuvent se décomposer en unités plus élémentaires ; 3. ces entités et ces événements sont corrélés entre elles et forment un tout unifié plus ou moins harmonieux.

Lucrèce) exprime « la volonté d'atomiser la nature pour la rendre perméable à l'esprit humain », autrement dit signale l'intention « de rendre l'homme à lui-même, lui apprendre la liberté » (R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, Paris 1969, 90 et 93), ce qui deviendra la maîtrise cartésienne du monde – ?

⁷⁶ Cette vision cosmologique dont il sera proposé plus bas une ébauche, du côté de l'objet connu, suppose aussi, du côté du sujet connaissant, une *logique* adéquate qui enrichirait et compléterait la logique exclusive et analytique d'Aristote, par une démarche synthétique et inclusive de la contradiction et qui reprendrait le meilleur de la dialectique hégélienne de la raison en la purifiant de son idéalisme et d'une négativité offusquant le fini. En voici trois illustrations parmi d'autres :

¹ la *dynamique des apories* développée par Philippe CASPAR : ébauchée dans ses travaux dès 1985 (*L'individuation des êtres*. Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine, Lethiellieux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1985 ; *La saisie du zygote humain par l'esprit. Origine et postérité de l'ontogenèse aristotélicienne*, Lethiellieux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1987), traversant toute son œuvre (cf., par exemple, la reprise synthétique et systématique dans *Le corps souffrant. Place de cette thématique dans un projet d'anthropologie tripartite*, dans *Corps normalisé, corps stigmatisé, corps racialisé*, De Boeck Supérieur, Bruxelles 2007, 107-131) et réflexivement déployée dans un article de 1997 (*La place centrale de l'homme dans les sciences biologiques contemporaines. Essai d'interprétation à la lumière de la méthode de la dynamique des apories*, dans *Anthropotes* 13 [1997] 12-50).

² la *dialectique* élaborée par André MARC : hors la mise en œuvre dans sa trilogie d'anthropologie (*Psychologie réflexive*. Tome 1. *La connaissance*. Tome 2. *La volonté et l'esprit*, Éd. Universelle - DDB, Bruxelles - Paris 1949), de métaphysique (*Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, Éd. Universelle - DDB, Bruxelles - Paris 1959) et d'éthique (*Dialectique de l'agir*, E. Vitte, Lyon - Paris 1954), cf. les deux écrits de réflexion méthodologique : un très précieux article *Méthode et dialectique (Aspects de la dialectique)*, DDB, Paris 1956, 9-99) et l'ouvrage *L'être et l'esprit* (DDB, Paris 1958) ;

³ surtout, la *méthode d'immanence* déployée par Maurice BLONDEL – son article *princeps* de « logique » (« Principe élémentaire d'une logique de la vie morale », dans ID., *Œuvres complètes*. Tome 2. 1888-1913. *La philosophe de l'action et la crise moderniste*, éd. Cl. TROISFONTAINES, PUF, Paris 1997, 367-386) et, encore davantage, la fine articulation de la la pensée *noétique* et de la pensée *pneumatique* (cf. *La Pensée*. I. *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Alcan, Paris 1934 ; PUF, Paris 1948², Excursus 7 : « Explication et justification des termes *noétique* et *pneumatique* », 237-240 ; *La Pensée*. II. *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Alcan, Paris 1934 ; PUF, Paris 1948², « Quatrième partie : Dualité de la pensée », 15-109 ; « Pensée et esprit », 315-330).

De plus, bien que tripartite, cette typologie est exhaustive. En effet, si l'on adopte le point de vue du sens commun, la substance apparaît comme « ce qui possède l'être [*habens esse*] »⁷⁷, autrement dit comme une individualité présentant une indépendance entitative et opérative – signalée par une séparation plus ou moins facilement repérable⁷⁸. Or, d'une part, étant matérielle et même créée, la substance (l'étant subsistant) est complexe, c'est-à-dire composée d'éléments ; d'autre part, ne pouvant contracter en elle-même l'intégralité des possibles, elle est connectée, synchroniquement et diachroniquement, au reste de l'univers en devenir. Quoi qu'il en soit de cette interprétation qui valorise implicitement la place de l'entité intermédiaire, à savoir l'*ousia*, il demeure le constat, là encore de sens commun, selon lequel existe un en-deçà et un au-delà de cet individu, prétendu tel ou réel, quand bien même, celui-ci se résoudrait, dans une analyse ultérieure, en ses composants internes ou, dans une synthèse elle aussi postérieure, en ses connexions externes.

En fait, car les chercheurs ne peuvent totalement exclure les autres approches, même s'ils en privilégient une sur les autres et ne théorisent pas cette approche intégrale. Par exemple, Aristote, dont on a rappelé la rude polémique contre les atomistes, élabore une doctrine de l'élément au point de lui consacrer un des premiers chapitres de sa « bibliothèque de l'être »⁷⁹. Certains penseurs ont cherché, au moins tendanciellement, à synthétiser ces points de vue. Ce grand harmonisateur que fut Leibniz a ainsi nourri le projet de réconcilier Épicure (« Quand j'étais jeune, j'étais atomiste »), Aristote (les formes substantielles) et Platon (les monades)⁸⁰. De même, si cloisonnées soient les disciplines scientifiques, les sciences du vivant abordent aujourd'hui celui-ci autant à partir de ses éléments (par exemple en génétique, en biologie moléculaire ou en biochimie), qu'à partir de son unité (par exemple en physiologie ou en paléontologie) et à partir de son lien avec le milieu (en écologie). Pourtant, le postulat bernardien d'une compréhension du tout à partir des éléments (les lois biologiques sont reductibles à la des lois physicochimiques) n'est pas

⁷⁷ Cette profonde définition, trop méconnue, est énoncée par S. Thomas dans son commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote : « Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est » (S. THOMAE AQUINATIS *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, L. XII, l. 1, n. 4, éd. M.-R. Cathala, Marietti, Torino-Roma 1950, n. 2419, 567. C'est moi qui souligne).

⁷⁸ Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail. Pour une discussion argumentée des questions que cette simple présentation peut susciter, cf. la féconde lecture croisée d'Aristote et de la philosophie analytique opérée par M. BASTIT, dans *La substance*, Presses de l'IPC, Paris 2012.

⁷⁹ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Delta, 3.

⁸⁰ Précisément, si Wilhelm Gottfried LEIBNIZ s'opposa fermement à l'existence des atomes (lettre à Foucher de janvier 1692 ; mais il y adhéra dans sa jeunesse : « Quand j'étais jeune je donnais aussi dans le Vuide et dans les Atomes » (lettre à Huygens d'avril 1692).

encore assez équilibré par une méta-loi ontologique affirmait que les éléments s'agrègent en une unité et une identité substantielle inédite en sa configuration et en son activité, et par une autre méta-loi, systémique, selon laquelle ces unités s'organisent et entrent en interaction cybernétique constituant un tout dynamiquement articulé ébauchant, dans ce processus d'autocontrôle, une réflexivité. Aujourd'hui, les philosophes qui me paraissent aller plus loin dans cette direction est Edgar Morin⁸¹ – non sans diluer la substance dans la relation, donc dans l'élément ou le tout – et Gilbert Simondon – mais dans le seul domaine de la technique où il discerne dans son évolution la progressive prise en compte des trois pôles : « élément », « individu », « ensemble »⁸².

2.4. Hypothèse

Il resterait à élaborer une philosophie de la nature qui non seulement affirmerait l'articulation tripartite, mais en rendrait compte *du dedans*, montrant combien ces trois « dimensions » ou « perspectives » s'appellent l'une l'autre – et cela à partir de l'étant subsistant dans sa double connexion à ses éléments constitutifs et aux autres substances. Une piste me semble être offerte par la dynamique du don. Si, de prime abord, le lieu propre du don est l'*homme*, les échanges interpersonnels, il n'est pas interdit d'élargir son application au *cosmos*⁸³, selon une méthode *analogique* que thématise la troisième partie de cet article : la théologie ne fait-elle d'ailleurs pas largement usage de ce terme pour explorer le troisième pôle, *Dieu*, en son économie et même en son immanence – restant sauve la *major dissimilitudo* ? Or, le don, compris dans son intégralité dynamique, se déploie en trois facettes qui sont aussi trois moments : la réception (don pour soi) ; l'autopossession (don à soi) ; la do-

⁸¹ Cf. E. MORIN, *Méthode* en 6 volumes, édités au Seuil, Paris : I. *La Nature de la nature*, 1977, 1981. II. *La Vie de la vie*, 1980, 1985. III. *La Connaissance de la connaissance*, 1986, 1992. IV. *Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, 1991. V. *L'humanité de l'humanité*, 2001. VI. *Éthique*, 2004.

⁸² Cf. G. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 2012², 61-102.

⁸³ J'ai tenté un tel élargissement dans une relecture de la cosmologie philosophique du philosophe de Laval, Charles de Koninck – P. IDE, *La philosophie de la nature de Charles de Koninck*, dans *Laval théologique et philosophique* 66 (2010) 459-601 – et, pour elle-même, en général – Id., *La nature humaine, fondement de la morale*, dans COLL., *Handicap, clonage... La dignité humaine en question*, Actes du colloque de bioéthique de Paray-le-Monial de mai 2003, L'Emmanuel, Paris 2004, 79-155, ici 149-152 – et surtout en zoologie – Id., *La création, entre agression et amorisation. Un enrichissement du mécanisme de sélection naturelle ?*, dans Ph. QUENTIN (éd.), *Les sciences face au concept judéo-chrétien de création*, Colloque de l'ICES, 21 et 22 janvier 2013, L'Emmanuel, Paris 2014, 9-101 ; *Peut-on parler d'un don chez le vivant non-humain ?*, dans *Culture du don. Utopie ou réalisme prophétique ?*, Institut Catholique de Toulouse, Séminaire interdisciplinaire, Faculté de Théologie, 6 et 7 janvier 2014, à paraître.

nation (don de soi)⁸⁴ – que je formalise par les formules « don 1 », « don 2 » et « don 3 ». Le plus souvent, ce développement épouse successivement les trois extases du temps : la réception ouvre au don originaire qui est *passé*, parce qu’il précède toujours ma conscience ; l’appropriation intériorisante s’achève dans l’autopossession qui s’effectue dans le *présent* de la présence à soi ; la donation de soi ne trouve à s’achever que dans la communion qui, déjà donnée est promise, et donc toujours *à-venir*. Peu importe ici le détail. L’essentiel est la connexion bijective qu’il est possible d’établir avec les trois perspectives : l’élément précède, ontologiquement et chronologiquement, la constitution de l’individu naturel ; la substance est présence à soi, si ébauchée soit son intériorisation (au minimum entitative⁸⁵) ; le tout, dynamiquement considéré comme interconnexion qui suppose l’intervention responsable de l’homme, succède à l’achèvement dramatiquement espérée. Enfin, en corrélant – au minimum par appropriation trinitaire – chaque moment du don avec les Personnes divines, il n’est pas impossible d’articuler ces approches en une *cosmologie trinitaire* : d’un mot, l’origine est appropriée au Père, la substance configurée au Fils et la connexion-communication à l’Esprit⁸⁶. Pour l’instant,

⁸⁴ Une première approche philosophique est proposée dans P. IDE, *Eh bien dites : don ! Petit éloge du don*, L’Emmanuel, Paris 1997 ; ID., *Une éthique de l’homme comme être-de-don*, dans *Liberté politique. Sortir de l’école unique* 5 (1998) 29-48. Une première application à la cosmologie se trouve dans les trois articles de la note précédente. Une confirmation et un prolongement théologiques sont offerts par l’anthropologie de Jean-Paul II : P. IDE, *Une théologie du don. Les occurrences de Gaudium et spes*, n. 24, § 3 chez Jean Paul II, dans *Anthropotes* 17/1 (2001), 149-178 et 17/2 (2001), 129-163. Ils sont développés dans P. IDE, *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Peeters, Leuven 2013, 513-518 notamment.

⁸⁵ Dans la perspective physique de l’hylémorphisme développée par Aristote, relue dans la perspective métaphysique de l’*actus essendi* développée par Thomas d’Aquin (tel qu’il est interprété par Cornelio Fabro, Étienne Gilson, Gustav Siewerth, Louis De Raeymaeker, Heinrich Beck ou Eudualdo Forment), autant la matière quantitativement étendue (*materia signata*) est *juxtaposition* de parties extérieures les unes aux autres, autant la forme (substantielle), même des êtres inertes et, parmi ceux-ci, des éléments, possède une *intériorité* (en rien réflexive) qui lui permet de se communiquer à la totalité de la matière première – qu’elle détermine, unifie et surtout à qui elle transmet l’acte d’être (*forma dat esse*) – et donc de la *pénétrer*.

⁸⁶ Cf. S. THOMAS D’AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 45, a. 7 (cf. *ibidem*, q. 93, a. 6) ; S. Thomas s’inspire lui-même ici de la théorie générale de S. Augustin sur les vestiges trinitaires et de l’une de ses typologies particulières (cf. *De Trinitate*, L. VI, 10, PL 42, 932). Si notre proposition recouvre ce que Thomas dit du Fils et, plus encore, de l’Esprit, il est toutefois révélateur que la proposition diverge sur l’appropriation au Père : pour notre auteur, la créature est vestige du Père en tant qu’elle « subsiste en son être [*subsistit in suo esse*] » et non pas en tant qu’elle est originée. Pourtant, il ajoute : « en tant que substance créée, elle représente sa cause et son principe, et ainsi elle manifeste [*demonstrat*] la personne du Père qui est un principe n’ayant pas de principe ». Ne pourrait-on proposer une corrélation autre, voire plus adéquate ? En effet, la créature « représente sa cause », donc le Père, en tant qu’elle est « créée », et non seulement en tant que « substance ». Dès lors, il est plus idoine de corréler à la première Personne divine la substance en tant qu’origine et à la deuxième la substance en tant que principe, mais dans le Principe, c’est-à-dire possédant réellement sa subsistance, mais en la recevant d’un autre. Le choix opéré par l’Aquinat entre les deux interprétations du vestige trinitaire n’est-il pas révélateur d’une vision seulement *catégoriale* et donc horizontale de la substance, comme le suggérait le texte ?

une telle cosmologie manque encore cruellement aux passionnantes ébauches d'*ontologie trinitaire*⁸⁷ et leur permettrait de moins oblitérer la substance en la réinterprétant : non pas seulement en l'ouvrant dynamiquement en aval aux autres et en amont, à son Origine – ce que les docteurs médiévaux ont clairement thématiqué –, mais en corrélant cette double ouverture – ce qu'ils ont très peu vu, séparant trop le plan catégoriel du plan transcendantal. Une telle approche, pour ne pas être suspecte de violer le principe de NOMA, suppose que soit élaborée une méthode qui articule raison et foi et distingue en unissant les chemins du savoir et les degrés de l'être (cf. troisième partie)⁸⁸.

Cette proposition de vision unifiée de la nature n'apporte pas seulement le bénéfique spéculatif d'une contemplation harmonisant des approches (scientifiques, philosophiques) qui s'ignorent, voire se méprisent ; elle permet aussi d'héberger nombre de propositions aujourd'hui nomades, d'offrir des critères de discernement et d'enrichir en retour des cosmologies occidentales encore trop monolithiques. L'on sait, par exemple, le succès croissant de médecines alternatives et des thérapies brèves ; or, un certain nombre des premières sont inspirées par les cosmologies chinoise ou indienne⁸⁹ et des secondes par les « croyances du New Age »⁹⁰. Si l'on est prêt, *en théorie*, à respecter ces visions du monde, au nom de la tolérance universelle à l'égard des cultures, *en pratique*, il n'en est rien : la médecine classique voit encore d'un œil très soupçonneux ces médecines, et leur corrélat cosmologique, qui correspondent si peu à nos standards rationnels. Inversement, nombre de psychothérapies brèves consentent à des modèles anthropologiques non-dualistes et en font la clé interprétative (erronée) obligée de l'efficacité (bien réelle) de leur méthode⁹¹. Or, focalisées sur l'harmonie entre l'homme et la nature, les cosmologies orientales, notamment

⁸⁷ Il est hors de question de proposer une bibliographie exhaustive sur cette thématique encore presque ignorée des philosophes et des théologiens français. Cf. l'ouvrage programmatique de K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln 1976, Johannes, Einsiedeln-Freiburg im Brisgau 1992². Pour une bibliographie secondaire, cf. P. CODA – L. ŽAK (éds.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998 ; P. CODA, *Trinità. 2. Ontologia trinitaria*, dans J.-Y. LACOSTE (éd. fr.) - P. CODA (éd. it.), *Dizionario critico di Teologia*, Borla-Città Nuova, Roma 2005, 1409-1416, ici 1412-1415 ; Id., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2012², 553-583.

⁸⁸ Tout est loin d'être pensé. En effet, il reste à comprendre comment, *du dedans*, ces trois perspectives sont corrélées aux moments du don. Par exemple selon la direction suivante : l'origine immanente (don 1), en étant appropriée par l'étant donné à soi-même ou *substance* (don 2), s'intériorise au titre de parties ou *éléments* – l'antérieur devient intérieur et infime – ; l'étant donné à soi-même ou substance, en s'accomplissant, répète sa généreuse origine dans une communication (don 3) qui la *connecte* activement aux autres êtres.

⁸⁹ Cf. l'évaluation sérieuse faite par T. JANSSEN, *La solution intérieure. Vers une nouvelle médecine du corps et de l'esprit*, Fayard, Paris 2006, 245-301.

⁹⁰ *Ibidem*, 303-331. Relevons cette évaluation *courageuse, nuancée et informée*.

⁹¹ Cf. P. IDE, *Des ressources pour guérir. Comprendre et évaluer quelques nouvelles thérapies : hypnose éricksonienne, EMDR, Cohérence cardiaque, EFT, Tipi, CNV, Kaizen, DDB*, Paris 2012. À partir de sept exemples, j'ai cherché à proposer un modèle de découplage entre la *méthode* (que valident de nombreuses

celles d'Asie du Sud-Est et la vision nouvelâgiste, entrent dans le cadre des visions holistiques du cosmos. Inversement, mécaniste, notre science cartésienne privilégie l'analyse (au sens étymologique) physico-chimique des structures et des processus. Par conséquent, une vision intégrale de la nature – une vision qui honorerait autant l'approche élémentariste ou *atomistique* qu'une approche globale ou *systémique*, par la médiation de l'approche individualiste ou *substantialiste* – permettrait d'inclure la vérité présente dans chacune de ces médecines, psychothérapies, anthropologies et cosmologies, et de sortir des unilatéralismes exclusifs qui conduisent à de stériles conflits et d'épuisantes oscillations⁹². Plus encore, elle conjure le risque évoqué ci-dessus et nullement illusoire, d'idolâtrie, présente dans les approches atomistiques (adorant le pouvoir de l'homme) et holistiques (adorant le pouvoir de la nature)⁹³.

2.5. Synthèse

Un tableau condensera les principales conclusions de cette première mise en ordre⁹⁴ :

études scientifiques rigoureuses) et son *interprétation* moniste ou gnostique (qu'invalide une saine philosophie de l'homme, de la nature et de l'être).

⁹² J'ai ébauché un tel discernement à la faveur de telle ou telle analyse dans l'ouvrage cité à la note précédente : 77-88, 151-153, 192-194, 237-241, 246-250, etc.

⁹³ Sur cette double idolâtrie, cf. P. IDE, *Health : Two Idolatries*, dans P. TABOADA - K. FEDORYKA CUDDEBACK - P. DONOHUE-WHITE (éds.), *Person, Society and Value : Towards a Personalist Concept of Health*, Kluwer Academic Publishers, Lancaster 2002, 55-85.

⁹⁴ Nous avons opté pour une approche *métaphysique* et avons laissé de côté une approche *herméneutique* (cf., par exemple, D. LAMBERT, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Lessius-Presses Universitaires de Namur, Bruxelles-Namur 1999 ; J.-Cl. GENS, *Éléments pour une herméneutique de la nature. L'indice, l'expression, l'adresse*, Le Cerf, Paris 2009) et *phénoménologique*. Attardons-nous sur la seconde. De fait, la démarche initiée par Husserl suspend l'attitude *naturelle* caractéristique de la vie quotidienne mais aussi de l'élaboration des sciences empirico-formelles. Nous n'ignorons toutefois pas la contribution proprement phénoménologique à une pensée de la vie (chez Edmund Husserl et Martin Heidegger, et plus encore chez Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry et Jan Patocka – pour ce dernier, cf. *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. J. Danek et H. Declève, Martinus Nijhoff, La Haye 1976 ; Id., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988) et du corps (Jean-Louis Chrétien, Emmanuel Falque), et les croisements entre la phénoménologie et certaines approches scientifiques comme celles de Jakob von Uexküll (cf. M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, trad. D. Panis, Gallimard, Paris 1992, 352 s) et de son fils Th. von UEXKÜLL (*Der Mensch und die Nature. Grundzüge einer Naturphilosophie*, Francke Verlag, Bern 1953), Kurt Goldstein, Frederik J. Buytendijk, Adolf Portmann, Jacques Dewitte (pour une première approche, cf. P. IDE, *L'homme et l'animal. Une altérité corporelle significative*, dans F.-X. PUTALLAZ - B.N. SCHUMACHER [éds.], *L'humain et la personne*, Le Cerf, Paris 2009, 281-299). Il demeure que ce courant ne s'ouvre pas encore aux réalités naturelles non vivantes et, en cherchant à forger un concept non-naturaliste de vie, peine à sortir du dualisme chair-corps (organique). Cf. le numéro d'*Études phénoménologiques : Phénoménologie et philosophie de la nature*, 23-24 (2006).

Perspectives sur la nature	Perspective atomistique ou stœchiologique	Perspective substantialiste ou ousiologique	Perspective systémique ou holistique
Description	Privilégie l' <i>élémentaire</i> , c'est-à-dire ce qui compose la substance	Privilégie l'individualité <i>subsistante</i>	Privilégie le tout, c'est-à-dire l' <i>interaction</i> des individus
Notion clé	L'élément	La substance	L' <i>unitotalité</i> ⁹⁵
Illustration chez les Grecs	Démocrite et Épicure	Aristote	Les Stoïciens
Une illustration en sciences	L'approche <i>mécaniste</i>	L'approche <i>morphologique</i>	L'approche <i>écologique</i>
Extase du temps valorisée	Passé	Présent	Avenir
Logique implicite du don	Le don <i>pour</i> soi ou réception du don originaire	Le don <i>à</i> soi ou autopossession par appropriation de l'origine	Le don <i>de</i> soi ou ouverture à la communion par répétition de l'origine
Valorisation d'un des « pôles »	L'homme	Dieu	La nature

2.6. Complément

Pour pertinente qu'elle soit, cette tripartition n'est pas exclusive d'autres typologies internes au discours rigoureux sur la nature⁹⁶. Nous souhaiterions

⁹⁵ C'est le philosophe russe Vladimir Soloviov (cf. *Leçons sur la divino-humanité*, trad. B. Marchadier, Le Cerf, Paris 1991) qui a introduit le concept d'« unitotalité » – *Vseedinstvo*, formé sur la conjugaison de *Vse*, « tout » et *edinstvo*, « unité » – dans la pensée russe (cf. N.O. LOSSKY, *Histoire de la philosophie russe*, Payot, Paris 1952, 97 ; M. DENNES, *L'Unitotalité dans la culture russe*, dans M. CAZENAVE [éd.], *Unité du monde unité de l'être*, Dervy, Paris 2005, 275-296).

⁹⁶ Par exemple, Rémi Brague propose une *typologie quaternaire* : le « modèle *timéen* » fondé sur l'imitation du *kosmos* par l'homme ; le « modèle *épicurien* » fondé sur la connaissance elle-même finalisée par le bien-vivre ; le « modèle *abrahamique* » qui est intermédiaire ; le « modèle *gnostique* » qui extrême le modèle épicurien. Mise en place à l'époque antique, cette quadripartition évolue, au Moyen-Âge puis à l'âge classique (cf. *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999). Ce n'est pas le lieu d'évaluer cette répartition, d'autant plus qu'elle ne se part pas de la nature comme telle, mais du *vécu humain* de la nature. Notons toutefois, par-delà un certain nombre de divergences (l'auteur réunit ce que nous distinguons, à savoir les approches de Platon et d'Aristote, la première opinant vers une vision holistique, la seconde vers une vision substantialiste), une convergence de fond (le modèle épicurien est une

en évoquer une, du fait de son importance structurante et de la difficulté à en proposer une vision synthétique. Il serait commode de la qualifier du nom de ses plus illustres représentants : *cosmologie d'inspiration platonicienne* et *cosmologie aristotélicienne*. Si les historiens reconnaissent à l'occasion que cette bipolarité rend volontiers compte de la diversité des philosophies⁹⁷ et même des théologies⁹⁸, les spécialistes en histoire des sciences ne semblent pas l'avoir pris en compte, tant le discours scientifique paraît, du dehors, univoque et consensuel⁹⁹. Quoi qu'il en soit de cette extension, il est incontestable que les pensées de sensibilité platonicienne et celles de sensibilité aristotélicienne proposent deux regards contrastés sur la nature. D'un mot, une pensée aristotélico-thomiste octroie plus à l'ordre des causes secondes, sans sacrifier la transcendance de la Cause première ; une pensée platonico-augustinienne octroie plus à l'ordre de la cause première, demeurant sauve la consistance des causes secondes (notamment la liberté de la créature humaine). Et comme, inévitablement (!), l'expression même de cette différence emprunte à l'un des lexiques, celle qui vient d'être proposée convoque le lexique plus aristotélicien ; nous le complétons donc par une explicitation inspiré du lexique platonicien : le premier type de polarité (aristotélico-thomiste) accorde davantage au fini, sans offusquer le primat de l'infini, alors que le second (platonico-augustinien) célèbre instinctivement l'infini, sans pour autant nier la finitude des étants. Autrement dit, « *entre deux solutions d'un même problème, une doctrine augustinienne inclinera spontanément vers celle qui accorde moins à la nature et plus à Dieu* »¹⁰⁰ et une doctrine

approche atomistique et la vision gnostique, dans sa version moniste, incline vers une vision holistique) et un enrichissement (le modèle abrahamique valorise l'individualité humaine, donc l'ousiologie, et l'intègre, avec le monde devenu création, dans un tout transcendant, ce qui invite soit à subdiviser la perspective holistique en transcendante et immanente, soit à ouvrir une quatrième voie, pour conjurer tout risque panthéiste).

⁹⁷ Cf. E. VON IVANKA, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, trad. É. Kessler, PUF, Paris 1990. L'auteur situe par exemple Descartes du côté de l'hérédité platonicienne et Kant du côté de l'hérédité aristotélicienne : « L'opposition des deux systèmes se répète de façon singulière au sein de la philosophie moderne, dans l'opposition entre le cartésianisme et le kantisme » (49).

⁹⁸ Une des illustrations les plus fameuses est offerte avec endurance par Ét. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin ?* (suivi de *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*), Vrin-Reprise, Paris 1981, 111-127 ; *La signification historique du thomisme*, dans *Études de philosophie médiévale*, Université de Strasbourg, Strasbourg 1921, 122 et 124 ; *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1943², 310-323 ; *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1978², 379-396 ; *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, 661-669 ; *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1965⁶, chap. 1 et 2 ; etc. Cf. aussi la systématisation proposée par J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, DDB, Paris 1963⁸, 577-613.

⁹⁹ Pour une première évocation de cette bipolarité en sciences, cf. P. IDE, *Platonisme ou aristotélisme*, dans *Revue thomiste* 95 (1995) 567-610, ici 570-571.

¹⁰⁰ Ét. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 317. Souligné dans le texte. « De deux conclusions possibles, dont l'une attribue plus à la nature ou au libre arbitre et moins à Dieu, et dont l'autre

thomasienne opinera vers celle qui donne plus à la créature qu'à l'action immédiate de Dieu.

Toutefois, ne caricaturons pas : équilibrées¹⁰¹, ces deux *formae mentis* affirment que tout l'effet créé surgit du Créateur *et* du créé *totus ab utroque* ; plus encore, toutes deux hiérarchisent les causalités finie et infinie en allouant la primauté à l'Infinité de la Cause première. Selon une image qu'entérine la fresque de *l'École d'Athènes* que Raphaël Sanzio dédie à la *raison* dans la chambre de la Signature, une pensée aristotélicienne est plus *horizontale* alors qu'une pensée platonicienne est plus *verticale*¹⁰². Une telle polarisation se traduira par exemple dans la manière de concevoir la matière¹⁰³. Spontanément, une cosmologie aristotélicienne l'envisage pour elle-même – peu importe ici que la matière compose ou non avec un autre principe comme la structure ou la forme (au sens de *morphè*) qui l'actue, l'essentiel est que cet autre soit un coprincipe de même valence ontologique, donc de nature *sensible*. Inversement, une cosmologie platonicienne considère la matière comme le *signe* d'un *au-delà*, d'une Idée dont elle participe, donc à partir du

attribue plus à Dieu au contraire, en retirant quelque chose à la nature ou au libre arbitre, c'est toujours la deuxième qu'il choisira pourvu seulement qu'elle ne supprime ni le libre arbitre ni la nature. Mieux vaudrait pour lui se tromper par humilité que de risquer un péché d'orgueil » (Ét. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 382-383).

¹⁰¹ Gaston Fessard note en passant que le risque de Platon est l'*orgueil* et celui d'Aristote la *cupidité* (*Connaissance de Dieu selon saint Paul*, dans *Archivio di Filosofia*, 1966, 117-160, ici 129) ; or, si l'on écarte la concupiscence de la chair qui est d'ordre sensible, l'orgueil et la cupidité sont, parmi les trois concupiscences épinglées par saint Jean (1 Jn 2,16), les deux racines du péché, selon saint Thomas (*Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 84, a. 1 et 2). Quand elle perd son équilibre natif, la posture aristotélicienne horizontalise le cosmos et opine vers le matérialisme et l'athéisme, alors que la posture platonicienne verticalise le cosmos et opine vers la gnose et le panthéisme. En retrouvant les deux risques extrêmes de la tripartition proposée ci-dessus, s'atteste ainsi une convergence entre les deux typologies qu'il faudrait développer.

¹⁰² Voici, comment Endre von Ivanka présente les « trois visées ou intuitions » du platonisme. La *première* est ontologique : « 1/ L'ensemble des êtres réels et possibles, c'est-à-dire aussi bien ceux qui sont, que ceux qui sont possibles, est nécessairement un ensemble ordonné ». La *deuxième* est théologique : « 2/ Cet ensemble provient d'une source suprême de l'être qui contient toute réalité et tout être dans une unité originnaire ; leur existence isolée résulte de leur éparpillement dans la multiplicité du tout ». À côté de ces deux premières « visées » métaphysiques, la troisième est épistémologique : « 3/ L'existence de cet Un originnaire peut être l'objet d'une 'expérience' et d'une certitude immédiates, parce qu'il n'est pas seulement la source de tout être mais aussi le but ultime de l'effort propre à l'homme, même s'il ne peut être atteint sans la grâce, puisque l'effort, en soi, n'est qu'un 'axe d'orientation' que seule la grâce peut mettre en mouvement, pour qu'il devienne un effort en acte : mais alors cet effort suscité par une motion de la grâce rend un témoignage immédiat à l'existence de ce but 'éprouvé' dans l'effort même » (*Plato Christianus*, 425) Au *descensus* correspond la dialectique, donc une connaissance elle aussi descendante : Dieu est le premier objet connu. Contrairement à Platon, « Aristote ne cherche pas à déduire l'ordre de l'univers à partir de principes premiers, dont l'évidence serait irrémédiablement présente à l'esprit. Il s'efforce au contraire de comprendre cet ordre à partir d'éléments susceptibles d'être lus dans l'expérience, à partir de la réalité donnée dans la perception sensible » (*ibidem*, 433).

¹⁰³ La quatrième partie de l'article proposera une synthèse de ces deux herméneutiques apparemment incompatibles de la matière.

couple catégoriel sensible-*intelligible*, visible-invisible. Pour la première, la vérité de la nature est immanente, pour la seconde transcendante. Alors que, avec la science mécaniste initiée avec Galilée, Bacon, Descartes et Newton, la perspective aristotélicienne l'emporte, il est significatif que, en contraste, plus que par réaction, la perspective platonicienne continue à nourrir la *Naturphilosophie* – par exemple chez Hölderlin¹⁰⁴ –, mais aussi tout un courant anglais¹⁰⁵ que le succès de l'empirisme a conduit à trop minimiser¹⁰⁶. Un témoin parmi beaucoup est l'ecclésiastique anglican Thomas Traherne (1637-1574)¹⁰⁷ pour qui le monde fini est le *témoin* de l'infinie beauté de Dieu : « Le monde est un miroir d'infinie beauté, pourtant nul homme ne le voit. C'est un Temple de Majesté, pourtant nul homme ne le considère. C'est une région de Lumière et la Paix, pourvu que l'homme ne les trouble. C'est le Paradis de Dieu »¹⁰⁸. Certes, le premier courant fut plutôt fertile en chercheurs et le second en poètes de la nature ; mais, contre le risque de valoriser celui-là contre celui-ci, il faudrait rappeler les prétentions du courant platonicien à être scientifiques : ici s'enracine la polémique de Goethe (mais aussi de Hegel¹⁰⁹) contre Newton. De plus, un astrophysicien poète déjà cité distingue « deux sortes de poètes scientifiques : ceux qui imitent, et ceux qui inventent » ; or, si les premiers « ont engendré le courant de la poésie

¹⁰⁴ Depuis la lettre où, à dix-huit ans, rendant compte à sa mère d'une randonnée dans la vallée du Rhin, il écrit, en voyant le fleuve apparaître : « J'ai cru renaître à la vie au spectacle qui s'offrait à moi. Mes sentiments s'épanouirent, mon cœur se mit à battre plus fort, mon esprit s'envola vers l'infini » (Lettre à sa mère, jeudi 5 juin 1788, HÖLDERLIN, *Œuvres*, éd. Ph. Jaccottet, Gallimard, Paris 1967, 48), jusqu'aux grandes œuvres de la maturité, comme *À la source du Danube*, *Le Rhin*, etc., le fleuve réel, « celui qui naît libre » (*Le Rhin*, 850), est, pour Friedrich Hölderlin, symbole « d'autre chose que lui-même », « de l'illimité », du « sacré », du « divin » (Ph. JACCOTTET, *Avant-propos*, x) – il faut dire plus – quoi qu'il en soit de l'interprétation païenne de Martin Heidegger (cf., par exemple, *Approches de Hölderlin*, trad. H. Corbin et al., Gallimard, Paris 1973) –, de Dieu et du Dieu de Jésus-Christ (par exemple, dans le poème *Fête de paix*, « la présence centrale du Christ [et du Christ kénotique de Ph 2,6] reste indéniable jusqu'à la version définitive » (*ibid.*, 1215 ; cf. les mises au point d'H. de LUBAC, dans *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. I. *De Joachim à Schelling*, Lethielleux-Culture et vérité, Paris-Namur 1979, 336-342, et d'E. BRITO, dans *Heidegger et l'hymne du Sacré*, University Press-Peeters, Leuven 1999, 196-204).

¹⁰⁵ Cf. l'ouvrage décisif de R. ELLRODT, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*. Première partie. *Les structures fondamentales de l'inspiration personnelle*. Tome 1. *John Donne et les poètes de la tradition chrétienne*. Tome 2. *Poètes de transition, poètes mystiques*, José Corti, Paris 1959, Seconde partie, *Les origines sociales, psychologiques et littéraires de la poésie métaphysique au tournant du siècle*, José Corti, Paris 1960, rééd., 1973.

¹⁰⁶ La liste n'est pas close : il faudrait adjoindre un courant français, illustré par exemple par Chateaubriand, Péguy et Claudel, ou un courant russe, illustré par exemple par Dostoïevski et Florenski.

¹⁰⁷ Sur Thomas Traherne, cf. le chapitre empathique de J.-L. CHRÉTIEN, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Minuit, Paris 2007, chap. vii.

¹⁰⁸ « The world is a mirror of infinite beauty, yet no man sees it. It is a Temple of Majesty, yet no man regards it. It is a region of Light and Peace, did not man disquiet it. It is the Paradise of God » (T. TRAHERNE, *Centuries of Meditations*, I, 31, Dobell, 1908, Fintry Book, London 2002).

¹⁰⁹ Cf. A. LACROIX, Hegel. *La philosophie de la nature*, PUF, Paris 1997.

dite didactique », les seconds « *inventent* le monde », sont « des *rêveurs d'Univers* » dont l'« intuition étrangement devineresse » les avertit de « certaines 'vérités' sur l'univers ». Par exemple, « dans un texte prémonitoire de 1848 intitulé *Eurêka*, [Edgar Poe] a résolu pour la première fois une énigme scientifique, celle du noir de la nuit »¹¹⁰.

La profondeur – plus que la radicalité – des différences entre ces deux types de cosmologie, ainsi que leur constance dans le temps, malgré les tentatives répétées de surmonter cette tension (déjà Platon notait cette alternance des chants des « Muses d'Ionie et de Sicile »¹¹¹), invitent à souligner leur irréductibilité, voire à convertir la *polarité* prétendument insurmontable en loi paradoxale de l'esprit humain¹¹². Pourtant, toujours au nom de l'unicité de la vérité objective, je plaiderai en faveur d'une possible réconciliation de ces deux ambiances cosmologiques – sans m'illusionner sur mon appartenance préférentielle à l'une d'entre elles et donc sur la potentielle objection qui naîtra de cet impensé relevant de la polarité opposée ! Une direction, pour autant que je l'aperçoive, me semble promise par une philosophie de l'amour-don et, plus particulièrement, une cosmologie qui ferait rimer *éros* et cosmos. Reprenons la trichotomie rythmée du don ébauchée ci-dessus : une sensibilité platonicienne concède plus au don pour soi (don 1), restant sauf le don à soi (don 2), alors qu'une sensibilité aristotélicienne concède plus à l'autopossession (don 2), restant sauf son enracinement (fondateur) dans l'origine (don 1). De plus, la première polarité souligne le passage de la réception (don 1) à la donation (don 3), en soulignant le moins possible l'identité à soi (don 2), alors que la seconde polarité valorise celle-ci, et donc l'intériorisation de la source (don 1), comme sa transformation en autodonation (don 3). Par conséquent, l'élaboration d'une ontologie et d'une cosmologie du don qui déploierait pleinement ces trois aspects, structurels et dynamiques, serait à même, au moins tendanciellement, d'honorer les ressources propres aux visions inspirées par la verticalité platonicienne et l'immanence aristotélicienne.

De nouveau, un tableau résumera cette analyse.

¹¹⁰ J.-P. LUMINET, *Les poètes et l'univers*, 10-12. Souligné dans le texte.

¹¹¹ PLATON, *Sophiste*, 242 d, in Id., *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Gallimard, Paris 1950, 2 vol., tome 2, 296.

¹¹² Cf., surtout, John Henry Newman – « Newman rapporte toujours la vie chrétienne authentique au schéma fondamental des *opposite virtues* » (E. PRZYWARA, *J. H. Kardinal Newmann* [!], *Christentum*, Herder, Freiburg im Brisgau 1922, 79) – et R. GUARDINI – *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*, trad. J. Greisch et F. Todorovitch, Le Cerf, Paris 2010.

Type de polarité intellectuelle	Polarité <i>aristotélicienne</i>	Polarité <i>platonicienne</i>
Critère métaphysique	Primat accordé aux <i>causes secondes</i> , restant sauve la transcendance de la Cause première	Primat accordé à la <i>Cause première</i> , restant sauve la consistance des causes secondes
Image clé	Valorise l' <i>horizontalité</i>	Valorise la <i>verticalité</i>
Quelques exemples de philosophes et théologiens (opposés termes à termes)	Platon, René Descartes, Emmanuel Levinas, Jean-Jacques Rousseau, Saint Augustin, Hans Urs von Balthasar, Jean-Paul II	Aristote, Emmanuel Kant, Paul Ricœur, Thomas Hobbes, Saint Thomas d'Aquin, Karl Rahner, Benoît XVI
Regard sur la nature	La nature en sa <i>structure</i> visible	La nature, <i>miroir</i> de l'invisible
Illustration en sciences	Le mécanisme	La <i>Naturphilosophie</i>
Valorisation des moments de la dynamique du don	Tendance à <i>souligner le don 2</i> , l'intériorisation du don 1 et sa transformation en don 3 Tendance à <i>effacer le don 1</i>	Tendance à <i>souligner le don 1</i> et à souligner le passage du don 1 au don 3 Tendance à <i>effacer le don 2</i>
Corrélation avec la tripartition des visions de la nature	Spontanément en phase avec la vision <i>substantialiste</i>	Spontanément en phase avec la vision <i>systémique</i>

Pascal Ide
 pi.roma@laposte.net
 110 bis, rue de Vaugirard
 F - 75006 Paris

Une lecture polysémique de la nature. Trois propositions pour un discours des méthodes. I.

PASCAL IDE

Abstract

Le discours sur la nature est aujourd'hui dans une situation paradoxale : d'un côté, il est presque exclusivement scientifique ; de l'autre, les approches du cosmos demeurent multiples : certes scientifique, mais aussi philosophique, écologique, esthétique, psychologique, théologique, etc. L'article se propose d'accueillir cette diversité (polysémie) et d'en offrir une vision synthétique. Après un bref parcours historique (première partie), il progresse en trois temps, de plus en plus englobants, ponctués par des tableaux récapitulatifs. La première unification, univoque, qui concerne les cosmologies philosophiques et les sciences de la nature, s'organisent autour de trois perspectives complémentaires, atomiste, substantialiste et holistique (deuxième partie). La deuxième partie de l'article explorera les deux autres unifications.

Termes-clés:

Nature, sciences de la nature, cosmologie philosophique, cosmologie théologique, unité, méthode, transdisciplinarité, transcendants, être comme amour.

Abstract

Discourse on nature today finds itself in a paradoxical situation. On the one hand it is almost exclusively scientific. On the other hand approaches to the universe remain manifold: some are scientific, but at the same time philosophical, ecological, aesthetical, psychological, theological, etc. This article welcomes this polysemité and offers a synthetic account of it. Following a brief historical outline (first part), the article develops in three movements, each one more encompassing. The first unification, univocal, which concerns philosophical cosmologies and natural sciences, is organized around three complementary perspectives: atomist, substantialist and holistic (second part). The second part of the article explores the other two unifications.

Keywords:

Nature, Natural Sciences, Philosophical Cosmology, Theological Cosmology, Unity, Cross-disciplinary Method, Transcendentals, Being as Loving

EXISTIENDO EN EL ESPÍRITU

La imprescindible dimensión pneumatológica de la Antropología trinitaria

Alejandro Bertolini*

Los gemidos y primicias del Espíritu, según el documento resultante de la Conferencia Episcopal de Medellín¹, están presentes en los sufrimientos y las esperanzas de las transformaciones que animaron la vida de la iglesia latinoamericana desde la mitad del siglo XX. Desde entonces, el emerger eclesial del pueblo de este subcontinente es percibido como la recepción del Concilio Vaticano II, especialmente de su carácter pentecostal².

Las claves que permiten esta lectura son muchas: la *acción* liberadora que reemplaza la pasividad de los sometidos, la conciencia de *libertad* respecto de la potencia opresora, la fuerza de la *palabra* que reemplaza el mutismo resignado de los vencidos, la acción transformadora del evangelio que toca la *dimensión social* del pueblo y lo promueve hacia una vida íntegra e integrada, la recuperación de la historia como espacio de la experiencia de Dios, etc. En el fondo de la praxis latinoamericana subyace dinámicamente la tercera persona de la Trinidad impregnando la historia y abriéndola desde dentro a la trascendencia³. Por esta razón un texto fundamental de esta tradición invita a *beber del propio pozo*⁴, dando por sentado el carácter radicalmente teologal de esta teología contextualizada⁵.

Dicho esto, muchos autores coinciden en el predominio de una comprensión del Espíritu de corte vivencial⁶. La reflexión *sistemática* sobre el “Des-

* Profesor adjunto de Teología sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) y en las Facultades de Filosofía y teología de San Miguel, Buenos Aires.

¹ Cf. CELAM, *Documento de Medellín*, 4-5.

² Cf. V. CODINA, *No extingáis el Espíritu. Una iniciación a la Pneumatología*, Sal Terrae, Santander 2008, 143.

³ J. COMBLIN, *Espíritu Santo*, en J. SOBRINO - I. ELLACURÍA (eds.), *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid 1990, 619-642.

⁴ Cf. G. GUTIERREZ, *Beber del propio pozo*, Sígueme, Salamanca 1998.

⁵ Cf. J. SOBRINO, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985, 62.

⁶ Cf. D. IRARRÁZABAL, *Comprensión vivencial del Espíritu en América Latina*, en *Concilium* 342 (2011) 625-635. A las elencadas arriba, suma algunas manifestaciones contemporáneas, muy sugestivas. Todas ellas,

conocido más allá del Verbo” se encuentra todavía en estado larvario⁷, y esto se debe en parte a el carácter “evasivo”⁸ del objeto material de este potencial estudio, en parte a la lógica dependencia que esta disciplina tiene respecto de la teología trinitaria, cuyo estadio de madurez luego de su explosión creativa⁹ en el siglo pasado está apenas asentándose. Se agrega a esta cuestión el talante “ortopráctico” que ha mostrado siempre la teología latinoamericana, decididamente más orientada al aquí y ahora como escenario propio de la historia de la salvación, que a la teo-logía entendida de forma clásica como la vida de Dios en sí mismo. Más liberación que especulación, y en todo caso: especulación para la liberación.

Pero lo cierto es que la circulación hermenéutica entre historia y teo-logía hace al mismo dinamismo interno de la inteligencia de la fe. Si es cierto que en estas latitudes no se puede hacer teología fecunda sino es a partir de la revelación concreta del Crucificado en los crucificados, (historia de salvación) también es cierto que este primer contacto y conocimiento nos dice algo de lo que Dios es en sí mismo (teo-logía). Contemplando estos dos polos inescindibles, hemos de decir con G. Lafont¹⁰, que en la dimensión más teórica y especulativa de la teología estriba la posibilidad de interpretar y expresar más auténticamente la manifestación de Dios en la historia.

El ritmo anábico y catábico del pensar teológico es simultáneamente cristológico y pneumatológico. Es en el misterio del Verbo encarnado (*GS 22*), en su estructura calcedónica, que se nos revela la clave hermenéutica¹¹ del hombre y la creación entera. Y es pneumatológico por dos motivos: porque

in *actu exercito*: la lectura comunitaria de la Palabra, la evangelización entendida primordialmente como inculturación, lo intercultural, lo ecoteológico, lo feminista, y lo carismático.

⁷ Las publicaciones al respecto son relativamente pocas, y no llegan a articular una verdadera Pneumatología: G. GUTIERREZ, *Beber del propio pozo*; J.B. LIBANIO, *Os carismas na igreja do terceiro milenio*, Sao Paulo, Loyola 2007; S. GALILEA, *Religiosidad popular y pastoral hispano americana*, Cristiandad, Madrid 1980; J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990; J. SOBRINO, *Liberación con Espíritu*; I. GEBARA, *Teología ecofeminista*, Olho d'Água, Sao Paulo 1997; V. CODINA, *No extingáis el Espíritu*; L. BOFF, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996; R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *El Sopro de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires 1998.

⁸ Cf. B. SESBOUÉ, *Lo Spirito senza voce e senza volto. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 6. 24.72.

⁹ Cf. M. GONZÁLEZ, *Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo*, en P. CODA - A. TAPKEN (a cura di) *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 360-361.

¹⁰ Cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Crist?*, Cerf, Paris 1969, 65.

¹¹ P. CODA, *Teo-logia: la Parola di Dio nelle parole dell'uomo; epistemologia e metodologia teologica*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1996, 387. Cf. también J. C. SCANNONE, *El misterio de Cristo como "modelo" para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas*, en SAT, *El misterio de Cristo como paradigma teológico*, San Benito, Buenos Aires 1998, 127-157.

el Espíritu es el único horizonte en el quién nos encontramos con Cristo, y porque le es propio conducirnos hacia la *plenitud* de la Verdad (*Jn* 16,12-14), a su anchura, longitud y profundidad (*Ef* 3,18).

Y esto tiene particular interés para nosotros, dado que en este caso que nos ocupa objeto y actor del movimiento teológico coinciden: si hemos de considerar al hombre en su relacionalidad trinitaria, su existencia como nueva creatura *en el Espíritu* es la premisa fundamental. Esto implica asomarnos a los rasgos del Espíritu en su relación con Jesús (1), barruntar luego su posición en el misterio de Dios trino (2) para finalmente posar la atención sobre el hombre a fin de constatar el impacto de algunos de los rasgos relevados en su comprensión trinitaria (3).

1. La posición del Espíritu en el acontecimiento de Cristo

En tres hitos fundamentales que estructuran la misma vida de Jesús de Nazareth, (encarnación, bautismo y Pascua) el rol del Espíritu se evidencia de una manera peculiar, pues «se ha unido tan inseparablemente a la realidad de la carne asumida y transfigurada en Cristo que podemos decir que se ha *humanado en él*, al punto de poder llevar la calificación genitiva de Espíritu de Cristo, o Espíritu de Verdad»¹².

La reflexión cristológica, que considera la encarnación un acontecimiento al mismo tiempo trinitario e histórico, subraya que este evento revela al mismo tiempo tanto la obediencia del Hijo a la misión – en su *status exinanitionis* – como la decisiva acción del Espíritu como sujeto de tal acontecimiento. En prolongación con su misión de nexo con el Padre, la tercera persona de la Trinidad filializa “nuevamente” al Verbo, ahora desde el ser humano de Jesús. El Espíritu vuelve hija la carne de Cristo, direccionándola hacia el Padre de forma radical. Le da vida al ser y a su acción, actuando *sobre él* y *en él*. Es la persona de comunión *en* la que el Verbo *en cuanto encarnado* vivencia su unidad con el Padre. Es el espacio de pertenencia radical de la existencia histórica del Hijo.

Simultáneamente, por esta mutua inmanencia entre uno y otro, vuelve más real y definitiva la presencia de Dios en la historia y en el mundo. Desde aquí cabe pensar hoy la cuestión del sobrenatural¹³. Es en virtud de la encarna-

¹² M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 13.

¹³ Cf. G. COLOMBO, *Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità?*, en *Teologia* 9 (1984) 194. También A. MEIS, *El giro salvífico del Sobrenatural en el Concilio Vaticano II*, en *Teología y Vida* 55 (2014) 487-516.

ción podemos pensar en términos calcedónicos para referirnos a su intimidad al mundo, a la vez que a su exceso.

Pero esta realidad que se da durante los primeros treinta años de vida oculta de Jesús se densifica en el *bautismo* por el que asume públicamente su carácter de Cristo: ungido por el Espíritu para la misión. Su vertiente profética queda formalmente inaugurada en este hecho que permite ver la totalidad de su vida como un auténtico y continuado bautismo en el Espíritu (cf. *Lc* 12,49). En esta nudo de su historia, la libertad humana de Jesús da un paso más hacia la filialización total.

El *acontecimiento pascual* constituye el perfecto cumplimiento y la plena manifestación de una existencia pneumática, y la concentración definitiva de la acción de Dios en su Espíritu, como de la acción del Espíritu enviado del Padre a través de Cristo resucitado. ¿Cómo lo hace? El Espíritu vuelve posible todo esto como proceso de donación total. En la cruz, se da una profunda asimilación del Hijo con la espiración de amor que *es* el Espíritu Santo. Una unión ya no solo sustancial sino ahora existencial desde su naturaleza teándrica. Por este corazón pneumático es que su entrega en la cruz se vuelve un acontecimiento trinitario de amor. Así pues, se dan simultáneamente la entrega del Hijo al mundo (que hace el Padre), la entrega al Padre que el Hijo hace de sí mismo (Hijo). Todo esto acontece en la entrega misma, personificada, que es el Espíritu Santo quien abre al mundo la comunicación misma de los dos en su reciprocidad¹⁴.

Tal comunicación es decididamente resucitante. El Pneuma se revela como fuerza de nueva creación, que junto con el Padre tienen la potencia resucitadora de Cristo (fórmulas kerigmáticas: *Rm* 1,4; *1Cor* 15,4; *Hch* 2, 24). Él opera la transformación de la existencia del redentor según la carne en su ser Hijo según el Espíritu de comunión total. En su cuerpo pneumático, resplandece su humanidad totalmente filializada. Por eso su cuerpo resucitado se vuelve social: en la fuerza del Espíritu, Dios Padre instaura un nuevo modo de ser del espacio – tiempo del mundo y de los hombres en un inicio absoluto de valor universal, cósmico, en el cual Jesús es entronizado como Señor del Universo.

A partir de la Pascua, el Espíritu no solo actúa *en* Jesús y *sobre* Jesús, sino también *desde* Jesús. El Resucitado se vivencia a sí mismo como Dador de Vida, en virtud de la relación circular que mantiene con el Espíritu. En este mismo vínculo, se dan simultáneamente una unión sustancial y una diferenciación irreductible con el Padre. La alteridad filial, de origen inmanente

¹⁴ Cf. F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo: Mistero e Presenza. Per una sintesi di Pneumatologia*, EDB, Bologna 2004, 64-79.

y luego humanada merced a la encarnación ahora es totalmente transfigurada desde la historia que se vuelve *tranhistoria*. Solo desde esta alteridad transfigurada, que asume el tiempo y la carne, puede darse la comunión plena de la creación – lo otro de Dios – con el mismo Creador. El cuerpo social del Resucitado pasa a ser lugar de donación entre los bautizados, el mundo, Cristo y el Padre. Y todo esto acontece en el espacio del Espíritu, verdadero Nosotros divino que se ofrece como auténtica “hipóstasis” para el endeble nosotros humano¹⁵.

2. La posición del Espíritu Santo en el espacio trinitario

Resaltar la importancia de la dimensión pneumatológica en el ámbito interno de la teología trinitaria es el resultado de una progresiva prevalencia de la lógica comunal como clave de todo el discurso sobre el Dios Trino, fruto tanto de la recuperación metodológica de la Trinidad económica como vía de acceso al misterio inmanente del Dios cristiano, como de la individuación del misterio pascual como momento culminante de la revelación trinitaria¹⁶. Es que es el Espíritu el que manifiesta el ser comunal divino, que lleva a cumplimiento su realidad perijorética y relacional, de tal modo que la reflexión pneumatológica se propone como la perspectiva que «llega a traducir menos inadecuadamente el Misterio y da cuenta de la peculiaridad del monoteísmo cristiano que se ha autocomprendido desde siempre no como la soledad del Uno sino como la perfecta comunión de los tres»¹⁷.

Así, pues, la identificación y posición del Espíritu en la cristología determina también la colocación de la posición del Espíritu en el espacio trinitario¹⁸. Hemos destacado la profunda inherencia recíproca entre la misión del Hijo y la del Espíritu, y en virtud de las relaciones de origen estamos en condiciones de afirmar que el Espíritu no está superpuesto al Padre y al Hijo, sino más bien en su “entre”¹⁹. Esto permite una figuración espacial intratrinitaria, en tanto lugar donde acontece la donación recíproca personal y personalizante de las personas divinas entre sí y del hombre con Dios: éste es el ámbito del

¹⁵ Cf. A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2013, 93-127.

¹⁶ Cf. P. CODA, *Acontecimiento pascual. Trinidad e historia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.

¹⁷ N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, 53.

¹⁸ Cf. H.U. VON BALHASAR, *Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid 1990, 111.

¹⁹ Cf. M. GONZÁLEZ, *Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo*, 361.

Espíritu. Donde en virtud de la perijóresis que el mismo Espíritu es²⁰ cada uno es sí mismo en el otro²¹.

Caracterizar al Espíritu como espacio, permite comprenderlo como realización de la unidad en la distinción y distinción en la unidad que se realiza en el *ser hacia* (éxtasis) del Padre y del Hijo en su recíproco *ser para* (kénosis), para *ser con* (síntesis)²². Implica, inevitablemente, posar la atención sobre el perfil kenótico de su persona, que destacó con fuerza S. Bulgakov²³ para quien la kénosis del Espíritu estriba en ser él mismo el ambiente transparente de la revelación del Padre y del Hijo, imperceptible en su propia transparencia. «El Espíritu no existe por sí, porque es todo en los otros, en el Padre y en el Hijo. Pero en este anonadamiento sacrificial se cumplen las bienaventuranzas del amor, la autoconsolación del Consolador, la alegría de sí, la belleza y el culmen del amor»²⁴.

La asunción de la lógica matricial permite la imaginación de diversos posicionamientos espaciales entre las personas divinas, que evidencian un dinamismo asombroso. No es simplemente la coincidencia total del *esse in – esse ad*. Se agregan otras preposiciones que dan cuenta de la fluida imbricación de alteridades²⁵. Podríamos decir que, en virtud de esta recíproca entrega eterna del Dios amor, cada persona actúa su *ser-en-sí-en-el-otro-con-el-otro-hacia-el-otro-para-el-otro-junto-con-el-otro-desde-el-otro-en-sí*. Lo que se logra es una elipse sin fin propia de M.C. Escher, a quien la crítica del siglo XX llamó con mucho tino, el pintor del infinito²⁶.

Posando la atención sobre las relaciones de origen (aunque evitaremos adrede el tópico del *Filioque*) según la teología clásica, el Espíritu no es generado, sino que procede y en cuanto que procede excede la esfera del Logos. *Es* más allá del Logos, y también más allá del Padre, en tanto que es unión y unidad de estas dos personas divinas que en su ser persona son la una para la

²⁰ Cf. F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo*, 241-245. También A. CLEMENZIA, *The Ecclesial “We” and the Eucharist. In dialogue with the “theo-logic” of Heribert Mühlen*: cf. Ponencias del International Eucharist Congress, Ireland 2012, en <http://www.iec2012.ie/media/1ClemenziapaperinEnglish1.pdf> (consultada el 23/2/2015).

²¹ B. HILBERATH, *Pneumatología*, en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 2005, 597.

²² Cf. F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo*.

²³ Cf. S. BULGAKOV, *El Paráclito*, Sígueme, Salamanca, 2014. También P. CODA, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2014, 566-569.

²⁴ A. PACINI, *Lo Spirito Santo nella Trinità. Il Filioque nella prospettiva teológica di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2004, 95.

²⁵ Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, Herder, Barcelona 2001, 155. 252. 272.

²⁶ Cf. B. ERNST, *El espejo mágico de Escher*, Benedikt Taschen, Madrid 1978; J.W. VERMEULEN - K. FORD, *Escher on Escher. Exploring the Infinite*, Harry N. Abrams, New York 1989.

otra, absoluta alteridad. *La alteridad del Espíritu, su especificidad irreductible, consiste en ser la unión de amor entre las otras dos alteridades.* Y esto tiene derivaciones enormes para la antropología, que veremos en breve.

Estas descripciones llevan a reparar una vez más en la dimensión perijóretica que él mismo personifica. Así como para gran parte de la tradición que empieza por Agustín, el Espíritu es el Amor, el vínculo hipostatizado, bien podemos decir que el Espíritu es la perijóresis en persona, la circumincisión hipostatizada, que en su doble dimensión de estática y dinámica logra ritmar al ser divino en recíproca inmanencia de donación y acogida. Y acá es tan importante la reciprocidad descrita como su carácter hipostático. Así como Mühlen habla del Espíritu como una Persona en varias personas²⁷, y en esto consiste su peculiaridad, en la misma línea podríamos referirnos a él como Aquel *en* quien la interpenetración recíproca es posible. Así también La mutua acogida, el hospedarse recíproco de uno en otro, además de permitir la inexistencia victorina, logra también graficar la espacialidad de la que venimos hablando en un registro de es pasible de una lectura ontológica. La kénosis del Espíritu es la condición de su ser perijóresis hipostatizada.

En rigor de verdad, muchos autores señalaron la atribución a la tercera persona de rasgos que son propios de la esencia divina (así sucede con su mismo nombre: Espíritu – Santo). Siendo así, lo que algunos evidencian como “leyes” que se derivan el mismo proceso comunicativo interno de Dios, comunal, serían totalmente atribuibles al Espíritu en persona. Entre estas leyes comunales Greshake cuenta la *tensión recíproca*:

«en la experiencia de la mayor cercanía y relación posibles (*esse ad*) crece también la experiencia de la diferenciación y de la unicidad (*esse in*), no sin que esta aún mayor diferenciación esté ubicada nuevamente en una aún mayor experiencia de comunidad y unidad. No se trata aquí, pues, de una determinación aquietada de relación, sino de *una tensión dinámica* en el sentido de que, a mayor identidad, también mayor no-identidad, o sea, el estar tendido hacia lo no idéntico de las figuras de realización; cuanto más perfecta es la unidad, tanto más necesaria es también la pluralidad en cuanto forma de realización de la unidad. Pero también a la inversa: cuanto mayor es la no-identidad, tanto mayor es también la identidad; cuanto más grandiosa *es* la fuerza de lo otro, de lo ajeno y excéntrico, tanto mayor es también la fuerza de la unificación, de lo *communicatio*, de lo centralizador. De allí se sigue que, si Dios es aquella unidad que mayor no puede pensarse, también la diferenciación de las personas es tal, que la diferencia mayor no puede pensarse. Y si la unidad de Dios es la más perfecta, esto significa

²⁷ Cf. H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1974²; Id., *Espíritu, Carisma y Liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1976²; Id., *Los dones del Espíritu hoy*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.

que la misma, en cuanto unidad, implica necesariamente de manera perfecta la pluralidad»²⁸.

Bien puede traducirse esta nota tan propia del Espíritu, en una *proporción directa* de crecimiento o decrecimiento entre los polos vinculados. A más Padre, más Hijo. A más Dios, más hombre. Esta tensión dinámica, proyectada sobre la cuestión del origen, deviene en *simultaneidad o cooriginariedad* que excluye todo tipo de *prius* lógico u ontológico:

«Con ello, la unidad divina no es un resultado ulterior a partir de sus elementos individuales (aunque el resultado y los elementos sólo fuesen pensados en un orden semejante), sino unidad originaria en diferenciación originaria. Si así no fuese, debería quedar en la relacionalidad personal al menos un algo sutil que pudiese pensarse también sin relación y que haría que de las relaciones devenga una unidad. Precisamente esto es lo que debe excluirse en Dios. Por eso, como se ha dicho ya en varias oportunidades, en Dios, toda forma de *prioridad lineal es errónea*: la diferencia de las personas no precede a la esencia divina, ni la esencia divina precede a las personas, ni una de las personas precede a las otras. Antes bien, se trata de un acontecer de mediación recíproca idénticamente originaria. A raíz de este idéntico carácter originario no deberá decirse: a pesar de que en Dios hay tres personas, él es una unidad, sino: justamente porque él es en tres personas, es una unidad; y no deberá decirse: a pesar de que Dios es una unidad, hay en él tres personas, sino: porque Dios es la unidad suprema (no la unidad substancial de cosas sino unidad de amor), él se realiza en tres personas. La esencia una de Dios consiste, pues, justamente en que no tiene en sí misma ningún rasgo (cualidades, momentos del ser, características) que no se realice, *eo ipso*, en el cambiante juego de las personas, cada una de ellas única en su modo de ser; y no hay esencia divina alguna que no designe la *communio* que se realiza en las diferentes personas. No obstante, tiene sentido que se distinga en Dios entre esencia y persona, en cuanto la esencia de Dios designa justamente la *communio*, el entramado de la relación, mientras que la persona es en cada caso un miembro, un ritmo en ese entramado, no debiendo comprenderse tal condición de miembro-en-el-entramado mediante la imagen de parte y todo»²⁹.

²⁸ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 246. También en 246, 303, 342, 246. Tiene una clara versión ontológica: «El núcleo más íntimo y el último punto de referencia de una ontología trinitaria es aquella determinación del ser que va encontramos anteriormente: el ser, en todos grados y más aún en su forma suprema, que fundamenta y contiene todo lo demás, es por su esencia el acontecer de autocomunicación, una conjunción indivisible de auto-unificación y auto-diferenciación del otro y de unificación con el otro mediante comunicación y entrega como también mediante recepción y aceptación. Cuanto más crecen los distintos momentos individuales de este acontecer, entrelazados entre sí, (auto-unificación por auto-diferenciación, comunicación y entrega, recepción y aceptación), tanto más se acercan unos a otros y el acontecer de auto-comunicación adquiere su figura cada vez más pura, hasta llegar al actos puros divino, donde los momentos se conjugan y concretan (“concrecere”: crecer hacia una conjunción, concretarse) en la identidad de un único acontecer».

²⁹ G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 244; en 223 encontramos una formulación parecida.

Un modo de expresar el rechazo a la prioridad lineal es la redacción “espejada” de “ida y vuelta” – tan circular por cierto – “de unidad en la diferencia y diferencia en la unidad, o mejor dicho, de unidad que se realiza en la diferencia y de diferencia que se realiza en la unidad”. La duplicación invertida es doble.

Podemos considerar esta noción desde lo estrictamente teológico, o bien intentar una mirada ontológica de la cuestión. Nuestro autor introduce esta última de la siguiente manera:

«La comprensión trinitaria de Dios implica que en Dios, es decir, en la figura suprema y más plena de ser, se dan de manera idénticamente esencial y original y se median recíprocamente unidad y pluralidad, identidad y diferencia, positividad y negatividad. Pluralidad y diferencia, heterogeneidad y negatividad no son, pues, en cuanto tales, manifestaciones del descenso o decadencia que se encuentran sólo en un nivel de jerarquía de ser inferior al divino, sino que se hallan realizados ya en Dios y tienen, por tanto, fundamentalmente el mismo carácter originario y la misma dignidad, poder y vigor de ser que la unidad, la identidad, la positividad y la igualdad de forma»³⁰.

La declinación ontológica de esta cuestión, desde la perspectiva del Espíritu, implica adentrarse en aguas que ahora nos exceden. Sin embargo, creo oportuno recordar sucintamente tres puntos. El primero se expresa el buen tino y la originalidad del inglés Colin Gunton quien propuso, en su tratado *Unidad, Trinidad, Pluralidad*³¹, la posibilidad de entender a la perijóresis como un “trascendental”. Consciente de la necesidad de una nueva ontología, y a sabiendas del impacto de la pluralidad sustancialmente unida en Dios, en la concepción de lo creado, recurre a la clásica doctrina de los trascendentales para repensarlos en función de la nueva comprensión del ser como don de sí en Dios Trino. Al respecto, Greshake afirma que «desde el punto de vista lógico, Dios es perijóresis de identidad y diferencia»³². De esto se sigue que, por participación, todo lo que es, en la medida que es, es perijorético. La inmanencia divina en la creación, con su radical apertura ala trascendencia, tendría articulación pneumatológica. Toda esta perspectiva parece confirmarse con la visión que Edith Stein tiene de la estructuración del ente que el Espíritu es el arquetipo de toda vida creada y el garante de la comunicabilidad de todo lo existente. La irradiación de toda esencia es atribuible a su dimensión pneumática, pues todo el ser tiene una articulación propiamente trinitaria. «Por eso el

³⁰ *Ivi*, 172.

³¹ Cf. C. GUNTON, *Unidad, Trinidad, Pluralidad*, Sígueme, Salamanca 2005.

³² G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino*, 174.

Espíritu Santo, en cuanto la persona de la vida y del amor, es el arquetipo de toda vida creada y de todo acto y de esa irradiación espiritual de la esencia propia, que es propia también de las hechuras materiales»³³.

«Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad, ¿no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? Al Padre, de quién proceden todas las cosas, pero que él mismo sólo es de sí mismo, – al Creador – correspondería el ser anímico, al Hijo, en cuanto forma nacida configuración de esencia, correspondería el ser corporal, pero el libre y desinteresado exhalar merece en un sentido particular el nombre de “espíritu”. Así encontramos en todo el ámbito de lo real, un despliegue trinitario del ser»³⁴.

Asumiendo entonces las características que hemos trazado: el Espíritu como *espacio* de intimidad, cuya peculiaridad irreductible consiste en permitir la compenetración recíproca de las alteridades amantes del Padre y del Hijo. Y el Espíritu como perijóresis hipostática, con su decantación ontológica, estamos en condiciones de pasar a considerar la proyección económica del Espíritu hacia lo creado, en cuyo centro encontramos al objeto de nuestro seminario: el hombre.

2.1. El lugar del Espíritu en la Creación

Dice Giuseppe Zanghì: «Ya en sí mismo, el ser, Dios, es apertura extática: es Trinidad. Es ex sistencia. La trihipostaticidad revela precisamente que Dios es amor. Y es en el interior de este amor trihipostático que se abre el espacio para una relación real entre Dios y la creatura, en el Hijo encarnado. El ser como Amor tiene el puente entre creación y encarnación, haciendo de esta última la clave de inteligibilidad de la primera»³⁵. Tal espacio de amor no es otro que el Espíritu.

En cuanto acontecimiento dice que la creación no es otra cosa que Dios saliendo de sí y dando forma a otro diverso de sí y dotándolo de una consistencia

³³ E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, en EAD., *Obras Completas III*, Monte Carmelo Ediciones Espiritualidad-el Carmen, Burgos-Ávila-Madrid 2004, 1011.

³⁴ *Ivi*, 957.

³⁵ G.M. ZANGHÌ, *Dio che è amore. Trinità e vita nuova in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991, 80. El Espíritu, confiriendo a la creación su estructura espacio temporal y una consistencia autónoma e indicando al mismo tiempo, también el origen divino y destino escatológico, asegura la «coincidencia de la perfecta trascendencia con la más profunda immanencia: el Dios soberano y libre habita también en lo más profundo de sus creaturas» (C. CALTAGIRONE, *Nel tramite dello Spirito. Per una sintesi di pneumatologia*, en *Ho Theologos* 3 [2001] 345-378, 373).

espacio temporal que lo determina en la relacionalidad con él. Tal *creatio ex plenitudine* implica la constitución de una alteridad creada para el vínculo y la participación en el intercambio amoroso eterno. El nudo de esta cuestión se articula en torno al concepto de predestinación en Cristo, y postula la superación de la distinción manualística entre el orden de la creación y el orden de la redención, entre naturaleza y sobrenatural, también en la óptica de la tercera persona. Es clave resaltar el rol del Espíritu en cuando dador de vida y no solo santificante. Lo que el Espíritu cumple en la creación está estrechamente vinculado al acto de entregarse a Dios, que constituye el sentido de la creación.

El Espíritu entonces, llama tanto a la existencia como a su apertura a la comunicación de Dios, en cuanto que es al mismo tiempo el dador de vida y el que crea comunión³⁶. El existencial sobrenatural de Rahner tiene aquí su lugar de arraigo. Una vez más, la tercera persona es el espacio en el que la alteridad de Dios y la de la creación – hombre se vuelven íntimamente recíprocas: *en Él se da la sincronía entre la exitus a Deo de las creaturas en el exitus Dei de sí mismo*.

Al respecto, y dentro de la lógica matricial que venimos adoptamos sin desconocer sus límites y complicaciones³⁷, cabe mencionar brevemente – a riesgo de simplificar y traicionar su rica complejidad – la concepción que Pannenberg explicita en su *Dogmática*. La creación – reconciliación en Cristo que acontece dentro del proceso de amorosa autodiferenciación del Hijo respecto del Padre y comienza en sentido estricto con el movimiento kenótico de la encarnación. Jesucristo, a la vez que representa la máxima posibilidad de donación de Dios en el tiempo, constituye el anticipo histórico de la meta que se consumará solo al final. Esta es la razón por la que la razón de ser de la creación gravita sobre el Futuro divino como clave de comprensión de su dinamismo interno espacio temporal.

En este proceso de tensión escatológica actúa el Espíritu, desde el mismo futuro: «Y es que el futuro de Dios es el origen creador de todas las cosas en al contingencia de su existencia, y a la vez, el último horizonte para el significado definitivo y así, para la esencia de todas las cosas y acontecimientos. En el camino de su historia en el tiempo, las cosas y los hombres existen solo

³⁶ Cf. *ivi*, 376.

³⁷ Las dificultades comunes pueden reducirse a un desafío de fondo: cómo esta realidad ambiental, atmosférica, vital o matricial, cómo en este *en* del Espíritu Santo pueda constituirse una realidad personal o entenderse así: urge la elaboración de un concepto más diferenciado de “persona” en teología trinitaria que pueda dar razón de la peculiaridad propia del ES y del carácter personal o hipostático de una realidad ambiental o matricial. Cf. S. DEL CURA ELENA, *Espíritu de Dios. Espíritu de Cristo. Una pneumatología trinitaria*, en SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITARIOS, *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000, 131-173.

por anticipación de lo que serán a la luz de su último futuro, el adviento de Dios»³⁸. *En efecto, Dios crea desde el futuro y el hombre avanza hacia su encuentro por mutuo impulso de atracción*. Y esto no hace sino expresar la simultaneidad perijorética propia del Espíritu. Una formulación mística de esta misma realidad se encuentra en el tema de la mutua aspiración del alma y Dios en Juan de la Cruz, que es netamente pneumatológica y que termina en la transformación del alma en la misma aspiración activa y pasiva³⁹.

Esa tensión es la propia del Espíritu que manifiesta la esencia divina – entendida como campo de fuerza por Pannenberg – al modo de un campo dinámico donde se tejen los vínculos del Reino. En él, los hombres son liberados y se vuelven a su vez agentes de liberación⁴⁰. El Espíritu pone al hombre frente a su propia libertad de elección y este se vuelve tanto más libre cuanto más sigue la voz del Espíritu en su historia y en la del mundo. De esta manera el Espíritu impulsa el mundo, redimido en Cristo, a su cumplimiento.

Así pues, hemos individuado algunos rasgos del Espíritu, frutos de la renovación teológica del siglo anterior. Contemplando su relación con la vida histórica de Jesús, de especial relevancia para nuestra perspectiva antropológica, diremos que su intervención sostenida jalona los diversos estadios de su existencia tensándola hacia su entrega proléptica: es agente de la kénosis del Verbo y filializa su humanidad (encarnación), la determina para la misión (bautismo) y la consume en su kénosis entrega pascual. Actúa en él y sobre él, y a partir de su resurrección, desde él. Su procesualidad en la apertura de la existencia humana al Padre.

Ya dentro de la Trinidad, hemos posado la atención en su dimensión matricial, de espacio de encuentro recíproco. Nos hemos aventurado en una atribución osada: la perijóresis hipostatizada, que no sigue sino la misma lógica que muchas de las transferencias de las características propias de la esencia divina a la tercera persona de la trinidad: baste pensar solo en el nombre: Espíritu, Santo, o bien Amor. Su especificidad irreductible, su propia alteridad, consiste en ser ámbito – espacio del entrecruzamiento recíproco del Padre y del Hijo. Y en esto consiste su ser tercero, como centro de vida propia que se abre al mundo.

Tal perijoreticidad tiene un calado ontológico, que pensado desde lo cristológico resulta una cuña dinámica y kenótica en el ser parmenídeo. El ser es para la entrega. Su rasgo primordial es impulsar el tránsito kenótico hacia la existencia en otro. El Espíritu despliega su acompañar sinfónico de manera “trans”.

³⁸ W. PANNENBERG, *Dogmática*, III, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid 1997, 548-549.

³⁹ Cf. A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad*, 396-404.

⁴⁰ Cf. G. WELKER, *Lo Spirito di Dio*, Queriniana, Brescia 2003, 120.

Por eso, es la clave de encuentro recíproco de la mutua atracción entre creador y creatura, y asume en persona la antigua y problemática imbricación de lo natural y lo sobrenatural. Inhabita el cosmos, a la vez que lo impulsa a su trascendencia escatológica en la comunión trinitaria. O mejor dicho, manteniéndolo abierto y en tensión hacia la finalización de la creación en el futuro de Dios. Apertura radical.

3. El Espíritu y el hombre

¿Qué implicancias tiene esto a nivel antropológico? La primera es decir, con muchos autores, que la clave pneumatológica define en parte la visión trinitaria que se asume. O mejor aún, pneumatología y Trinidad como discursos teológicos se codeterminan. Por esta razón, resulta imprescindible su consideración para abordar al hombre desde su relacionalidad de matriz trinitaria. Podrían abordarse muchas cuestiones. Solo creo estar en condiciones de señalar las siguientes, que intentaré apenas puntear para abrir al diálogo y marcar perspectivas de futuras investigaciones.

3.1. La identidad abierta

Un primer impacto del aspecto escatológico del Espíritu en el hombre es la apertura a un futuro transhistórico como horizonte de plenitud personal y la conciencia de procesualidad en la creación desde el *eschaton*. La situación, fascinante y compleja, requiere de un circunloquio para ser expresada: *el hombre* está siendo creado (voz pasiva + gerundio), *ya dentro de la perijóresis trinitaria ampliada a las coordenadas histórico temporales desde el acontecimiento Cristo (encarnación - pascua)*. La cristificación está en proceso, y por lo tanto, también lo está la identidad del hombre⁴¹.

El dinamismo de esta Perijóresis hecha persona emplaza la vida del hombre en aquí y ahora, reconciliándolo con la precariedad de su *status viatoris* y orientándolo hacia la consumación. Ese direccionamiento dinámico, exodal, peregrino tan presente en el Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν del Símbolo, que se continúa en el *credo in Deum* latino y totalmente perdido en el “creo en

⁴¹ A riesgo de tautología, esta cuestión se vuelve significativa en su proyección a cuestiones pastorales que hoy atraen interés. Pienso, por ejemplo, en la nueva luz que esta creación-redención en proceso arroja sobre el espinoso tema de la indisolubilidad matrimonial. Creo que el desplazamiento del acento hacia lo escatológico nos liberaría de muchas disyuntivas falsas, posiblemente heredadas de un paradigma demasiado sustancialista y por tanto, estático y ahistórico.

Dios” español. No es lo mismo, evidentemente, creer *en* Dios como postulado teórico o como mera verdad doctrinal, que creer *hacia* Dios. “Hacia” dice sobre todo, un cara a cara que lleva a atravesar la distancia en la precariedad de la propia historia, como un niño aprende a caminar *hacia* su madre o como Pedro pudo caminar sobre las aguas. Con el *hacia* propio del Espíritu, se revaloriza el *fides qua*.

El amor, entendido así como proceso interpersonal de cristificación, y en atención a la protagonismo del Pneuma en las diversas fases de la vida de Jesús, asume en el Espíritu una procesualidad cristológica. Dicho de otro modo: hay una fase de encarnación, de vida oculta, de profetismo, de pasión, muerte y resurrección, de ascensión y de pentecostés en la entrega de la propia vida. Así como con Jesús, el Espíritu, filializa nuestra temporalidad a medida que nos abrimos al amor.

Este dinamismo vivo parece expresarse mejor en el prefijo *trans* que en el preposición “entre”, aparentemente solo espacial y estático. El *trans* denota procesualidad, penetración que pervade, transversalidad. Por eso, habitar el Espíritu será pues, vivir en permanente éxodo de sí hacia el otro. Todo esto evoca a la imagen de la frontera, hoy tan sugestiva en el magisterio pontificio. Frontera será desde esta perspectiva más que una ubicación geográfica el *transito* hacia el otro y la convergencia de alteridades que se encuentran.

Siguiendo esta pista, una antropología impostada desde esta clave implicará considerar a los otros, como instancias ineludibles de realización humana, como mediadores o parteros de la propia ipseidad. Si el ser en Dios es perijóresis de identidad y diferencia, solo el mutuo reconocimiento se dará la afirmación en el ser. El ser como don de sí se acrecienta en el juego de acogida y recepción⁴².

Todo lo cual lleva a pensar que al menos desde esta perspectiva, haya que pensar como previa a la opción preferencial por los pobres, una opción por la alteridad, o por el otro. Integrando la dimensión pascual, de admirable intercambio (por cierto tan perijorético), la pobreza del otro es ocasión de resurrección vincular según aquello de Pablo: en nosotros opera la muerte, y en ustedes la vida (2Cor 4,12). Una pascua horizontal que vivifica al que da y al que recibe.

El cambio de matiz es pertinente, porque una cosa es decir “opción por el otro (o mejor aún por el diverso) en su pobreza” y otra muy diversa es “opción por el pobre”. No se reemplazan los términos, ni siquiera se quita primacía ni prevalencia. Simplemente se amplía el criterio para dejar entrar las otras “di-

⁴² Cf. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Tesis de ontología trinitaria*, Sígueme, Salamanca 2005, 35.

versidades” que reconocen Santo Domingo y Aparecida, y que no encajan con el nicho sociológico de pobre. Creo que la línea de Francisco de poner la misericordia en el vértice de las jerarquías de las virtudes (*EG 37*) va en esta misma dirección. *Opción por el diverso, en su carne sufriente – Opción preferencial por los pobres*. Sin anularse, sin reemplazarse. Iluminándose recíprocamente, ya que los pobres mantienen su lugar principal de pedagogos o mistagogos de la alteridad salvífica, pero no la agotan. La periferia es sin duda, el lugar desde donde abordar la totalidad. Pero todo cuanto dijimos lleva la luz sobre la analogía entre periferia y frontera. Coinciden, sí, en un análisis sociológico. Los marginados. Pero la noción de periferia dice relación al centro, y depende de él. Así, también podría usarse en el plano interpersonal: periferia es todo lo que me está en torno, y el centro soy yo. En un tiempo de presente policéntrico⁴³, quizás deba complementarse la dialéctica siempre vigente del centro – periferia con la noción de frontera tiene su eje en lo distinto, en lo que trasciende.

3.2. Divinización como humanización

Pero en definitiva, la plenitud que aguarda y se engarza en la apertura a la trascendencia, es la que desde siempre la tradición contempló con la noción de divinización o theosis. Es curioso constatar que esta noción fascinante tiene desarrollo real y polícromo donde la pneumatología tiene real espacio de despliegue. La soteriología occidental, concentrada más en la redención que en la consumación, todavía adolece de un tratamiento profundo de este primer fruto del Espíritu, directamente vinculado con el filón escatológico antes expuesto.

Es cierto que el concepto ha sido realmente manoseado, y debió pasar por muchas purificaciones para ser nuevamente aceptado. Baste pensar en los maestros de la sospecha⁴⁴, o los cuestionamientos levantados por algunos que, inquietos por la cristología de fondo de tal concepción (para una cristología, eclesiología o espiritual de corte monofisita) hablar de divinización implica la represión o negación de la humanidad. Así lo expresa bien claro J.I. González Faus, al afirmar que la cristología previa la renovación del siglo XX ponía al potencial creyente ante una disyuntiva devastadora: “a

⁴³ Cf. D. TRACY, *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*, Orbis Books, New York 1995.

⁴⁴ Cf. P. LÓPEZ DE MENESES, *Theosis. La doctrina de la Divinización en las tradiciones cristianas fundamentos para una teología ecuménica de la gracia*, EUNSA, Pamplona 2001, 377-401.

más Dios, menos hombre”. Con lo que la cultura debió responder, desesperada: “a menos Dios, más hombre”⁴⁵.

Por eso es que para entender nuevamente a la divinización como la más acabada humanización⁴⁶, se hizo necesario escuchar una antropología cristológica como la de Rahner, y reencontrarse con las fuentes patrísticas y místicas que confirman esta la verdad sinfónica. Así y todo, flota siempre la sospecha de una concepción ahistórica e intimista de este planteo. Es por eso, que solo cabe asumir este horizonte de consumación humana si es que esta verdadera humanidad divinizada es además, social e individual al mismo tiempo. Divinización, humanización, socialización, individuación, o personalización serían siempre sinónimos que se reclaman recíprocamente para entender todas las dimensiones inherentes a este proceso del Espíritu en el hombre. Todas entendidas siempre desde la lógica perijóretica de la proporción directa entre los dos polos imbricados: a más A, más B. A más B, más A. Aunque en el centro de la “proporción directa” se enclava, con efecto dilatado en el tiempo, el cuño de la pascua. Dicho de otro modo: transfiguración en la participación en la vida trinitaria sí, siempre y cuando esto signifique la potenciación de la humanidad que sostiene. Humanización sí, si el paradigma de humanidad es el *Ecce Homo*, o mejor aún: el Resucitado. ¿Cristificación?. Sí, si por ella entendemos la transformación del sujeto simultánea y correlacionada a la incorporación al Cristo total que tiene formato social. Socialización sí, si esto implica una simultánea emergencia de la propia individualidad, no fagocitada por el todo sino más bien enaltecida por el cuerpo entero en su especificidad irreductible. El hombre o en proceso de divinización es inexorablemente, un ser eclesial.

Esta última alusión al cuerpo nos permite situar este proceso de trinitarización del hombre de cara a un tema querido para Agustín, que asume la socialización desde la noción de Cristo total. Revisitar esta cuestión podría complementar la creciente inteligencia de la metáfora del pueblo para hablar de la iglesia, especialmente en lo tocante a la distinción perijóretica – pneumática de identidad y diferencia, el todo del cuerpo y la identidad del miembro.

Donde quizás quede más clara la sinfonía de las dimensiones que el Espíritu despierta y mueve de manera simultánea, es la Eucaristía. Es Aparecida la que atribuye al Espíritu el darle forma eucarística a la existencia del creyente:

«Con este Sacramento Jesús nos atrae hacia sí y nos hace entrar en su dinamismo hacia Dios y hacia el prójimo. Hay un estrecho vínculo entre las tres dimensiones

⁴⁵ Cf. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979, 17.

⁴⁶ Cf. CTI, *Teología, Cristología, Antropología*, Cere, Toledo 1981, 17.

de la vocación cristiana: *creer, celebrar* y vivir el misterio de Jesucristo, de tal modo, que la existencia cristiana adquiera verdaderamente una forma eucarística. En cada Eucaristía los cristianos celebran y asumen el misterio pascual, participando en él. Por tanto, los fieles deben vivir su fe en la centralidad del misterio pascual de Cristo a través de la Eucaristía, de modo que toda su vida sea cada vez más vida eucarística. En cada Eucaristía los cristianos celebran y asumen el misterio pascual, participando en él. Por tanto, los fieles deben vivir su fe en la centralidad del misterio pascual de Cristo a través de la Eucaristía, de modo que toda su vida sea cada vez más vida eucarística. La Eucaristía, fuente inagotable de la vocación cristiana es, al mismo tiempo, fuente inextinguible del impulso misionero. Allí el Espíritu Santo fortalece la identidad del discípulo y despierta en él la decidida voluntad de anunciar con audacia a los demás lo que ha escuchado y vivido» (*Aparecida* 251).

Aunque de horizontes bien distintos, esta simple y profunda pedagogía del Espíritu Santo que expresa de forma muy lograda aquello de Hemmerle: «la sustancia es para la transubstanciación, para la comunión»⁴⁷. Pero le agrega la intuición sapiencial latinoamericana que asocia el presente con el ritmo litúrgico del don de sí al Padre, en comunidad, para saciar el hambre de los pueblos. Ritmar la vida según esta forma eucarística teje las muchas hebras que hemos individuado, y a la importante cuestión de comprenderse a uno mismo «existiendo en el Espíritu», le suma el apremio del hambre de comunión que transfigura a nuestra gente.

Alejandro Bertolini
alejandrobertolini@gmail.com
José Rodó 1895 (1643)
Beccar – Buenos Aires
Argentina

⁴⁷ K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios*, 35.

Existiendo en el Espíritu. La imprescindible dimensión pneumatológica de la Antropología trinitaria

ALEJANDRO BERTOLINI

Abstract

Partendo da un contesto latinoamericano dove la comprensione esistenziale dello Spirito è prevalente, l'autore sottolinea il necessario riferimento alla pneumatologia sistematica per delineare un'antropologia trinitaria. Muovendo da una descrizione delle caratteristiche dello Spirito Santo nella sua relazione con Gesù, l'autore prova a concentrare l'attenzione sulla posizione dello Spirito Santo nella vita immanente del Dio Triuno in modo da proiettare l'impatto di queste nozioni su una rinnovata antropologia, basata su due pilastri: l'identità aperta e la divinizzazione come umanizzazione.

Parole chiave

Spirito Santo; America Latina; Pneumatologia sistematica; identità aperta; divinizzazione come umanizzazione

Abstract

From a Latin American context, in which the existential understanding of the Spirit predominates, the Author highlights the necessary reference to systematic pneumatology in order to sketch a trinitarian anthropology. Moving from a description of the Holy Spirit's features in its relation with Jesus, the Author focuses attention on the position of the third person in the immanent life of the triune God in order to project the impact of these notions on a renewed anthropology, one built on two pillars: open identity and divinization as humanization.

Keywords

Holy Spirit; Latin America; Systematic Pneumatology; Open Identity; Divinization as Humanization

OMAGGIO A MARCELLO BORDONI

L'inaugurazione del "Fondo librario Marcello Bordoni" e la dedicazione di un'aula nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense al docente, avvenuta il 26 Febbraio 2015, è stata occasione per fare memoria del maestro che tanto ha illustrato l'istituzione che lo ha visto prima allievo e poi protagonista nell'insegnamento e nella ricerca per tutta la vita.

Marcello Bordoni fu prima studente del nostro Ateneo dal 1949 al 1955 e quasi subito docente, appena concluso il Dottorato di Ricerca pubblicato con il titolo: *Il tempo. Valore filosofico e spazio teologico*. Iniziò ad insegnare già dal 1961; tenne i primi corsi nell'Istituto Pastorale proponendo soprattutto i temi dell'escatologia e poi, collaborando con la cattedra di Teologia dogmatica dell'allora Rettore Magnifico, Mons. Antonio Piolanti, approdò alla cattedra di cristologia e antropologia nella Facoltà di Teologia, della quale divenne professore stabile straordinario nel 1970 e ordinario nel 1973.

Gli incarichi istituzionali che egli ricoprì per la fiducia del Consiglio di Facoltà, Decano (1974-1977), Preside dell'"Ecclesia Mater" (1971-1973) e Preside dell'Istituto Pastorale (1984-1987), e confermati dall'autorità superiore, furono vissuti in spirito di servizio e non lo distolsero dagli amati studi che videro coronare i suoi sforzi con la pubblicazione del suo capolavoro: *Gesù di Nazaret Signore e Cristo* in tre poderosi volumi, che colleghi della Facoltà di Teologia ed estimatori intendono ripubblicare a breve scadenza.

L'ultima decade della sua docenza l'ha dedicata particolarmente allo studio del rapporto tra cristologia e pneumatologia confluito nell'originale volume *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* pubblicato dalla Queriniana nel 1995. Intanto nel passaggio epocale tra il XX e il XXI secolo era particolarmente avvertito il problema del pluralismo religioso e allora Bordoni si cimentò da par suo nello studio del rapporto tra universalità salvifica di Gesù Cristo unico e costitutivo Mediatore e le partecipazioni di salvezza delle altre religioni. Questo sforzo lo portò ad affrontare con coraggio la *quaestio de Veritate* nel più ampio tema delle problematiche del relativismo e dell'allargamento degli orizzonti della ragione, proposto da papa Benedetto XVI. Tutta questa ricerca è confluita nel volume *Christus omnium Redemptor*, che raccoglie saggi e articoli prodotti nell'ultima parte della sua vita. Dopo il compimento dell'ottantesimo anno di età, il precipitare delle condizioni fisiche non

gli consentì di intervenire su altre problematiche. Attese “sorella morte” nella casa generalizia dell’Opera “Mater Dei” a Castelgandolfo che venne per lui il 25 agosto 2013.

I testi dei colleghi e amici che qui vengono di seguito pubblicati riproducono le testimonianze rese dai medesimi nel giorno dell’inaugurazione del Fondo librario che porta il suo nome.

GESÙ CRISTO CUORE DELLA TEOLOGIA DI MARCELLO BORDONI

Ignazio Sanna*

1. Gesù Cristo, essenza del cristianesimo

«Il tema dell'identità di Gesù Cristo ci porta al cuore dell'essenza del cristianesimo, al fondamento della Chiesa cristiana e della sua missione nel mondo. Possiamo dire che, con esso, affrontiamo pure il perenne valore della pretesa della verità del “cristocentrismo della fede”»¹. Questa affermazione in un saggio del 2002 mette bene in evidenza come la cristologia sia stata veramente il cuore della teologia di Marcello Bordoni. Indirettamente, lo dimostrano anche gli stessi titoli delle due opere pubblicate in occasione del suo settantesimo e ottantesimo compleanno². La sua opera cristologica è costituita dalla trilogia: *Gesù di Nazareth Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, I. *Problemi di metodo*; II. *Gesù il fondamento della cristologia*; III. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*³. Questa trilogia è stata sintetizzata nel volume *Gesù di Nazareth. Presenza. Memoria. Attesa*⁴, e in seguito proposta come cristologia pneumatologica in *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*⁵.

Il contesto culturale delle rivoluzioni di fine secolo XX nel quale il Bordoni ha insegnato e scritto di cristologia, è quello in cui dominava lo slogan: *Gesù sì, Chiesa no*. A partire da questo slogan, si è intensificata la lotta alla chiesa cattolica, contro la quale sono stati scritti diversi libri. In essi dominano le accuse di ingerenza nel potere secolare, di provocazione di guerre, di rovina

* Professore emerito e già Pro-Rettore nella Pontificia Università Lateranense, Arcivescovo di Oristano.

¹ M. BORDONI, *Identità di Cristo alla luce della sua missione*, in ID., *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, G. ANCONA (ed.), LEV, Città del Vaticano 2010, 69.

² *Gesù Cristo speranza del mondo. Miscellanea in onore di Marcello Bordoni*, I. SANNA (cur.), PUL-Mursia, Roma-Milano 2000; e M. BORDONI, *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*.

³ PUL-Herder, Roma 1982-1986.

⁴ Queriniana, Brescia 1988.

⁵ Queriniana, Brescia 1995.

dei bambini, e, ultima, d'invenzione del Dio cristiano. Non è un caso che il sottotitolo di uno degli ultimi libri su Gesù, di Paolo Flores D'Arcais, reciti: *L'invenzione del Dio cristiano*⁶, e il suo tono sia costantemente polemico, per non dire offensivo, nei confronti della chiesa cattolica e del papa. Il paradosso di tutta questa propaganda, tuttavia, è che con l'abbandono della Chiesa non è aumentato l'interesse per Gesù. Lo dimostra, tra gli altri aspetti, il poco interesse per la conoscenza dei Vangeli. Si presta maggiore interesse per il dialogo ragione e fede, per i temi eticamente sensibili, per la promozione della pace e la difesa dei diritti umani. Molto spesso, la Chiesa è vista come un'agenzia umanitaria e Gesù come un maestro di morale.

2. Sintesi tra cristologia dal basso e cristologia dall'alto

Nell'ambito del mio intervento, vorrei richiamare brevemente tre aspetti presenti nella cristologia di Bordoni: una sapiente sintesi tra cristologia dal basso e cristologia dall'alto; una chiara riaffermazione dell'unicità salvifica di Cristo; l'attenta considerazione della molteplicità delle mediazioni.

La sintesi tra *storia e fede*, tra *cristologia dal basso e cristologia dall'alto*, la troviamo contenuta già nel titolo stesso del primo volume: *Gesù di Nazareth Signore e Cristo*, ed è stata riproposta, in qualche modo, anche dal volume di R. PENNA, *Gesù di Nazareth, la sua storia, la nostra fede*⁷. Per quanto riguarda la cristologia dal basso, sappiamo come teologi, filologi ed esegeti, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, si siano cimentati nella ricerca su Gesù, uomo vissuto in Palestina e condannato alla pena della crocifissione da Ponzio Pilato nel primo secolo della nostra era. Queste analisi, volte ad approfondire la storicità della vita terrena di Gesù e che si sono susseguite in un'incalzare di tre distinte tappe (*old, new e third quest*), hanno prodotto una grande quantità di immagini di Cristo. Esse, in un movimento "a pendolo", hanno avuto un'oscillazione che ha portato a considerare Cristo da moralista a fazioso politico e rivoluzionario, da mago a filosofo, da asceta mistico a fondatore di una nuova religione; il tutto avendo come sfondo o come contesto i vangeli analizzati sotto l'egida delle norme del metodo storico-critico. Bordoni ha sapientemente evitato gli estremismi e gli assolutismi di queste tesi e, nell'approccio al mistero di Gesù, ha perseverato in una impostazione armonica di storia e fede. Il mistero del Cristo non è stato mai banalizzato o razionalizzato, bensì investigato ed esposto nel rispetto della sua valenza soprannaturale. Bordoni

⁶ Cf. P. FLORES D'ARCAIS, *Gesù. L'invenzione del Dio cristiano*, Add, Torino 2011.

⁷ San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008.

è stato sempre consapevole dell'eccedenza della fede, per cui il "di più" della persona divina di Gesù di Nazareth, del suo essere Signore e Cristo, non può essere esaurito dalle categorie della sapienza umana. Queste hanno ridotto Gesù Cristo ad uno dei tanti maestri di umanità e moralità della storia. Ma la salvezza dell'uomo non può essere garantita da un maestro di morale in più; bensì da un salvatore, che dimostri di essere l'unico salvatore necessario.

3. *L'unicità salvifica di Cristo*

La tematica dell'unicità e dell'universalità salvifica di Gesù Cristo, Bordonì l'ha difesa in modo particolare in alcuni saggi del già citato volume *Christus omnium Redemptor*. Questi saggi tengono conto delle domande che si pone ogni cristiano. Ci chiediamo, infatti, in che rapporto stia l'evento di Gesù Cristo, unico mediatore di salvezza (1Tm 2,5), al di fuori del quale non c'è in alcun altro la salvezza (At 4,11), principio della salvezza per il mondo intero (LG, 17), con il patrimonio etico di promozione umana che unisce l'umanità intera, e che esiste già prima di esso e al di fuori del cristianesimo. C'è un cammino di umanità che non sia percorso dal cammino dell'Incarnazione e della Redenzione del Verbo eterno di Dio, una consistente parte della storia umana che compia un itinerario salvifico, senza la mediazione dell'unico mediatore Gesù Cristo? Gesù è una delle tante possibili rivelazioni di Dio nella storia, o l'unica rivelazione definitiva, perché l'unica incarnazione di Dio, l'unica "umanazione" di Dio, per esprimerci con le parole di Giovanni Paolo II? Possiamo dire che Egli è il fondamento di ogni promozione umana, che regola tutto quello che è ultimo, che è alla base dell'unità dell'umanità, o ci dobbiamo limitare a dire che Egli, al massimo, è una garanzia di questo cammino di umanizzazione e di salvezza, che regola tutto quello che è penultimo? Il fondamento è escatologico, perché sarà svelato alla fine dei tempi, quando ogni cosa anonima scoprirà finalmente il nome che Dio le ha dato sin dall'eternità. L'evento di Cristo dà motivazioni nuove ad un cammino unificante di salvezza che già esiste, o produce una "sua" salvezza, una sua umanizzazione del tutto nuova? In altri termini, l'evento di Cristo cristianizza l'umano che esiste prima di Lui e al di fuori di Lui, o "fonda" l'umano, anche quello che esiste prima di Lui e fuori di Lui?

Nel rispondere direttamente o indirettamente a queste domande sulla specificità del contributo di Cristo alla promozione umana dell'uomo, Bordonì non ha manifestato alcuna intenzione rivendicazionista dell'esclusività delle fonti della salvezza, neppure una volontà di appropriazione indebita di altre istanze etiche, nessuna arroganza cristiana. Se un determinato cammino di umanizzazione esiste prima di Cristo o fuori del cristianesimo, non vuol dire

che esso sia contro di Lui, perché Gesù stesso dice che chi non è contro di Lui è con Lui (*Mt* 12,30). Semmai, secondo G. O'Collins, le affermazioni teologiche concernenti i *semina Verbi* presenti in altre religioni e popoli, comportano un impegno serio per i cristiani. Esse richiedono un ascolto attento di ciò che il Verbo dice ai cristiani per mezzo delle esperienze religiose e umane dei non cristiani. Per difendere il linguaggio di "unicità-singularità" e di "assolutezza" dell'evento cristologico, conformemente alle indicazioni della *Dominus Iesus*, Bordoni è risalito

«all'orizzonte comprensivo propriamente cristologico-trinitario nel quale, soltanto, la pretesa di unicità-singularità, di assolutezza e universalità dell'evento cristologico e della fede e predicazione cristiana acquista il suo "significato originario" e tutto il suo valore che supera quello di categorie puramente metafisiche»⁸.

Nell'affrontare l'argomento dell'assolutezza della verità del cristianesimo, Bordoni condivide la posizione di J. Ratzinger, secondo cui «il rapporto del cristianesimo con le religioni del mondo è divenuto oggi una necessità interna alla fede»⁹. Egli ha scritto che

«il dialogo interreligioso appare sempre più come costitutivo della stessa fede in Gesù Cristo e della missione della Chiesa: oggi, particolarmente, è impensabile una fede cristiana che non sia in qualche modo relazionata con le religioni. Il che, però, non può evadere l'esigenza di un'attitudine di ricerca della verità, anche se coinvolge considerazioni diverse. Esso tocca, infatti, nel rapporto tra cristianesimo e religioni, quell'aspetto intrinseco della natura stessa del senso religioso che ha a che fare con la questione, insieme, della verità e della libertà, nel dovere di seguire la retta coscienza, nell'intenzione di cercare e di obbedire alla verità»¹⁰.

4. La molteplicità delle mediazioni

Per quanto riguarda la molteplicità delle mediazioni, Bordoni, in un saggio sui problemi della cristologia alla luce della *Dominus Iesus*, afferma che il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede

«non chiude, per così dire, tutte le uscite, impedendo l'attuale ricerca teologica: esso intende chiudere, piuttosto, i percorsi che si avventurano in vicoli ciechi, in-

⁸ M. BORDONI, *I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo*, in Id., *Christus omnium Redemptor*, 124-125.

⁹ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 391-392.

¹⁰ M. BORDONI, *I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo*, 120.

dicando, invece, le strade aperte che conducono ad approfondimenti necessari, soprattutto sul valore e significato delle mediazioni partecipate che l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature (LG, 62), pur dovendo queste essere regolate dall'unica norma della mediazione di Cristo (DJ, 14)»¹¹.

Il Concilio Vaticano II riconosce l'esistenza di una molteplicità di mediazioni, oltre a quelle interne al cristianesimo, per poter conseguire la salvezza. La *Lumen Gentium* prospetta che «quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e culture proprie dei popoli, non solo non va perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato» (LG, 17). Ad essa fa eco il decreto *Ad Gentes*: «ogni elemento di bene presente e riscontrabile nel cuore e nella mente umana, o negli usi e civiltà particolari di popoli, non solo non va perduto, ma viene sanato ed elevato e perfezionato per la gloria di Dio» (AG, 9). La *Dignitatis humanae* ricorda che «gli imperativi della legge divina l'uomo li coglie e li riconosce attraverso la sua coscienza che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per arrivare a Dio, suo fine» (DH, 3). Giovanni Paolo II, durante un suo viaggio in India, il 2 febbraio 1986, affermò che «Dio è presente nelle culture dell'India. Egli è presente in tutte le persone che, per le loro esperienze e aspirazioni, hanno contribuito alla formazione di questi valori, costumi, istituzioni e arti che comprende l'eredità culturale di questo antico paese».

La *Lumen Gentium*, nell'affermare la possibilità di salvezza dei non cristiani e di «coloro che non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio», pone di più l'accento sul cammino dell'uomo. Al di fuori della Chiesa, si salva colui che «cerca Dio», che si «sforza di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza» (LG, 16). La *Gaudium et Spes*, invece, nel presentare la stessa dottrina, pone di più l'accento sull'azione di Dio e dello Spirito, considerato, quest'ultimo, come colui che «offre» la salvezza e «associa» gli uomini al mistero pasquale di Cristo. Perciò, la salvezza non è tanto l'opera dell'uomo e della sua buona volontà, quanto frutto dell'universale volontà salvifica di Dio e dello Spirito Santo, che associa ogni uomo al mistero pasquale di Cristo.

Questa associazione trova la sua massima espressione nella prassi e nell'insegnamento di Gesù. Nella parabola del buon samaritano, infatti, l'*ethos* dell'amore, sintesi e culmine di tutta la legge, è realizzato da un mezzo pagano. Il suo intento non muove da un riferimento esplicito alla divinità, ma semplicemente dalla compassione per l'*altro*, in situazione di bisogno. Pure

¹¹ ID., *I problemi della cristologia odierna alla luce della Dominus Iesus*, in ID., *Christus omnium Redemptor*, 173-174.

secondo *Mt 25*, l'*ethos* dell'amore è primariamente un *ethos* umanitario, che, anche senza saperlo, porta in grembo la fede cristologica. È molto significativo che, nel giudizio finale, non ci sia alcuna domanda sulla fede in Dio, mentre si è esaminati su come ci si è comportati in determinate situazioni di bisogno, a cui corrisponde un'opera data o negata. La fede, dunque, è specificata dall'amore. La promessa di *Mc 16,16*: «Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato», è inverata e spiegata dalla carità. La fede diventa salvifica nella misura in cui si esprime e realizza attraverso la carità. Il giudizio di Gesù verte non tanto, quindi, sulla fede in se stessa, la fede professata, ma sulla fede vissuta e testimoniata, sulla fede trasformata in un modo ed uno stile di testimonianza. D'altra parte, è la carità che non avrà mai fine (*1Cor 13,8*), perché delle tre cose che rimangono, la fede, la speranza e la carità, essa è più grande di tutte (*1Cor 13,13*). Anche in questo caso, comunque, come già in quello del samaritano, la prassi dell'amore ha una valenza cristologica. Gesù svela che Egli, ancorché non percepito e riconosciuto («quando Signore?»), era nascosto dietro il volto di quelle persone bisognose: «io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare». Papa Francesco ama ripetere che il povero è la carne di Cristo!

CHIESA E CRISTOLOGIA

*Romano Penna**

Ricordare e parlare di mons. Bordoni significa per me riandare a una figura con cui mi sono trovato in ottima sintonia dal punto di vista non solo umano, ma anche accademico, per quanto riguarda la ricerca sui fondamenti della nostra fede in Cristo. E devo riconoscere che la mia dedizione allo studio della cristologia neotestamentaria ha avuto, ai suoi inizi, anche il lavoro dello stesso Bordoni, inquadrato del resto nella istituzione di una specializzazione appunto in Cristologia all'interno della Facoltà di Teologia di questa Università.

Ebbene, questo mio intervento vuole quindi essere un omaggio a lui e alla sua produzione cristologica.

Qui di seguito voglio dire qualcosa sulla cristologia in quanto tale, partendo dall'idea di chiesa, felicemente espressa nel saggio dello stesso Bordoni, appena pubblicato dal Decano della Facoltà di Teologia Prof. Nicola Ciola: *Fare teologia nella chiesa*¹, che riformulerei così: *Fare cristologia nella chiesa*. Anche Bordoni nel fare cristologia ha sempre avuto presente il *criterio-chiesa*, quello cioè di una fede condivisa. Del resto, da un punto di vista specificamente cristiano, non si può fare teologia senza cristologia. Voglio pertanto fare alcune considerazioni sul criterio ecclesiale della cristologia, e il punto di vista, da cui personalmente mi muovo, è quello delle origini cristiane.

Fondamentalmente intendo stabilire un fatto incontrovertibile, che è poi gravido di conseguenze sull'approccio da coltivare con la Parola di Dio *tout court*. Si tratta cioè di prendere atto che, secondo la tradizione giudaico-cristiana, nella genesi della fede non è il libro ad occupare il primo posto. Il primo posto appartiene alla viva esperienza storica di alcune persone: non a delle produzioni libresche, dunque, ma a degli accadimenti fattuali, che sono

* Professore emerito di Egesi del Nuovo Testamento nella Facoltà di Teologia della PUL.

¹ M. BORDONI, *Fare teologia nella chiesa e due interviste teologiche*, N. CIOLA (cur.), LUP, Città del Vaticano 2015.

vissuti o in presa diretta per partecipazione o indirettamente per la memoria viva coltivata e tramandata da un gruppo di testimoni. Qui la tradizione giudaico-cristiana si distanzia assai, per esempio, da quella mussulmana, secondo la quale, invece, all'origine dell'identità islamica c'è appunto la rivelazione di un libro, il Corano, che è Parola di Dio in senso non metaforico bensì letterale, poiché esso è «un libro celeste che si identifica con l'attributo divino della Parola/*kalima* e che, come essa, è “sussistente” in Dio»². È dunque il concetto-base di rivelazione a condizionare tutto il lavoro di interpretazione.

Non mi soffermo sulla qualità della rivelazione secondo Israele, ma mi limito al caso specifico del cristianesimo. Ebbene, se l'Islam potrebbe dire che «in principio era il Corano», noi dobbiamo dire non solo che «in principio (*en archê*) era il Logos (divino e personale)» (*Gv* 1,1), ma che «in principio (*ap'archês*) ci furono dei testimoni oculari delle cose che si sono verificate tra di noi» (*Lc* 1,1s). La persona del Logos sta senza cominciamento agli inizi metastorici (cf. la preposizione *en*); ma la possibilità stessa di parlarne dipende solo da un cominciamento storico, intra-storico (cf. la preposizione *apó*), per cui determinate persone umane hanno «visto e udito» determinate cose riferibili tutte ad azioni e parole di un ebreo di Nazaret chiamato *Yehoshua*/Gesù (cf. *At* 2,33; 4,20). Ecco dove sta l'inizio della rivelazione! L'importante, quindi, è di specificare che la rivelazione cristiana avviene al largo della storia, cioè nel tessuto della comune esperienza umana, non nel recinto di un santuario oracolare (com'era il caso di Apollo a Delfi), ma neppure per comunicazione diretta dal cielo tramite un'estasi o uno stato di trance alla maniera di uno sciamano. Gesù non era un mistico che parlasse in stato ipnotico; e se Paolo scrive di essere stato nel terzo cielo (cf. *2Cor* 12,2), lo fa a malincuore, per motivi polemici, senza comunque mai fondare su esperienze del genere alcun articolo di fede o alcuna norma etica. È ciò che Gesù stesso dichiarerà al Sommo Sacerdote durante la fase giudaica del suo processo: «Io ho parlato al mondo apertamente; ho sempre insegnato nella sinagoga e nell'area templare, dove tutti i Giudei si riuniscono, e non ho mai detto nulla di nascosto» (*Gv* 18,20). In effetti, tra i protagonisti dei racconti evangelici, non ci sono soltanto Gesù e i suoi discepoli, ma c'è quasi a pari merito la folla, nella quale egli è immerso e che fa da deuteragonista³. Tutto ciò significò per lui e per i suoi continuatori la condivisione di un medesimo spazio, tempo, e cultura. E se in definitiva Gesù fu condannato a morte, e lo stesso toccherà ai suoi testimoni, è segno che egli non si impose con l'evidenza e il fulgore

² L. GARDET, *L'Islam. Religion et Communauté*, Desclée, Paris 1967, 43.

³ Infatti il lemma greco *ho óchlos/hoi óchloi* nei Vangeli gode di ben 149 menzioni a fronte delle 210 dei *mathētai* di Gesù.

irresistibile di una teofania! Al contrario egli, come tutti, si espose ai malintesi e alle incomprensioni! Egli, come tutti noi, aveva bisogno di essere ben capito, cioè interpretato in conformità con le sue vere intenzioni: solo allora, a ragion veduta, avrebbe potuto scattare il rifiuto; ma se è fuorviante l'interpretazione, come quella che pretestuosamente fa di lui un «posseduto da Beelzebul» (*Mc* 3,22) o anche solo «il re dei Giudei» (cf. il *titulus crucis*), allora la sua identità viene tradita.

Questo stato di cose si trova magistralmente sintetizzato con il principio enunciato nella *Dei verbum*, secondo cui «Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e alla maniera umana» (§ 12: *per homines more hominum locutus*). Questo principio è sostanzialmente ripreso dalla più recente Esortazione Apostolica *Verbum Domini* (§ 18) e resta assolutamente fondamentale e luminoso; proprio esso deve funzionare come primo, fondamentale criterio ermeneutico, che è fecondissimo sul piano dell'interpretazione. Si tratta dunque di fare i conti con una “umanizzazione” della Parola/*lógos*, che precede ampiamente la Scrittura/*grafē* e che, se è distintiva di Gesù, lo è *a fortiori* di coloro che parlano e scrivono di lui.

Ebbene, ciò che qui intendo sottolineare è che l'identità propria di Gesù è accessibile unicamente attraverso una tradizione di altri su di lui. Se vogliamo servirci del termine classico di “agiografi” per definire gli autori sacri, dobbiamo dire non solo che Gesù non è stato uno di loro, poiché non ha composto nessun diario e nessuna autobiografia, ma che la sua memoria giunge a noi solo attraverso di loro. Tuttavia, la ricerca neotestamentaria del XX secolo, soprattutto nella fase della *Formengeschichte*, ci ha abituati a riconoscere dietro le figure singole degli agiografi l'esistenza di una comunità viva, che è essa stessa soggetto di interpretazione, della quale l'agiografo, più tecnicamente detto “redattore”, è testimone e porta-parola. Già nel 1921 Rudolf Bultmann nell'*Introduzione* al suo classico volume sulla storia della tradizione sinottica, affermava che il suo lavoro si fondava «sull'idea secondo cui gli scritti, nei quali si deposita la vita di una comunità, quindi anche della comunità protocristiana, si formano sulla base di precise manifestazioni e necessità comunitarie (*bestimmte Lebensäußerungen und Bedürfnisse dieser Gemeinschaft*) che danno vita a un determinato stile, a determinate forme e generi»⁴. Così si spiega il costrutto tecnico *Sitz im Leben* che, pur coniato da Hermann Gunkel (1862-1932), sta appunto a indicare i condizionamenti comunitari della ste-

⁴ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964⁶ (1921), 4 (rifacendosi alla distinzione fra tradizione e redazione avanzata da K.L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Trowitzsch & Sohn, Berlin 1919).

sura di un testo. Questa istanza, depurata da certuni estremismi “comunitaristici” (circa la funzione creatrice della comunità stessa), sarà finalmente recepita ufficialmente dall’*Istruzione* della Pontificia Commissione Biblica *Sancta Mater Ecclesia* del 1964 (in pieno Concilio), da cui passò l’anno dopo nella redazione definitiva della *Dei verbum*. Qui infatti si legge che «gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, scegliendo alcune cose tra le molte che erano state tramandate [...], alcune sintetizzando, altre spiegando con riguardo alla situazione delle chiese (*statui ecclesiarum attendendo*), conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo tale da riferire su Gesù con sincerità e verità» (§ 19).

È interessante notare che l’immissione nella ermeneutica biblica, e in specie in quella evangelica, della categoria “comunità/chiesa” (*Gemeinde*) sia stata opera del luteranesimo tedesco, dopo che l’illuminismo anch’esso tedesco aveva svalutato la chiesa post-pasquale come traditrice del Gesù terreno. Si vede bene, tra l’altro, che alle sue radici, e in ciò che le è più tipico, la fede cristiana non conosce distinzioni confessionali. Siamo davvero tutti accomunati dall’unica fede in Cristo, dove l’apporto del lavoro ermeneutico della comunità ecclesiale è stato e resta assolutamente fondamentale. Per quanto riguarda la parte specificamente svolta dalla chiesa primitiva, essa è duplice: in primo luogo, è stata la chiesa (o le chiese) delle origini (e solo essa/e) a trasmetterci gli stessi lineamenti storici della figura di Gesù di Nazaret, che altrimenti nessuno di noi conoscerebbe, dato che all’inizio nessun altro che non fosse cristiano si è interessato della sua vita; in secondo luogo, essa ci ha trasmesso inevitabilmente un Gesù interpretato, sicché il Cristo che conosciamo è solo quello della fede della chiesa stessa, che ce lo ha tramandato, da cui risulta che egli, in quanto “filtrato” dalla fede ecclesiale, eccede i contorni di una mera identità terrena illuministicamente intesa. Non sto qui a esemplificare i vari ritratti di Gesù, che appunto la chiesa del secolo I ha elaborato e che troviamo depositati nei vari scritti neotestamentari. Per riecheggiare il titolo paradossale di un libro di qualche anno fa, egli ci è stato tramandato dalla chiesa come «uno e molti», e proprio questo pluralismo di attestazioni cristologiche è ormai oggetto di vari studi⁵.

Certo bisognerà riconoscere che il lavoro ermeneutico o interpretativo elaborato dalle varie chiese sulla figura di Gesù fu condizionato fin da subito dal fecondo fenomeno dell’inculturazione. Sicché non si comprenderebbe ap-

⁵ Cf. E. RICHARD, *Jesus: One and Many. The Christological Concept of New Testament Authors*, Glazier, Wilmington (DE) 1988; inoltre: P. FREDRIKSEN, *De Jésus aux Christs. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1992; B. WITHERINGTON III, *The Many Faces of the Christ. The Christologies of the New Testament and Beyond*, Crossroad, New York (NY) 1998; T. MERRIGAN - J. HAERS, *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Peeters, Leuven 2000.

pieno l'identità di Gesù stesso se non ci si rifacesse, non dico alle Scritture d'Israele o Antico Testamento, che a questo proposito sono davvero il primo *locus* ermeneutico (cf. solo la qualifica di *Cristo*, ignota al di fuori di Israele), ma anche all'ampia letteratura apocriфа (cf. il Figlio dell'uomo in *I Hen*), ai manoscritti di Qumran (cf. il Maestro di giustizia, a cui sono rivelati i misteri di Dio), al giudaismo ellenistico (cf. il *Logos* in Filone Alessandrino) e al vasto campo della grecità (cf. la qualifica divina di *sotèr*, detta non solo di dèi ma anche di uomini, visto che nel giudaismo il Messia non è mai qualificato come tale). Sicché l'incarnazione del Figlio di Dio si verifica non solo nell'uomo Gesù di Nazaret, ma anche nel variegato linguaggio che le chiese hanno utilizzato per pensarlo e per dirlo.

In ogni caso, è facile dedurre da questi presupposti che l'alternativa spesso enunciata da una certa cultura laica, "Cristo sì, chiesa no", è assolutamente impropria, se non deprecabile, e denota soltanto incompetenza storica, oltre che la voglia di sganciamento da precisi e soprattutto originari vincoli comunitari. Il motto fa certamente torto a Gesù Cristo stesso, che della chiesa, se non suo fondatore in senso tecnico (visto che nei testi non è mai qualificato come *ktistés*), è certo il suo iniziatore storico e il suo sostenitore mistico, ma altrettanto fa torto alla chiesa, di cui si misconosce la ineliminabile funzione anche solo semplicemente documentaristica, prima che credente, in rapporto alla figura del Galileo di Nazaret (per non dire che fa torto alla ragione preposta alla stessa ricerca scientifica). In effetti, i Vangeli, in quanto non sono stati composti né da Gesù né da suoi scrivani ufficiali (come avevano fatto i biografi al seguito della spedizione di Alessandro Magno in Oriente⁶), non sono altro che scritti ecclesiali. In quanto tali, essi non hanno maggiore dignità delle Lettere di Paolo o dell'Apocalisse giovannea. In essi infatti non c'è soltanto Gesù, ma c'è anche la chiesa interpretante, c'è la sua fede, c'è la sua vita⁷. Il fatto che la chiesa del II secolo abbia canonizzato non uno solo ma addirittura quattro Vangeli, nonostante le loro molteplici differenze, lo prova all'evidenza. Ne risulta che Gesù non è sganciabile dalla sua chiesa, ma forma con essa un tutt'uno, tanto che secondo la felice definizione paolina essa non è altro che il suo corpo (cf. *1Cor 12*)!

In effetti, il lavoro ermeneutico della chiesa primitiva non ha riguardato primariamente le Scritture d'Israele, ma nient'altro che la figura di Gesù. Solo in subordine le prime generazioni si sono interessate a una interpretazione

⁶ Cf. R. PENNA, *Gesù interpretato. Una comparazione con Alessandro Magno*, in Id., *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*, EDB, Bologna 2012, 153-176.

⁷ Infatti, quando si apre uno dei Vangeli, il primo incontro si fa non con Gesù ma con una testimonianza su di lui!

scritturistica, che peraltro traeva la sua ragion d'essere unicamente dall'interesse primario concernente Gesù stesso⁸. Se questo vale per i testi dell'Antico Testamento, figuriamoci per i testi confluiti in un canone neotestamentario! È Gesù Cristo, infatti, il criterio ermeneutico offerto alla chiesa per interpretare le stesse Scritture: e se esso vale per quelle antiche, tanto più vale per quelle cristiane. Va perciò sempre tenuto ben presente, a scanso di cantonate e incomprensioni, che prima della interpretazione delle Scritture, c'è stata una interpretazione di Gesù. E, ribadisco, il soggetto di questa attività ermeneutica non è altro che la chiesa. Più che mai vale qui, perché coglie perfettamente nel segno, l'affermazione di Agostino: *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*, cioè «io in verità non crederei all'evangelo, se non mi provocasse l'autorevolezza della chiesa»⁹. Si dirà, precisando, che non esiste una chiesa a prescindere dai suoi singoli membri e che quindi sono state piuttosto determinate persone i veri soggetti ermeneutici. I nomi degli evangelisti, benché non originari ma solo tradizionali, oltre ai nomi di Paolo, di Pietro, di Giovanni, ci richiamano singole personalità dal ruolo provvidenziale. Eppure, nessuna di esse è concepibile staccata dalla comunità credente, a cui appartengono *in toto* e che comunque essi rispecchiano nelle loro composizioni. D'altronde, sono sommamente significativi quegli scritti privi di ogni denominazione autoriale, come la Lettera agli Ebrei, le cosiddette Lettere di "Giovanni", e gli stessi Vangeli (compresi gli Atti degli Apostoli), che non recano alcun nome di autore. Qui, come non mai, appare all'evidenza che i singoli redattori quasi si nascondono, certo per lasciar apparire in primo piano la persona del Signore Gesù, ma anche per denotare che essi non sono altro che dei porta-parola della chiesa che sta alle loro spalle.

Si constata con mano, dunque, la verità del principio classico, formulato a suo tempo da san Gerolamo: *Ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est*¹⁰. Ma, tutt'altro che andare fuori pista, credo da parte mia che lo si debba ulteriormente specificare, riformulandolo così: *Ignoratio ecclesiae ignoratio Christi est*, per dire che senza la Chiesa non si ha l'esatta comprensione di Gesù. Naturalmente bisognerebbe precisare il concetto di chiesa, che qui intendiamo provvisoriamente come semplice dimensione comunitaria dell'es-

⁸ I primi commenti cristiani a libri dell'Antico Testamento sono databili soltanto verso la fine del II secolo con Ippolito (ca. 170-235) e Origene (185-254).

⁹ *Contra Epistolam Fundamenti* 5,6 (= PL 42,176; CSEL XXV/1, 197, 22-23). Si ricordi che il latino *auctoritas* non ha originariamente una semantica di tipo giuridico-legale, poiché il sostantivo deriva dal verbo *augère* (che al participio passato fa *auctum*, da cui appunto i termini *auctor*, *auctoritas*, e persino *augurium* e *auxilium*) col significato di «accrescere, implementare, attivare», sicché il sostantivo significa propriamente «incremento, spinta, stimolo, promozione».

¹⁰ Prologo al *Commento di Isaia*; citato in *Dei Verbum* 25.

sere cristiani. Allora, bisogna certo riconoscere che Cristo lo si trova nelle Scritture, soprattutto in quelle neotestamentarie. Ma queste non sono che la sedimentazione scritta di una fede e di una vita, che le hanno precedute di qualche decennio, in cui egli è stato appannaggio di varie comunità ecclesiali di ambito prima palestinese e poi ellenistico. Questa è la verità: Cristo è vissuto nei cuori dei credenti molto prima di essere oggetto di scrittura. Se poi gli scritti canonici sono secondari rispetto alla vita della chiesa, allora non spetta più del terzo posto alle notizie, peraltro assai scarse anche se apologeticamente importanti, che di Gesù ci danno alcuni scrittori extra-cristiani come Flavio Giuseppe, Plinio il Giovane, Svetonio, Tacito, e Luciano¹¹. Ma è interessantissimo osservare che tutti costoro si interessarono a Gesù soltanto di sbieco, cioè solo perché fu la vita delle comunità cristiane a suscitare in loro la curiosità su colui che doveva stare a monte della loro strana testimonianza. È soltanto per spiegarsi la vita dei cristiani (quindi della chiesa, pur se non impiegano questo termine) che essi risalgono alla figura di Gesù, il quale dunque nei loro interessi ha un posto secondario.

Si può dunque dire che, salva l'indiscussa priorità storica di Gesù e il suo primato costitutivo dell'identità ecclesiale, "in principio ci fu la chiesa": almeno nel senso che essa ha occupato da sempre il primo posto nell'ermeneutica post-pasquale di Gesù¹². Essa, e non altro/i, è davvero il primo *locus theologicus* dell'interpretazione sia di Gesù sia delle Scritture. Con ciò, del resto, raggiungiamo l'idea della cosiddetta *regula fidei/veritatis*, enunciata già da Ireneo nel II secolo, che ancora fermamente la verità della fede alla tradizione viva della chiesa stessa¹³.

Ebbene Marcello Bordoni è stato un intelligente trasmettitore della fede della chiesa su Gesù Cristo, mediante il suo genio personale che ne ha sicuramente arricchito la comprensione. Perciò gli siamo grati.

¹¹ Cf. R.E. VAN VOORST, *Gesù nelle fonti extrabibliche*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004.

¹² Cf. R. PENNA, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma 2011.

¹³ Cf. *Adversus haereses* 1,10,1; 1,22,1; 2,30,9; 3,1,1; *Demonstratio* 98-99. Si veda P. GRECH - S. AGOURIDES, *The "Regula fidei" as hermeneutical principle yesterday and today*, in AA.VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Roma, settembre 1999), LEV, Città del Vaticano 2001, 208-231.

IL “VISSUTO ECCLESIALE” NELLA TEOLOGIA DI MARCELLO BORDONI

*Nicola Ciola**

La domanda: dove ha inizio la riflessione teologica? trova come facile risposta: dalla fede *della comunità cristiana* che vive in un preciso spazio e tempo. Questa verità per noi oggi tanto ovvia, quasi banale, non è stata sempre messa in evidenza e tenuta in debito conto in teologia. Da quando però si è cominciato a pensare la Rivelazione in termini di “storia” e “storia salvifica”, le cose sono cambiate. Mons. Marcello Bordoni si è trovato a vivere nel crocevia di un cambio epocale dove certamente non si voleva rinunciare a ciò che nella fede permane, ma si cercava di contestualizzare la riflessione teologica che ne derivava, nell’*humus* tipico della temporalità e della storia che cambia. Lo sforzo ermeneutico, di conseguenza, era reso necessario per ben comprendere la stessa fede. Questo passaggio che si chiama anche “inculturazione”, già interno al Nuovo Testamento, è perdurato fino ad oggi e continua ad essere per noi un compito imprescindibile, se si vuole che l’annuncio del Vangelo sia comprensibile nel mondo contemporaneo.

Bordoni se n’avvide fin da subito ed è stato indubbiamente sensibile a saper muovere i suoi passi dentro il “vissuto ecclesiale” che è, in un certo senso, il termometro del *sensus fidei* o *sensus fidelium*, come oggi si tende a distinguere¹. Per lui, oltre ciò che sperimentò da giovane, il “vissuto ecclesiale” quale punto di partenza della teologia, fu certamente l’accoglienza attenta e gioiosa del Vaticano II, come egli stesso dice nelle due interviste che ora vengono ripubblicate nel libretto, M. BORDONI, *Fare teologia nella chiesa e due interviste teologiche*²,

«Il Concilio mi apriva nuovi orizzonti di dialogo con la cultura e il mondo contemporaneo passando dall’epoca della contrapposizione – che aveva portato alla

* Professore Ordinario di Cristologia e Decano dalla Facoltà di Teologia della PUL.

¹ Cf. Documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della chiesa*, EDB, Bologna 2014, n. 66-86.

² A cura di N. CIOLA, LUP, Città del Vaticano 2015.

cultura nefasta del rapporto tra vangelo e cultura – al tempo di un nuovo, positivo incontro tra la fede e la ragione, la teologia e l’inculturazione»³.

Ma non vi è stato solo questo; o meglio tutto questo si è coniugato con almeno *tre modi di essere e di vivere* di Mons. Bordoni. *Tre*, a mio modo di vedere, sono le *coordinate* che hanno reso possibile in Bordoni la connessione tra il “vissuto ecclesiale” e il suo modo di fare teologia.

1. La prima coordinata è stata la sua personale esperienza di pastore (vice-parroco 1954-1967 e poi parroco 1967-1973) a Sant’Eusebio a Piazza Vittorio in Roma e poi come Rettore della Chiesa dell’Immacolata all’Esquilino per ben 38 anni. Queste esperienze sono state per lui veri e propri “luoghi teologici”. Alla domanda dell’intervistatore «L’esperienza di parroco quale importanza ha avuto nella sua esperienza di teologo?», il Nostro risponde:

«La vita pastorale, io credo, costituisce un luogo imprescindibile per il teologo, per la sua “missione ecclesiale”, in funzione della promozione della fede, mettendo a servizio della verità rivelata l’impegno e la fatica della ragione, combattendo il pericolo del fideismo, del razionalismo, ma anche, specialmente oggi, il pericolo derivante dal radicale discredito del sapere metafisico nel declino verso lo storicismo e il prassismo»⁴.

2. Vi è poi un altro aspetto del “vissuto ecclesiale” che Bordoni interpreta alla grande, nel suo fare teologia, e gli deriva dall’*essere prete di Roma*. Cosa si vuole dire con questo? Non si tratta soltanto di una coincidenza anagrafica; infatti egli nasce a Roma e vi trascorre tutta la sua vita, interpreta tutto il suo fare teologia a Roma come un supplemento di grazia: *Roma come centro della cristianità, Sede del successore di Pietro*, luogo aperto tradizionalmente, a motivo della “cattolicità” della fede, ad una significativa internazionalità umana e cristiana. La teologia che ha espresso il prof. Marcello Bordoni risente nel profondo, anche se il lettore non se ne accorge subito, dell’esperienza umana ed ecclesiale romana. La formazione teologica a Roma, egli dice,

«costituisce un luogo anche “umano-culturale”, oltre che “spirituale” per una maturazione cristiana della personalità delle nuove generazioni. A Roma, particolarmente, *si respira il senso della chiesa universale* e lo studio della stessa teologia tende a superare la deriva di un pericoloso e gretto provincialismo e nazionalismo»⁵.

³ *Ivi*, 78.

⁴ *Ivi*, 80.

⁵ *Ivi*, 69.

Nella seconda intervista, contenuta nel libretto in questione, Bordonì arriva a dire che la chiesa che è in Roma, indissolubilmente congiunta alla persona del Romano Pontefice, è un “luogo teologico”, un punto di riferimento dello studio e della ricerca teologica. «Questo riferimento alla chiesa di Roma, in considerazione della sua missione nel mondo cristiano, non ha costituito motivo di una regionalizzazione della teologia»⁶. Il “ministero petrino”, lungi dall’essere un freno alla ricerca, offre un grande respiro di “cattolicità” alla riflessione teologica. È proprio l’apertura verso una teologia che rifletta sempre più l’universalità della fede, ad essere un’imprescindibile esigenza. Ne deriva un modo sapiente di interpretare, anche a livello metodologico, una sana inculturazione. «Per questo ritengo – afferma Bordonì – che “studiare teologia a Roma” sia da considerare, nonostante i pareri diversi, un grande dono per una formazione teologica dal respiro cosmopolita»⁷.

3. Una terza coordinata che fa vedere quanto il “vissuto ecclesiale” sia stato importante per Bordonì, è quella del rapporto tra *spiritualità* e *teologia*. Apparentemente le sue opere scientifiche non fanno trasparire, in sottotraccia, la spiritualità alla quale ha attinto e che ha vissuto durante il suo percorso. Egli del resto non sembra aver mai affrontato a livello epistemologico il tema della spiritualità. Ma la verità è ben altra! Certo vi sono solo alcuni scritti, purtroppo non molto studiati, che sfiorano questo tema, sempre a livello scientifico, e sono: *La teologia della redenzione* nel vol. in collaborazione *Spiritualità oblativa riparatrice*⁸; *L’evento Cristo e il ruolo di Maria nel farsi dell’evento*⁹; e infine il breve scritto *Don Giuseppe De Luca e la teologia*¹⁰, una relazione, quest’ultima, tenuta per ricordare Don Giuseppe De Luca a cento anni dalla nascita, la quale impressionò molto i letterati in quel giorno convenuti a Palazzo Lanzillotti, ma che poi non è stata più ripresa. Altri spunti fondamentali si trovano nel volume *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito* del 1995, soprattutto nella sezione sul “sentire spirituale”.

Dove allora si può comprendere come la spiritualità abbia animato una teologia così possente? La risposta non è difficile a darsi: vi sono alcuni temi della riflessione teologica di Bordonì che indubitabilmente sono in relazione alla esperienza mistica e spirituale della sorella, la Serva di Dio Maria Caterina

⁶ *Ivi*, 83.

⁷ *Ibidem*.

⁸ A cura di A. TESSAROLO, EDB, Bologna 1989, 115-127.

⁹ In AA.VV., *Sviluppi teologici post-conciliari e mariologia*, Marianum-Città Nuova, Roma 1977, 31-51.

¹⁰ Nel volume *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento. Atti del convegno nel centenario della nascita*. Roma 22-24 Ottobre 1998, a cura di P. VIAN, Storia e Letteratura, Roma 2001, 63-70.

Bordoni. Quando gli viene fatta la domanda, nell'intervista riportata sempre nel nostro libretto, su quali eventuali influssi della spiritualità della sorella Maria vi sono stati sul suo itinerario teologico, il Nostro risponde senza esitazione:

«Il particolare carisma sacerdotale-ecclesiale-mariano che ha caratterizzato la vita di questa Serva di Dio, la quale ha vissuto con straordinaria intensità il sacerdozio battesimale, è stato per me motivo continuo di approfondimento, di rinnovamento, a livello spirituale, del sacerdozio ministeriale»¹¹.

Maria Bordoni visse fino in fondo il “sacerdozio battesimale” in dimensione ecclesiale-mariana (come sostegno e in comunione al sacerdozio ordinato). Il fratello presbitero riconosceva nella sua personale esperienza, la “presenza materna” della sorella, la cui vicinanza spirituale, diceva,

«è stata decisiva per aver suscitato in me la passione della ricerca non semplicemente intellettuale, ma affettiva e passionale, per un sempre maggiore approfondimento del mistero di Cristo, attraverso la via mariana. Questo ha avuto incidenza sensibile per lo stile e il metodo di insegnamento, nel quale ho potuto realizzare un ‘luogo’ importante per la trasmissione della fede in Cristo»¹².

A ciò si aggiunge che alla presenza della sorella Maria nella sua vita, deve l'approfondimento, in tutto il suo spessore, del valore mariano che anima il carattere ecclesiale dell'intero discorso teologico¹³.

Nel *Profilo Spirituale della SdD Maria Bordoni (+1978)*, dal titolo, *Biographia documentata*¹⁴, si trovano una cinquantina di pagine firmate dal fratello don Marcello dove, nelle conclusioni, vengono descritti i fondamenti teologici della spiritualità sacerdotale della Serva di Dio. Non penso di sbagliare nell'affermare che, mentre don Marcello descriveva i fondamenti teologici della spiritualità della sorella, delineava le principali convinzioni teologiche che hanno animato la sua ricerca; esse sono fondamentalmente tre:

a) egli ha approfondito il mistero di Cristo vedendo nel mistero *sacerdotale oblativo* il fulcro di tutta la storia del Crocifisso Risorto. E questo, per Bordoni, a motivo della sua iniziale ricerca sulle dimensioni temporali e storiche del mistero dell'Incarnazione e dell'evento pasquale, già contenute nella sua tesi dottorale, *Il tempo. Valore filosofico – spazio teologico*¹⁵.

¹¹ M. BORDONI, *Fare teologia nella chiesa e due interviste teologiche*, 81.

¹² *Ivi*, 82.

¹³ Cf. *ibidem*.

¹⁴ CONGREGAZIONE PER LE CAUSE DEI SANTI, *Positio super virtutibus*.

¹⁵ Libreria dell'Università Lateranense, Roma 1965, soprattutto i cap. V e VI.

b) Ciò gli ha consentito di fare di quella *storia di "agape"* il centro della sua cristologia. La dimensione oblativa del mistero di Cristo che offre e si offre in obbedienza al Padre, gli ha permesso di approfondire il *carattere mariano della chiesa*. Maria è vista infatti come chiesa nascente, come principio che illumina, quale segno di grazie e benedizione. Essa è il punto di confluenza, che è l'intimo intrecciarsi dei misteri del Cristo e della Chiesa.

c) Anche la *dimensione pneumatologica* dell'incarnazione e del mistero pasquale, che è stato il penultimo grande tema della ricerca teologica di Marcello Bordini, affonda le sue radici nella *spiritualità sacerdotale* (non sacrificalista) che fa risaltare sempre il *principio amore* nella storia della salvezza. Bordini è approdato alla riflessione pneumatologica grazie ad una sana visione del rapporto Cristo-Chiesa nella luce della presenza di Maria (basti pensare ai corsi già da lui tenuti tra gli anni '70 e '80 su *Cristo-Spirito-Chiesa*, prima ancora che venissero pubblicate le opere di pneumatologia di un Congar¹⁶). E questo ancora grazie all'esperienza spirituale della sorella Maria. Il "principio mariano" della chiesa e della vita spirituale non va interpretato in modo autonomo, esso fa parte integrante del "principio cristologico-pneumatologico" ed "ecclesiale" della fede. Maria, come Madre della Chiesa, non sostituisce la presenza dello Spirito Santo, ma la implora e la prepara. Maria conduce a Cristo in dipendenza dallo Spirito Santo che è vincolo d'amore tra Cristo e i credenti. Come Maria opera maternamente in modo speciale nella Chiesa, così la Chiesa è Madre, in Maria.

In conclusione la spiritualità sacerdotale-mariana-ecclesiale di Maria Bordini si è espressa nella riflessione del fratello teologo con una *costante* che è una *forte dimensione oblativo-agapica*. Grazie a questa intuizione tutto si è incentrato nel cristocentrismo-escatologico-pneumatologico che ha consentito di risalire alle altezze del mistero di Dio-Trinità rispecchiato nella Chiesa, Sposa di Cristo che si ritrova tutta nell'icona di Maria.

Queste, in estrema sintesi, sono alcune linee che tracciano il percorso di Marcello Bordini che, dentro il vissuto ecclesiale, è approdato ad una alta riflessione teologica; ma come si sarà compreso soprattutto per quanto riguarda il discorso della sua spiritualità in rapporto alla sua teologia, siamo appena agli inizi!

¹⁶ Di fatti la pubblicazione della trilogia di Y. CONGAR, *Credo nella Spirito Santo*, 3 voll. appare in Francia nel 1979-1980 e in Italia tra il 1981 e il 1983 (Cerf, Paris 1979-1980; Queriniana, Brescia 1981-1983).

UNA TEOLOGIA PER LA PASTORALE

La lezione del prof. Marcello Bordoni

*Battista Angelo Pansa**

«Dove devo venire, professore, per portarle le bozze delle dispense di cristologia?». «Nella canonica della parrocchia di S. Eusebio a piazza Vittorio» mi rispose. Ci andai verso sera; era la metà del mese di novembre del 1970 e già faceva buio. Per entrare dalla cancellata di ferro che dava sulle scale d'ingresso alla chiesa, dovetti passare tra due o tre bancarelle di ambulanti più o meno abusivi. Il professore mi aspettava in sagrestia.

Ricordo a distanza di anni quell'incontro nella parrocchia di S. Eusebio all'Esquilino perché per me, che muovevo i primi passi nelle scienze teologiche, costituì una inattesa e sorprendente illuminazione, direi un punto di vista a partire dal quale compresi progressivamente la teologia come ermeneutica della fede della Chiesa.

Ero giunto a Roma al Pontificio Seminario Romano Maggiore due anni prima ed avevo iniziato gli studi filosofici e teologici alla Pontificia Università Lateranense. Provenivo dal Seminario diocesano di Bergamo e portavo con me lo stile e il modo di vivere di quel seminario da poco terminato e dedicato al papa bergamasco Giovanni XXIII. A Bergamo i professori vivevano in una torre che sovrastava le vecchie mura di città alta ed erano in qualche modo separati, non solo dalla vita di noi seminaristi, ma, con rare eccezioni, anche dalla vita delle comunità parrocchiali presso le quali facevano servizio pastorale nel fine settimana. Avevo pensato fino a quella sera a Piazza Vittorio che la teologia potesse essere prodotta quasi in un laboratorio asettico ed astratto, lontano dai rumori della città e dalla gente comune! Quella sera mi incontrai con il Parroco-Teologo don Marcello, teologo proprio perché parroco-pastore! Cominciavo a scoprire la teologia come funzione ecclesiale, non in astratto ma nel vissuto concreto della Chiesa.

* Parroco della Parrocchia della Trasfigurazione di Nostro Signore Gesù Cristo in Roma. Licenziato in Teologia dogmatica alla PUL e in Scienze Bibliche al Pontificio Istituto Biblico.

Conservo ancora quelle prime dispense ad uso degli studenti di don Marcello: *Gesù di Nazaret è il Cristo, il vivente nella Chiesa*. La sua cristologia dal basso, cioè a partire dai dati dei vangeli sinottici e del quarto vangelo, la prima professione di fede nella lettera ai Corinti hanno costituito per me una vera iniziazione al mistero cristiano. Quando parlava di Gesù traspariva il suo amore per Lui, incontrato quotidianamente nel suo ministero di parroco di S. Eusebio! La sua esegesi dei testi neotestamentari era per noi studenti una sorta di *lectio divina permanente* in cui il *sensus plenior* era lì presente, nella vita della Chiesa ma anche ancora da cercare in prospettiva escatologica.

Sulla scia del Concilio Ecumenico Vaticano II don Marcello ci ha iniziati al *dinamismo vivo della tradizione*. La comunità dei credenti infatti è interpellata dalla Parola e nello stesso tempo interpella la Parola (circolo ermeneutico), che diviene così feconda e sempre nuova per ogni generazione.

«Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cf. *Lc 2,19 e 51*), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio»¹.

Quante volte il prof. Bordoni interpellava noi alla luce del testo ponendoci delle domande: come può Gesù essere nello stesso tempo universale (salvatore di tutti) e concreto (questo Gesù storicamente vissuto in un dato momento, in una data terra)? Come l'avvenimento concreto di Colui che fu crocifisso sotto Ponzio Pilato può assumere valore salvifico, una volta per sempre, una volta per tutte e per tutti gli uomini? La soteriologia, l'escatologia e la pneumatologia trovavano la loro fondazione nella cristologia.

Ricordo ancora con commozione le lezioni di don Marcello sull'*ora di Cristo*, nel vangelo di Giovanni come ora di occultamento e nello stesso tempo di disvelamento del mistero nascosto nella persona di Gesù: era una meditazione continua sulla morte di Cristo e del cristiano che continua ancora oggi nel mio ministero di parroco, ogni volta che sono chiamato accanto a un uomo che muore. Per Don Marcello la teologia nasceva dall'incontro con Gesù il Vivente oggi: come ha scritto magistralmente papa Benedetto XVI

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione "Dei Verbum"* (18.11.1965), 8.

«abbiamo creduto all'amore di Dio – così il cristiano può esprimere la scelta fondamentale della sua vita. All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»².

Viene enunciato qui un principio fondamentale a partire dal quale è possibile cogliere la coerenza interna del pensiero teologico: affermare che l'esistenza nella fede ha inizio dall'incontro con la Persona di Gesù, il Risorto e Vivente nella Chiesa significa che la teologia, come riflessione intelligente e sistematica sull'atto della fede, trova la sua pre-comprensione, che condiziona ogni suo giudizio e che imprime ad essa una direzione decisiva a partire da quell'incontro. Nel giorno dell'insediamento *sulla cathedra romana* nella Basilica di San Giovanni in Laterano il 7 maggio 2005, Benedetto XVI si era soffermato sulla funzione ecclesiale della teologia:

«Così la Cattedra è il simbolo della *potestas docendi*, quella potestà di insegnamento che è parte essenziale del mandato di legare e di sciogliere conferito dal Signore a Pietro e, dopo di lui, ai Dodici. Nella Chiesa, la Sacra Scrittura, la cui comprensione cresce sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, e il ministero dell'interpretazione autentica, conferito agli apostoli, appartengono l'una all'altro in modo indissolubile. Dove la Sacra Scrittura viene staccata dalla voce vivente della Chiesa, cade in preda alle dispute degli esperti. Ma la scienza da sola non può fornirci una interpretazione definitiva e vincolante; non è in grado di darci, nell'interpretazione, quella certezza con cui possiamo vivere e per cui possiamo anche morire».

Questa natura genuina ed autentica della teologia, come *funzione ecclesiale* noi, studenti del prof. Bordoni, l'avevamo vissuta negli anni travagliati e spesso contraddittori, ma fecondi dell'immediato post-concilio.

La teologia come la vita, insegnava don Marcello, è sempre un processo aperto, un cantiere mai concluso: per questo il linguaggio della teologia deve essere sobrio ed umile sapendo che anche le formulazioni dogmatiche pur necessarie son sempre inadeguate ad esprimere il mistero di Dio e dell'uomo. In quegli stessi anni '70 il giovane teologo e perito conciliare Joseph Ratzinger sosteneva che

«il linguaggio giuridico profano ci mette a disposizione, può, in modo perfettamente adeguato, esprimere lo stato delle cose all'interno della Chiesa, per il quale ci sono, è vero, dei termini analoghi, nel campo profano, ma non esistono adeguati paralleli».

² BENEDETTO XVI, *Lettera Enciclica sull'amore cristiano "Deus Caritas est"* (25.12.2005), 1.

In questo senso è certo che il linguaggio della teologia rimarrà sempre un faticoso balbettare.

«Essa deve riuscire ad esprimere il nuovo che è venuto a portare nel mondo Cristo; ma questo lo può fare soltanto servendosi delle vecchie parole, che il linguaggio umano le offre e che, tanto più insufficienti e inadeguate diventano, quanto più alto e sublime è il grado delle realtà che debbono esprimere».

Ed ancora:

«La grandezza del cristianesimo sta nell'esistere per l'uomo. Gli offre anzitutto una strada, gli presenta un'indicazione di come deve comportarsi e vivere. Forse, solo dieci anni fa questo ci sembrava un puro moralismo, di cui facevamo volentieri a meno. Oggi, sappiamo che l'uomo, il quale è privo di un'essenza (nel senso di Sartre) e deve sempre scoprire se stesso, proprio a questo punto va in rovina fisicamente e psichicamente e noi riusciamo ad apprezzare di nuovo il dono di una vita. Certo, una via ha senso e può quindi esser seguita solo se dà speranza in una meta, quando cioè conduce avanti. Ma per l'uomo, in fin dei conti, è speranza solo l'amore. E, per chi crede, in Gesù Cristo l'amore si è manifestato con fermezza come fondamento del mondo. E a Cristo conduce la strada cristiana. Sì, è egli stesso questa strada. Si potrebbe così, forse un po' troppo teoreticamente, definire la formula base del cristianesimo in questo modo: l'amore creduto e divenuto visibile in Cristo è la via su cui cammina la speranza dell'uomo. Vivere sotto la realtà della verità, la quale non è un nostro prodotto, ma è nostra signora. Vivere sotto il modello della giustizia, che noi non pensiamo da soli, ma è la potenza che misura noi stessi. Vivere nella responsabilità nei confronti dell'amore, che ci attende e ci ama. Vivere sotto la pretesa dell'eterno. Chi, infatti, vive attentamente lo sviluppo, capirà che questa è l'unica maniera in cui l'uomo può essere salvato. Dio – lui solo – è la salvezza dell'uomo; quest'incredibile verità, che per molto tempo ci è sembrata qualcosa di teorico e di irraggiungibile, è divenuta la formula più pratica di questa nostra ora storica»³.

Don Marcello ci ha indicato la strada semplice e vera dell'incontro con Cristo, di lui si può dire quello che Benedetto XVII ha scritto in morte di Balthasar:

«è stato un teologo che ha posto la sua ricerca a servizio della Chiesa, perché era convinto che la teologia poteva essere solo connotata dall'ecclesialità [...]. Chi ha parlato del cristianesimo più adeguatamente di Cirillo di Gerusalemme, di

³ J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 364; cf. anche Id., *Glaube und Zukunft*, Kösel, München 1970² (in particolare la sezione: *Come si presenterà la chiesa nell'anno 2000*, 107-125).

Origene nelle sue omelie, di Gregorio Nazianzeno e del maestro della riverenza teologica: l'Aeropagita? Chi oserebbe aver da eccepire su qualcuno dei Padri? Allora si sapeva che cosa fosse lo stile teologico, l'unità naturale, ovvia, tanto tra l'atteggiamento di fede e quello scientifico quanto tra l'oggettività e la riverenza. La teologia finché fu opera di santi, rimase teologia orante. La spiritualità non attenua la carica scientifica, ma imprime allo studio teologico il metodo corretto per poter giungere a una coerente interpretazione»⁴.

Chi è stato allievo di Don Marcello ha sentito risuonare durante le sue lezioni la voce dei santi Padri della Chiesa, che erano pastori e teologi o meglio teologi perché pastori: una teologia reverente ed orante. Don Marcello ha avuto la grazia di vedere solo gli inizi del nuovo pontificato di papa Francesco: sicuramente ha gioito nel vederne la *pastoralità teologica*, unita alla sicurezza della dottrina, come si è espresso nel suo pellegrinaggio ad Assisi:

«Qui penso ancora a voi preti, e lasciate che mi metta anch'io con voi. Che cosa c'è di più bello per noi se non camminare con il nostro popolo? È bello! Quando io penso a questi parroci che conoscevano il nome delle persone della parrocchia, che andavano a trovarli; anche come uno mi diceva: "Io conosco il nome del cane di ogni famiglia", anche il nome del cane, conoscevano! Che bello che era! Che cosa c'è di più bello? Lo ripeto spesso: *camminare con il nostro popolo*, a volte davanti, a volte in mezzo e a volte dietro: *davanti*, per guidare la comunità; *in mezzo*, per incoraggiarla e sostenerla; *dietro*, per tenerla unita perché nessuno rimanga troppo, troppo indietro, per tenerla unita, e anche per un'altra ragione: *perché il popolo ha "fiuto"*! Ha fiuto nel trovare nuove vie per il cammino, ha il *sensus fidei*, che dicono i teologi. Che cosa c'è di più bello?»⁵.

Il *sensus fidei* il teologo-pastore lo trova solo seguendo il fiuto del gregge, la qualcosa è possibile solo se il parroco ha addosso l'odore delle pecore, se vive con loro. Conservo ancora una copia, ormai ingiallita delle prime dispense ad uso degli studenti del prof. Bordoni; ora quelle sue lezioni arricchite dalle successive riflessioni sono diventate i tre volumi di cristologia sistematica, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, pubblicati a Roma tra il 1982 e il 1986, che sono a disposizione di docenti e studenti di tutte le facoltà di teologia. Tuttavia io rigiro ancora tra le mani quella copia incartapecorita delle sue prime lezioni, perché sento in esse l'odore delle pecore e mi riportano a quell'incontro che ebbi quella sera ormai lontana del novembre 1970 sui gradini della chiesa

⁴ BENEDETTO XVI, *Messaggio al convegno internazionale a cento anni della nascita del teologo Hans Urs von Balthasar* (06.10.2005), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I/2005, LEV, Città del Vaticano 2006, 639.

⁵ FRANCESCO, *Incontro con il clero e i fedeli nella cattedrale di S. Rufino* (Assisi, 4 ottobre 2013).

parrocchiale di S. Eusebio a piazza Vittorio. A più di quarant'anni di distanza esse mi rinnovano, anche nella fatica quotidiana, la gioia di essere parroco a servizio della chiesa di Roma.

Quando, terminati gli studi di teologia dogmatica, lasciai il Laterano per proseguire gli studi in teologia biblica alla Gregoriana, don Marcello mi invitò a proseguire il cammino iniziato con lui di cristologia del Nuovo Testamento e mi presentò al gesuita p. Donatien Mollat, sotto la guida del quale continuai a cercare, quel volto di Dio, quel Gesù di Nazaret – Signore e Cristo – che ora tutti e due, questi nostri grandi maestri, contemplanò, faccia a faccia. Il mio rapporto con don Marcello non si interruppe mai nella mia vita di prete. Ricordo che, divenuto parroco della Trasfigurazione nel 1994, lo invitai a tenere alcuni incontri per i miei collaboratori preti e laici nell'ambito della Scuola Unitaria di Base per la formazione permanente degli adulti. Nonostante i molteplici impegni (era divenuto consultore presso diversi Dicasteri della Santa Sede, tra cui soprattutto le Congregazioni per la Dottrina della Fede, del Clero e delle Cause dei santi) venne sempre molto volentieri, continuando quel dialogo mai interrotto di parroco-teologo con la comunità parrocchiale. Con il passare degli anni si manifestava sempre più in lui quella serena umana bonomia, frutto di pace interiore, che l'aveva accompagnato per tutta la vita. Sotto le lenti sempre più inspessite degli occhiali si intravedevano due occhi vivi ed intelligenti, in cui traspariva un sorriso carico di umorismo che talvolta si esprimeva in battute ironiche. Quasi un invito a non prendere mai troppo sul serio le cose della vita, anche quelle delle istituzioni ecclesiastiche; a non prendere troppo sul serio nemmeno se stessi, tenendo invece sempre fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede (*Eb 12,2*).

Un'intera generazione di preti, tra cui il sottoscritto, ha un debito di gratitudine verso il Professore Mons. Marcello Bordoni, Parroco romano, Teologo, Maestro di Vita per tutti noi. Mi sembra che egli continui ad esortarci con le parole di s. Pietro:

«Pascete il gregge di Dio che vi è affidato, sorvegliandolo non per forza ma volentieri secondo Dio; non per vile interesse, ma di buon animo; non spadroneggiando sulle persone a voi affidate, ma facendovi modelli del gregge. E quando apparirà il pastore supremo, riceverete la corona della gloria che non appassisce» (*IPt 5,2-4*).

NOTE

CURA DELLA NATURA PER UN VERO PROGRESSO

Una lettura della *Laudato si'* di papa Francesco

Carlo Lorenzo Rossetti*

L'originale enciclica di Papa Francesco è insieme personalissima e del tutto tradizionale ed ecclesiale. La continuità si vede nelle costanti, opportune e fedeli citazioni dei predecessori (specie gli ultimi papi), ma anche dei vari documenti delle Conferenze episcopali nazionali. La novità sta già nel titolo: è uno dei rarissimi documenti ufficiali il cui incipit non sia latino! Si è voluto così omaggiare davanti a tutto l'uditorio mondiale la più celebre preghiera del santo di Assisi. Altra originalità è l'ampio ricorso al magistero dei fratelli Ortodossi, specie del patriarca Bartolomeo (il che dà all'enciclica un peculiare sapore ecumenico), ma anche il deciso rifarsi ad analisi scientifiche e persino la menzione esplicita di un autore tanto geniale quanto discusso come Teilhard de Chardin († 1955)¹.

Dal punto di vista magisteriale l'apporto decisivo di questo documento è quello di completare l'insegnamento pontificio circa la teologia della Creazione. Di fatti, tra le numerose encicliche papali nessuna aveva preso di mira *in recto* la dottrina della creazione e dell'essere creato come lo fa adesso papa Francesco. Nemmeno san Giovanni Paolo II, che nel suo testo su Dio Padre aveva insistito maggiormente sulla dimensione della misericordia.

Dopo un cenno all'intenzione globale del papa, vorrei qui solo sottolineare l'importanza di tre concetti: natura, progresso e conversione ecologica.

1. "Sì sì, no no". L'intenzione globale di Francesco

Ci pare che tutto l'assunto del Papa sia guidato da una teologia della storia per cui «la crisi ecologica è un emergere o una manifestazione esterna

* Docente di *Teologia dogmatica*, Istituto di Studi filosofici e teologici di Scutari (Albania).

¹ Cf. *LS* 83 (Cristo risorto come "fulcro della maturazione universale"), nota 53. Dal sapore decisamente teilhardiano sono anche i nn. 80 (un mondo creato "bisogno di sviluppo") e 236 (sulla Eucaristia come "atto di amore cosmico"). Sul gesuita francese si ricorderanno i lavori di G. Vigorelli e R. Gibellini e più di recente il Convegno europeo tenuto alla Gregoriana nel novembre 2012.

della crisi etica, culturale e spirituale della modernità» (LS 119) e che pertanto a tale crisi (ben descritta nel cap. I) bisogna rispondere in modo globale e non frammentario: «non si può proporre una relazione con l'ambiente a prescindere da quella con le altre persone e con Dio» (LS 119). «Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura» (LS 139).

Papa Francesco si dimostra fedele al Maestro che insegnava a parlare chiaro, dicendo «sì sì, no no» (Mt 5,37) e all'apostolo che esortava a non conformarsi alla mentalità mondana e a denunciare apertamente errori e degenerazioni (cf. Rm 12,2; Ef 5,11-12). L'enciclica è un grande Sì e un altrettanto grande No.

No all'antropocentrismo “deviato” della modernità (cf. III, iii)², di fatto ateo, individualista, materialista, consumista, schiavo del mito del progresso tecno-scientifico (cf. III, i-ii), che idolatra il profitto e quindi il denaro, facendosi promotore della cultura dello scarto, della globalizzazione dell'indifferenza e dell'inequità (cf. III, ii).

Sì ad una visione della natura come Creazione, quindi come dono divino affidato alla responsabilità e solidarietà umana. Quindi Sì ad una relazione con la natura che non sia quella del dominio e dello sfruttamento, bensì della cura e della cultura (cf. nn. 106; 116), nell'orizzonte del bene comune, della fraternità e solidarietà fra tutti gli esseri umani (cf. nn. 64, 92, 201, 221, 228). E perciò Sì a nuovi e coraggiosi modelli di sviluppo, più attenti alle persone, alla crescita di tutti (e non solo di alcuni), a nuovi stili di vita, improntati alla sobrietà e alla condivisione (cf. III, ii; VI, i e iv). Solo così si avrà “ecologia integrale”, ossia armonia con Dio, con gli altri, con la natura (cf. IV).

Metodologicamente Francesco dice un grande No al settorialismo e al presuntuoso “provincialismo occidentale” e un grande Sì ad una visione globale, integrale dei problemi, in cui economia, morale, politica ed ecologia devono entrare in sinergia, e anche un Sì ad una visione davvero planetaria della famiglia umana: «tutto è in relazione, e la cura autentica della nostra stessa vita e delle nostre relazioni con la natura è inseparabile dalla fraternità, dalla giustizia e dalla fedeltà nei confronti degli altri» (LS 70).

² Soprattutto nella scia di R. Guardini, l'antropocentrismo moderno è definito “dispotico” (n. 68), deviato (nn. 69, 118, 119, 122); eccessivo e prometeico (n. 116). Esso si accompagna ad una deviazione dello stile di vita in senso egoistico e relativistico (n. 122-123) e non può certo essere contrastato da un presunto e fallace naturalismo o “biocentrismo” (nn. 78, 118).

2. La natura come dono

La *Laudato si'* ha una grande finalità: riconciliare l'uomo con la natura. Né divina, né profana; né da idolatrare né da sfruttare con spirito di dominio (n. 82: «una visione della natura unicamente come oggetto di profitto e di interesse»); pure n. 106, 108: «di fatto la tecnica ha una tendenza a far sì che nulla rimanga fuori dalla sua ferrea logica», e «l'uomo che ne è il protagonista sa che, in ultima analisi, non si tratta né di utilità, né di benessere, ma di dominio; dominio nel senso estremo della parola». Per questo “cerca di afferrare gli elementi della natura ed insieme quelli dell'esistenza umana”. Si riducono così la capacità di decisione, la libertà più autentica e lo spazio per la creatività alternativa degli individui»).

La natura è “dono” del Creatore. In questo senso la valenza teologica dell'enciclica sta nel n. 76 in cui si stabilisce il nesso natura-creazione:

«Per la tradizione giudeo-cristiana, dire “creazione” è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore e un significato. La natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce, ma la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale» (LS 76).

Il corollario etico che ne segue è di una semplicità sconvolgente ed è espresso in un altro passaggio strategico dello scritto di Francesco:

«La mancanza di preoccupazione per misurare i danni alla natura e l'impatto ambientale delle decisioni, è solo il riflesso evidente di un disinteresse a riconoscere il messaggio che la natura porta inscritto nelle sue stesse strutture. Quando non si riconosce nella realtà stessa l'importanza di un povero, di un embrione umano, di una persona con disabilità – per fare solo alcuni esempi –, difficilmente si sapranno ascoltare le grida della natura stessa. Tutto è connesso. Se l'essere umano si dichiara autonomo dalla realtà e si costituisce dominatore assoluto, la stessa base della sua esistenza si sgretola, perché “Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce col provocare la ribellione della natura” [= CA 37]» (LS 117).

L'invito è allora a leggere in toto il “libro della natura”, accogliere le sue indicazioni, riconoscere la precedenza del dato oggettivo che ci pone nell'essere, ci fa nascere, ci rende tali quali siamo, con tutte le nostre ulteriori potenzialità. Potenzialità trascendenti destinate anche a curare e coltivare il giardino del mondo (cf. *Gen* 2,15).

Proprio perché l'uomo è insidiato dal peccato e dall'hybris del potere «l'azione della Chiesa non solo cerca di ricordare il dovere di prendersi cura della natura, ma al tempo stesso “deve proteggere soprattutto l'uomo contro la distruzione di sé stesso” [= *CiV* 51]» (LS 79). In tal senso è imprescindibile scoprire e rispettare la natura come realtà autonoma ma provvista di un progetto divino: «Lo Spirito di Dio ha riempito l'universo con le potenzialità che permettono che dal grembo stesso delle cose possa sempre germogliare qualcosa di nuovo: “La natura non è altro che la ragione di una certa arte, in specie dell'arte divina, inscritta nelle cose, per cui le cose stesse si muovono verso un determinato fine. Come se il maestro costruttore di navi potesse concedere al legno di muoversi da sé per prendere la forma della nave” [= Tommaso, *in Phys.* II,14]» (LS 80). Questo fa capire perché ogni creatura porti con sé un vestigio del divino: «Nessuna creatura resta fuori da questa manifestazione di Dio: “Dai più ampi panorami alla più esili forme di vita, la natura è una continua sorgente di meraviglia e di reverenza. Essa è, inoltre, una rivelazione continua del divino” [= Conf. Ep. Canada, 4.10.2003]» (LS 85).

Ma è soprattutto nella natura dell'essere umano che Dio ha investito la sua “arte”:

«L'amore del tutto speciale che il Creatore ha per ogni essere umano “gli conferisce una dignità infinita”. Coloro che s'impegnano nella difesa della dignità delle persone possono trovare nella fede cristiana le ragioni più profonde per tale impegno. Che meravigliosa certezza è sapere che la vita di ogni persona non si perde in un disperante caos, in un mondo governato dalla pura casualità o da cicli che si ripetono senza senso! Il Creatore può dire a ciascuno di noi: “Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto” (*Ger* 1,5). Siamo stati concepiti nel cuore di Dio e quindi “ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario”» (LS 65).

Altrove, al n. 81, Francesco insiste sull'originalità dell'essere umano, inspiegabile “novità” e “singolarità” «che trascende l'ambito fisico e biologico». Tale “novità qualitativa” dell'essere personale «all'interno dell'universo materiale presuppone un'azione diretta di Dio, una peculiare chiamata alla vita e alla relazione di un Tu a un altro tu». Sicché bisogna considerare «la persona come soggetto, che non può mai essere ridotto alla categoria di oggetto» (LS 81). E questo implica il sacro rispetto della vita umana sin dal suo primissimo esordio embrionale (cf. LS 117, 120, 136). La «difesa della vita nascente è intimamente legata alla difesa di qualsiasi diritto umano. Suppone la convinzione che un essere umano è sempre sacro e inviolabile, in qualunque situazione e in ogni fase del suo sviluppo. È un fine in sé stesso e mai un mezzo» (EG 213). Pertanto, «non può essere autentico un sentimento di

intima unione con gli altri esseri della natura, se nello stesso tempo nel cuore non c'è tenerezza, compassione e preoccupazione per gli esseri umani. [...] Tutto è collegato. Per questo si richiede una preoccupazione per l'ambiente unita al sincero amore per gli esseri umani e un costante impegno riguardo ai problemi della società» (LS 91).

Leggere la natura come dono significa anche contrastare la cosiddetta “ideologia del *gender*”, la quale, pur senza essere citata espressamente, è chiaramente presa di mira in queste battute:

«L'ecologia umana implica anche qualcosa di molto profondo: la necessaria relazione della vita dell'essere umano con la legge morale inscritta nella sua propria natura, relazione indispensabile per poter creare un ambiente più dignitoso. Affermava Benedetto XVI che esiste una “ecologia dell'uomo” perché “anche l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere” [Disc. Berlino, 22.09.2011]. In questa linea, bisogna riconoscere che il nostro corpo ci pone in una relazione diretta con l'ambiente e con gli altri esseri viventi. L'accettazione del proprio corpo come dono di Dio è necessaria per accogliere e accettare il mondo intero come dono del Padre e casa comune; invece una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana. Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere sé stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente. Pertanto, non è sano un atteggiamento che pretenda di “cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa” (Catechesi 15.04.2015)» (LS 155).

3. *Verso un vero progresso*

Il beato Paolo VI – l'ideatore della “civiltà dell'amore” – definendo il vero progresso come lo sviluppo integrale di tutti gli uomini e di tutto l'uomo³, ha dato l'insuperabile indicazione per una visione cattolica della crescita storica. Per papa Francesco la nozione di progresso va sottoposta ad oculato discernimento. Proprio citando Montini, la nostra enciclica sin dal suo esordio ammonisce che «i progressi scientifici più straordinari, le prodezze tecniche più strabilianti, la crescita economica più prodigiosa, se non sono congiunte ad un autentico progresso sociale e morale, si rivolgono, in definitiva, contro l'uomo» (LS 4, Paolo VI alla FAO il 16.11.1970). Occorre

³ Cf. *Populorum progressio* [1967] 14 e 42.

quindi chiarire in che senso vi è reale sviluppo e avanzamento, oltre il mito moderno del “progresso”.

Non ci si può più cullare con una fiducia irrazionale nel progresso e nelle capacità umane (cf. *LS* 19). L'ideologia sorta alla fine del Settecento per cui la storia sarebbe orientata verso una ineluttabile progressione di civiltà è un vero e proprio mito che va contestato (cf. *LS* 60 e 78). È altresì illusorio e esiziale il confidare in una equazione tra aumento di potenza e di tecnica e reale progresso umano (cf. *LS* 105). Benedetto XVI richiamava giustamente la celebre frase per cui non si può esattamente chiamare progresso il passaggio dalla fionda alla mega bomba nucleare (cf. *SS* 22). Insomma, «il progresso della scienza e della tecnica non equivale al progresso dell'umanità e della storia» e «sono altre le strade fondamentali per un futuro felice» (*LS* 113). L'orizzonte immanentista ed individualista delle nostre società “avanzate” (ma di fatto praticamente atee e relativiste) fa sì che «il progresso attuale» visto come «semplice accumulo di oggetti o piaceri» non basta «per dare senso e gioia al cuore umano» (*LS* 209).

Per questo, senza rinunciare affatto ad una prospettiva di progresso, di crescita e sviluppo umano, è indispensabile cercare «un altro tipo di progresso, più sano, più umano, più sociale e più integrale» (*LS* 112). Questo porta a rivedere radicalmente il modello di economia in cui ci troviamo. Questa, di fatto “uccide”; cioè da un lato crea un tipo di uomo consumistico e dall'altro non fa che aumentare diseguaglianze sociali e deterioramento ambientale (cf. *LS* I, iv). Né ci si può rassegnare ad un progresso tecnologico che porti inevitabilmente alla soppressione di posti di lavoro (cf. *LS* 128). Il papa suggerisce che non si tratta affatto «di fermare irrazionalmente il progresso e lo sviluppo umano» ma di convincersi «che rallentare un determinato ritmo di produzione e di consumo può dare luogo a un'altra modalità di progresso e di sviluppo» (*LS* 191). Persino sul piano strettamente economico – per non parlare di quello etico e inter-generazionale – «gli sforzi per un uso sostenibile delle risorse naturali non sono una spesa inutile, bensì un investimento che potrà offrire altri benefici economici a medio termine. Se non abbiamo ristrettezze di vedute, possiamo scoprire che la diversificazione di una produzione più innovativa e con minore impatto ambientale, può essere molto redditizia. Si tratta di aprire la strada a opportunità differenti, che non implicano di fermare la creatività umana e il suo sogno di progresso, ma piuttosto di incanalare tale energia in modo nuovo» (*LS* 191). Con le parole di Benedetto XVI va ribadito che è quindi necessario «cambiare il modello di sviluppo globale» e quindi riflettere «sul senso dell'economia e sulla sua finalità, per correggere le sue disfunzioni e distorsioni» [Messaggio per il 1.01.2010, n. 9]. Francesco prosegue ammonendo drasticamente: «non basta conciliare, in una via di mezzo, la cura per la natura con la rendita finanziaria, o la conservazione dell'ambiente con il

progresso. Su questo tema le vie di mezzo sono solo un piccolo ritardo nel disastro. Semplicemente si tratta di ridefinire il progresso. Uno sviluppo tecnologico ed economico che non lascia un mondo migliore e una qualità di vita integralmente superiore, non può considerarsi progresso» (LS 194).

4. Conversione ecologica

Vero progresso e autentico rispetto della natura suppongono una vera e propria conversione: «non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia. Quando la persona umana viene considerata solo un essere in più tra gli altri, che deriva da un gioco del caso o da un determinismo fisico, “si corre il rischio che si affievolisca nelle persone la coscienza della responsabilità” [Benedetto XVI, Messaggio per il 1.01. 2010, n. 2]» (LS 118). Solo riscoprendo la dignità trascendente e non manipolabile della persona e la legge morale iscritta nella sua natura insieme spirituale e corporea si verificherà l'indispensabile “ecologia dell'uomo” (cf. LS 155). Al riguardo il Papa caldeggia una “educazione ambientale” capace di allargare i suoi obiettivi oltre la mera «informazione scientifica e sulla presa di coscienza e prevenzione dei rischi ambientali» per giungere a «includere una critica dei “miti” della modernità basati sulla ragione strumentale (individualismo, progresso indefinito, concorrenza, consumismo, mercato senza regole) e anche a recuperare i diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio» (LS 210). Va quindi diffuso «un nuovo modello riguardo all'essere umano, alla vita, alla società e alla relazione con la natura. Altrimenti continuerà ad andare avanti il modello consumistico trasmesso dai mezzi di comunicazione e attraverso gli efficaci meccanismi del mercato» (LS 215).

Tale conversione suppone l'accoglienza del “vangelo della Creazione” (cap. II) e quindi implica innanzi tutto la convinzione teocentrica che «noi non siamo Dio. La terra ci precede e ci è stata data» (LS 67). Ciò vuol dire «riconoscere la natura come uno splendido libro nel quale Dio ci parla e ci trasmette qualcosa della sua bellezza e della sua bontà» (LS 12) ed anche riscoprire e rispettare «i ritmi inscritti nella natura dalla mano del Creatore» (LS 71). Accogliere il «Dio onnipotente e creatore» come «Padre creatore e unico padrone del mondo» impedisce tanto l'indebita sacralizzazione delle «potenze del mondo» quanto di collocare l'uomo «al posto del Signore» dandogli un potere che non gli compete (LS 75). In altri termini: né “biocentrismo”, né “antropocentrismo deviato” (LS 118).

Ulteriore passo è l'ascesi di imparare a tacere per cogliere il messaggio misterioso del Creato che rimanda al Creatore oltre il frastuono del consumismo («La natura è piena di parole d'amore, ma come potremo ascoltarle in mezzo al rumore costante, alla distrazione permanente e ansiosa, o al culto dell'apparire?», *LS* 225). Ma alla conversione ecologica si accompagna anche una fondamentale dimensione sociale: convertirsi dall'individualismo alla fraternità: «La cura per la natura è parte di uno stile di vita che implica capacità di vivere insieme e di comunione. Gesù ci ha ricordato che abbiamo Dio come nostro Padre comune e che questo ci rende fratelli. L'amore fraterno può solo essere gratuito, non può mai essere un compenso per ciò che un altro realizza, né un anticipo per quanto speriamo che faccia. Per questo è possibile amare i nemici. Questa stessa gratuità ci porta ad amare e accettare il vento, il sole o le nubi, benché non si sottomettano al nostro controllo. Per questo possiamo parlare di una *fraternità universale*» (*LS* 228). Questo è ciò che già i vescovi dominicani avevano segnalato nel 1987: «Pace, giustizia e salvaguardia del creato sono tre questioni del tutto connesse, che non si potranno separare in modo da essere trattate singolarmente, a pena di ricadere nuovamente nel riduzionismo» [Conf. Ep. Dominicana, 15.03.1987] e Francesco soggiunge: «Tutto è in relazione, e tutti noi esseri umani siamo uniti come fratelli e sorelle in un meraviglioso pellegrinaggio, legati dall'amore che Dio ha per ciascuna delle sue creature e che ci unisce anche tra noi, con tenero affetto, al fratello sole, alla sorella luna, al fratello fiume e alla madre terra» (*LS* 92).

La conversione riguarda tutti, cristiani e non cristiani. Va qui notato un dettaglio di rilevante importanza teologica: lo scritto pontificio è destinato a tutti; e questo dice che il suo messaggio è accessibile ed accettabile da parte di qualsiasi persona di buona volontà. Per papa Francesco (in questo fedele discepolo di san Tommaso) la grazia perfeziona la natura senza sopprimerla. Egli sa bene che i cristiani hanno un sovrappiù di luce che viene loro dalla fede. Così va rilevato il notevole e ampio rimando alla *Lumen fidei* in nota 141; in esso si dice tra l'altro: «La fede risveglia il senso critico, in quanto impedisce alla ricerca di essere soddisfatta nelle sue formule e la aiuta a capire che la natura è sempre più grande. Invitando alla meraviglia davanti al mistero del creato, la fede allarga gli orizzonti della ragione per illuminare meglio il mondo che si schiude agli studi della scienza» (*LF* 34, citato in *LS* 199).

Francesco sa che la fede cristiana, come anche, in certa misura, altre religioni, offre «motivazioni alte per prendersi cura della natura e dei fratelli e sorelle più fragili. Se il solo fatto di essere umani muove le persone a prendersi cura dell'ambiente del quale sono parte, "i cristiani, in particolare, avvertono che i loro compiti all'interno del creato, i loro doveri nei confronti della natura e del Creatore sono parte della loro fede" [Giovanni Paolo II, Messaggio

per il 1.01.1990, n. 15]. Pertanto, è un bene per l'umanità e per il mondo che noi credenti riconosciamo meglio gli impegni ecologici che scaturiscono dalle nostre convinzioni» (LS 64). L'impegno cristiano a favore della salvaguardia del creato che il papa inquadra in un più vasto orizzonte denominato "spiritualità ecologica" (cap. VI) è sostenuto dall'insieme della loro fede: un Dio che per amore crea il mondo, la materia, il corpo; un Dio che tale materia e corpo assume con l'incarnazione (cf. LS 99); un Salvatore che ha umanamente contemplato e amato la natura (II, vi) e che con quella carne assunta ha dato se stesso per risorgere come "fulcro della maturazione universale" (cf. LS 83; 100); natura agli elementi della quale Egli affida, nella logica sacramentale, il ruolo di essere veicolo della grazia (cf. VI, vi). Infine, una natura materiale che, anch'essa, come l'uomo, non ha solo un destino temporale, bensì di trasfigurazione escatologica, propria cioè della «fine dei tempi, quando il Figlio consegnerà al Padre tutte le cose, così che "Dio sia tutto in tutti" (1Cor 15,28). In tal modo, le creature di questo mondo non ci si presentano più come una realtà meramente naturale, perché il Risorto le avvolge misteriosamente e le orienta a un destino di pienezza. Gli stessi fiori del campo e gli uccelli che Egli contemplò ammirato con i suoi occhi umani, ora sono pieni della sua presenza luminosa» (LS 100).

Così come la fede nell'amore del Dio trinitario decuplica la coscienza della dignità umana e sospinge all'amore fraterno dischiuso a tutti («Inondaci di pace, perché viviamo come fratelli e sorelle/ senza nuocere a nessuno», LS 246), così, la fede nella creazione, incarnazione e assunzione in gloria della materia deve incitare i fedeli cristiani ad essere sale, luce e lievito per una sana ed integrale ecologia. Si capisce allora l'invito rivolto a «tutti i cristiani a esplicitare questa dimensione della propria conversione, permettendo che la forza e la luce della grazia ricevuta si estendano anche alla relazione con le altre creature e con il mondo che li circonda, e susciti quella sublime fratellanza con tutto il creato che san Francesco d'Assisi visse in maniera così luminosa» (LS 221).

Carlo Lorenzo Rossetti
c.lorenzo.rossetti@gmail.com
Instituti Filozofik dhe Teologjik
Seminarit Nerdioqezan
rruga B. Nopca, Shkoder (Al)
ALBANIA

**Cura della natura per un vero progresso.
Una lettura della *Laudato si'* di papa Francesco**

CARLO LORENZO ROSSETTI

Abstract

Dal punto di vista magisteriale, la *Laudato si'* di papa Francesco contribuisce ad approfondire il dato dogmatico della Creazione come nessuna altra enciclica aveva mai fatto. Dopo un cenno circa l'intenzione globale del Documento, la Nota ne fornisce una chiave interpretativa sottolineando l'importanza e il nesso esistente tra tre concetti decisivi nel testo: "natura", "progresso" e "conversione ecologica". Siccome la tesi centrale è che vero progresso e autentico rispetto della natura suppongono una conversione spirituale e morale, si capisce che la *LS* sia un testo che elude la frammentazione del discorso preferendo integrare teologia, dottrina sociale e morale nonché spiritualità.

Parole chiave:

Papa Francesco; *Laudato si'*; Teologia della Creazione; Natura; Progresso; Conversione ecologica; Integrazione.

Abstract

From the point of view of the "magisterium", Pope Francis' *Laudato si'* helps in focusing the dogmatic datum of creation as has no other encyclical before it. After a short outline about the global goal of the document, this article interprets the encyclical by stressing the importance and connection within it of three concepts: nature – progress – ecological conversion. Since the main thesis of the encyclical is that true progress and genuine care for nature presuppose a moral and spiritual conversion, it is easily understandable that *Laudato si'* intentionally avoids ending up as a fragmented discourse, preferring instead to integrate theology, social and moral teaching and even spirituality.

Keywords:

Pope Francis; *Laudato si'*; Theology of Creation; Nature; Progress; Ecological Conversion; Integration.

RECENSIONI

P.N. DE ANDRADO, *The Akedah Servant Complex. The Soteriological Linkage of Genesis 22 and Is 53 in Ancient Jewish and Early Christian Writings*, Peeters, Leuven 2013, 294 p.

Il libro è l'esito della tesi di dottorato che l'autrice, originaria dello Sri Lanka, ha difeso nel 2012 presso la Durham University in Gran Bretagna. Il primo capitolo degli otto è costituito da una panoramica sulla ricerca che si intende intraprendere, comprendente la metodologia e le ragioni giustificative dell'impresa. Innanzitutto si spiega il titolo, dove il termine "akedah" è un derivato dalla radice ebraica אָקַד, "legare", il verbo che in tutto il Testo Masoretico ricorre soltanto in Gen 22,9, per indicare l'azione del legare Isacco da parte del padre Abramo, e quindi la disponibilità del patriarca a sacrificare il figlio. L'uso tecnico del sostantivo, con significato di "legamento" in rapporto con l'episodio di *Gen 22*, appare soltanto in testi extrabiblici, specificamente nella tradizione rabbinica a partire dal III-IV sec. d.C. Anche se la tradizione cristiana non userà questo termine, il riferimento a quell'episodio biblico è presente sia nel NT, sia negli scritti patristici.

La tesi che l'A. intende dimostrare è che il tema dell'*akedah* (*Gen 22*) e il testo del Quarto Canto del Servo isaiano (*Is 53*) sono stati messi in connessione nell'antica tradizione giudaica, e che tale connessione ha dato forma alla concezione cristiana dell'espiazione; alla base del suo intento c'è la convinzione che il concetto di espiazione vicaria sia un elemento comune ad entrambi i testi (3).

Riguardo alla metodologia, l'A. punta soprattutto sull'intertestualità, assumendola come approccio privilegiato, e descrivendone i criteri, secondo i più recenti studi (cf. 9-15). È risaputo che in questo campo, se manca una vera distinzione tra i tipi di "riferimento" intertestuale, troppo facilmente si può fare confusione e trarre conclusioni affrettate. A questo proposito ella precisa che nella sua analisi avrà cura di distinguere tra riferimenti diretti o espliciti quando il testo viene citato, riferimenti indiretti o allusioni quando il testo è evocato, e risonanze per indicare similarità lessicali o concettuali (cf. 12).

Quindi spiega in che cosa consiste ciò che ella chiama "The Akedah Servant Complex" (ASC), cioè un insieme di idee e motivi convergenti tra *Gen 22* e *Is 53*, per cui «they suggest one another, resulting in their being brought together in the early reception of this tradition» (16).

Ecco gli elementi costitutivi di tale ASC, che poi saranno ripetutamente chiamati in causa per verificare la loro presenza nei testi primari e secondari (secondo l'A. non sono rinvenibili tutti insieme se non in quei due testi): «1) The portrayal of a righteous figure who suffers unjustly. 2) The suffering is instigated, or permitted (but not caused) by a supernatural being. 3) The sufferer

does not protest, but co-operates. 4) A free and voluntary response is given on the part of the sufferer. 5) Suffering is framed as a test or demonstration of obedience or faithfulness. 6) The sufferer receives reward and exaltation at the end of the ordeal. 7) The recompense has universal consequence, and involves the nations as well. 8) The relationship between the sufferer and the permitter/instigator is defined in familial terms: father and son; mother and sons; Lord and servant; God and Son; God and children; Son and siblings. 9) Associations are made with ideas of sacrifice and atonement (i.e. temple sacrifice, sacrificial animal)» (16-17).

Il secondo capitolo è costituito dalla rassegna di studi recenti sul tema dell'Akedah e del Quarto Canto del Servo, con le questioni più importanti (cf. 23-41). Il terzo capitolo è dedicato alla critica testuale, per trattare le varianti che possono essere rilevanti per le connessioni intertestuali. I capp. 4-7 rappresentano il cuore della ricerca, su cui ci soffermiamo più avanti, mentre il cap. 8, la conclusione, riassume i risultati dell'analisi precedente, con le implicazioni soteriologiche dell'ASC per la teologia cristiana dell'espiazione e con la ripresa di alcune questioni che erano state presentate nel cap. 2; da ultimo si tracciano le direzioni di possibili ulteriori ricerche (cf. 233-248). Concludono la pubblicazione tre appendici con la traduzione in inglese dei testi primari e dei Targumim di *Gen 22*.

Nel cap. 4 De Andrado esamina i testi primari di *Gen 22* e *Is 53* alla luce dei nove elementi dell'ASC prima esposti, rilevandone la presenza in entrambi. Ma già qui emerge che non tutti gli elementi compaiono in modo inequivocabile, e a volte la connessione tra loro è soltanto latente: se in *Is 53* è abbastanza chiara la figura di "giusto" che soffre ingiustamente (cf. elemento 1) appare un po' forzata se applicata ad Abramo (ancor meno se applicata a Isacco); inoltre in *Gen 22* la sofferenza di Abramo non è mai menzionata. Analogamente risulta incerta la consistenza dell'elemento 4 (colui che soffre dà una risposta libera e volontaria): il Servo isaiano non prende mai la parola, la risposta semmai è implicita nella descrizione di ciò che fa; così rimane non espressa in Abramo, implicita nell'atto che compie (nemmeno Isacco nel racconto esprime una sua risposta). Tuttavia a nostro avviso il punto più debole della tesi riguarda l'elemento 9: rimane problematica la presenza della componente culturale del tema del sacrificio e dell'espiazione che l'A. intravede nei testi primari e che ritiene di aver dimostrato (cf. 82-92). In particolare si afferma che *Gen 22*, sulla base dell'olocausto dell'ariete al posto del figlio, contenga una nozione di espiazione (cf. 84): ma se da un lato è ben presente il tema del sacrificio, dall'altro non si nomina mai il peccato (ed il concetto di espiazione è essenzialmente costituito dalla cancellazione del peccato). Riguardo a *Is 53*, è opinione largamente condivisa quella sul tenore

espiatorio-vicario del testo; non lo è altrettanto invece quella che propende per un suo significato sacrificale-culturale, fondato in definitiva soltanto sull'interpretazione in quel senso del termine ebraico *asham* (53,10); per cui il Servo offrirebbe la sua vita come sacrificio di stampo culturale. Nel libro della De Andrado si dà poco spazio alle voci e agli argomenti *contra* (e non è l'unico caso) nonostante si debba ammettere che il termine in questione ha origine in un contesto profano (cf. 87); piuttosto forzato appare anche l'argomento di una risonanza in *Is* 53 del capro di cui si parla in *Lv* 16 (cf. 89), così come la conclusione, secondo cui il Servo «is taking on the roles of priest, sinner and sacrificial offering» (92).

Il cap. 5 passa in rassegna quella che viene chiamata la Fase 1 dei testi, cioè quelli giudaici anteriori al 70 d.C. L'A. esamina ciascun testo secondo i 9 elementi dell'ASC, trovando risonanze sia tematiche sia verbali con i testi primari. Così vengono presi in considerazione *Giubilei*, 4Q225 e il *De Abrahamo* di Filone, che citano esplicitamente *Gen* 22, e in cui l'A. rintraccia collegamenti intertestuali con *Is* 53. Altri due testi, *2Macc* e *Sapienza di Salomone* 1-5 sono meno espliciti nel riferirsi all'Akedah, in essi l'ASC gioca comunque un qualche ruolo, soprattutto quando si tratta di storie di martirio o di persecuzioni che riguardano un giusto che soffre. Questa prima fase in cui si forma il collegamento tra *Gen* 22 e *Is* 53 costituisce la base della ripresa dell'ASC nel NT. Il punto debole dell'argomentare in base a questa interessante rassegna di testi è la scarsa – anzi, pressoché inesistente – presenza in essi di *Is* 53.

Nel cap. 6 De Andrado analizza la Fase 2 dei testi, cioè la letteratura del NT, focalizzando l'attenzione su tre di essi che appaiono più promettenti, per la presenza degli elementi caratteristici dell'ASC: *Gv* 3,16; *Rm* 8,32; *Eb* 9,28. Ovviamente solo alcuni di quei nove elementi sono rintracciabili nell'uno o nell'altro testo; e a nostro avviso soltanto in *Rm* 8,32 sono compresenti i riferimenti ai testi primari di *Gen* 22 e *Is* 53; per gli altri due si può parlare al massimo di "evocazioni". L'osservazione che nasce dall'argomentare dell'A. è che si riportano in successione citazioni di commentari – senza dubbio pertinenti e opportune – tuttavia si sente la mancanza di una vera discussione delle opinioni (cf. ad es. 155.160). Riguardo al testo di *Eb*, dapprima si annuncia come l'Akedah sia chiaramente presente – e giustamente – in 11,17-19 (non invece, come viene affermato, in 6,13), poi però ci si sofferma a commentare soltanto 9,28, in cui il riferimento a *Is* 53 è soltanto implicito (cf. 165-176).

Il cap. 7 è dedicato a investigare la letteratura rabbinica e patristica successiva al 70 d.C. (in pratica, dal II al V sec.), quindi si tratta della fase III dei testi che hanno a che fare con l'ASC. Il primo dato ad emergere è l'assenza nella letteratura giudaica del riferimento a *Is* 53 (l'interessante domanda riguardante questa assenza viene affrontata, seppur sommariamente, cf. 183),

perciò in essa ci si limita a rintracciare il motivo dell'Akedah, in base a sei caratteristiche della figura di Isacco (cf. 187-188). De Andrado divide i testi in due gruppi ("intermediate" e "advanced"), in base al grado di pertinenza con gli elementi della Fase 1 dei testi sull'Akedah. In particolare i testi "advanced" (come *Liber Antiquitatum Biblicarum*, *Mekilta de R. Ishmael* e *Genesis Rabbah*) sono quelli che assegnano ad Isacco un ruolo espiatorio-soteriologico (cf. 208). Particolarmente interessante e ben presentata è questa parte sulla tradizione dell'Akedah nella tradizione giudaica (cf. 209-211) anche se di nuovo si tende a riportare soltanto le opinioni a favore e meno quelle avverse (cf. 212).

L'A. presenta l'ASC e l'interazione tra l'esegesi giudaica e quella cristiana (viene dimostrata la reciproca influenza tra le due ermeneutiche) come una spiegazione logica per l'evoluzione della figura di Isacco nella tradizione dell'Akedah. Inoltre in questo capitolo vengono selezionati testi patristici che mostrano connessioni con *Gen 22* e *Is 53* all'interno di singoli passaggi. Analogamente si esaminano i testi secondo sei temi (cf. 219) e alla luce dell'ASC, cosicché possa apparire che quest'ultimo permette alla patristica di presentare la morte di Cristo come un sacrificio espiatorio che compie le Scritture (cf. 229).

Al di là dei limiti che abbiamo evidenziato, complessivamente siamo di fronte ad un lavoro interessante, utile, e per certi versi originale.

Questa monografia offre un contributo notevole alla questione della ricezione della tradizione dell'Akedah e quella del Quarto Canto del Servo nella letteratura giudaica e cristiana dei primi secoli. Non secondario è l'apporto agli studi sull'interazione tra l'esegesi giudaica a quella cristiana e il loro influsso sull'elaborazione della dottrina cristiana della redenzione.

Giuseppe Pulcinelli

V. ANNICCHIARICO (ed.), *Il tirocinio formativo attivo dell'Insegnamento della religione cattolica. Elementi strutturali e analisi di un'esperienza nell'attuale riforma scolastica*, Viverein, Monopoli (BA) 2014, 315 p.

L'attenzione al processo di formazione integrale della persona è divenuta, ormai da tempo, una priorità nella riflessione del magistero ecclesiale e, di rimando, della Chiesa italiana. La complessità dei modelli culturali, spesso in tensione con le piattaforme valoriali in vista della progressiva costruzione della società, esige al processo di formazione di essere costantemente assunto come un luogo adeguato nella comune ricerca della verità, propria del mondo della scuola.

Il testo, a cura di Vincenzo Annicchiarico, intende fare innanzitutto il punto della situazione sul contributo fornito dall'insegnamento della religione cattolica (Irc) nella scuola italiana. Focalizza i momenti di sviluppo dei processi di intesa tra lo Stato italiano e la Conferenza Episcopale Italiana, in merito al valore educativo promosso dall'Irc, la sua modalità di organizzazione, i programmi didattici, i profili di qualificazione degli insegnanti. A questo proposito, la sintesi legislativa posta in appendice al volume permette di avere uno schema chiaro sulla vigente normativa nazionale circa l'Irc. In secondo luogo, esso si propone di rilanciare questa disciplina scolastica, tale da mostrare il reale valore dell'educazione religiosa, performativo in ambito antropologico ed etico, capace di generare un cambiamento di mentalità che illumini la ragione e orienti le scelte personali.

Ciascuno dei sette contributi che compongono il testo definisce con precisione i termini per una rinnovata comprensione e dello statuto epistemologico dell'Irc, nelle sue dimensioni biblico-teologica, storico-culturale, antropologica, pedagogico-metodologica, e delle sue odierne prospettive di sviluppo. Queste ultime, infatti, cercando di legare geneticamente il momento ecclesiale con la promozione di un'antropologia cristiana adeguata, si spingono alla valutazione delle opportunità costituite dal dialogo interculturale, ecumenico e interreligioso all'interno del mondo della scuola.

L'elemento che, tuttavia, caratterizza il volume nel panorama dell'approfondimento dei processi educativi è quello legato al progetto del *tirocinio formativo attivo* (TFA), destinato alla formazione dei futuri insegnanti. Quest'ampia sezione del testo guarda con lungimiranza alla costruzione delle metodologie, delle programmazioni, delle relazioni educative destinate all'insegnamento, attraverso incontri sia in presenza che on-line. Le nuove responsabilità e competenze professionali, di coordinamento, gestione, valutazione richieste ai docenti sono integrate nel TFA attraverso la convergenza delle pratiche formative con quelle didattiche. La questione centrale riguardo gli elementi di qualità che caratterizzano la formazione degli insegnanti, appare così essere la realtà della sinergia tra dimensione teorica e pratica, tra elementi accademici e professionali.

L'Irc nel contesto italiano non può fare a meno dell'apporto della figura del supervisore, in quanto l'ambito del tirocinio va evolvendosi come progetto di ricerca-azione e riflessione critica, nel senso di un vero *tirocinio assistito* . L'opzione, ormai, per un *paradigma riflessivo* sulla figura e sul ruolo dell'insegnante, che caratterizza un tirocinio sul campo e permette di accumulare esperienza, riflettere sulle pratiche per riorganizzarle, esige ulteriori interpretazioni. È la necessaria coerenza complessiva tra componenti teoriche del curriculum e attività collegate alle pratiche professionali, nel programma formativo

relativo, in particolare, alla formazione iniziale degli insegnanti. L'obiettivo è quello di creare uno spazio di confine, un vero *laboratorio*, tra lo studio dei contenuti e la pratica professionale, che permetta all'insegnante della religione cattolica di sperimentare altri fattori di qualità professionale, che solo le attività esperienziali possono far emergere. Tra questi fattori si impongono l'impegno e il coinvolgimento, la didattica e la metodologia dell'insegnamento, l'affettività nei confronti dei ragazzi, la gestione dei gruppi, l'adattamento, la conoscenza degli studenti, la collaborazione tra colleghi, la riflessività.

Questo volume perciò, potrà essere un prezioso strumento di lavoro e riflessione nelle mani degli Istituti superiori di scienze religiose e degli uffici diocesani, preposti alla formazione e all'inserimento dei futuri insegnanti di religione cattolica, oltre che di aggiornamento nelle mani dei singoli studenti e docenti.

Giuseppe Rizzi

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Fare teologia nella tradizione*, a cura di F. SCANZIANI, Glossa, Milano 2014, 318 p.

Il volume raccoglie gli atti del XXIII Congresso nazionale dell'ATI (Seveso, 2-6 settembre 2013) che aveva lo stesso titolo. Non si tratta solo di una riflessione sulla tradizione, ma sul fare teologia nella tradizione, in un'epoca in cui la crisi della modernità utopista e disprezzatrice del passato non sta significando nel postmoderno una ripresa del senso e del valore della tradizione: essa sembra sussistere con vigore sotto forma di tradizioni da riscoprire e valorizzare, senza però che abbia alcun valore normativo per la vita concreta delle persone. Tra i diversi e validi interventi mi limiterò a presentarne più analiticamente solo alcuni.

Il testo è aperto dal contributo di S. Noceti, *Teologia e tradizione. Questioni aperte* (3-15); seguono poi tre interventi a carattere più riflessivo-speculativo sulla realtà della tradizione e i legami necessari con l'evento fondatore e la storia. Il saggio di M. Nardello, *Il contesto in cui si pone il problema della Tradizione* (17-38) rappresenta una riflessione per mettere a fuoco le ragioni che rendono complesso e problematico il tema della *traditio fidei* per l'attuale contesto culturale e la riflessione teologica. L'autore constata una certa debolezza della teologia della *traditio fidei* dopo il Vaticano II, ragion per cui occorre ripartire mettendo a tema una questione decisiva: il rapporto tra rivelazione, fede e storia. Per fare ciò egli presenta anzitutto la posizione di Congar mostrandone le ambiguità e i rischi; nel teologo domenicano si as-

siste, infatti, ad una ipervalorizzazione del magistero conseguente all'opzione più originaria, cioè la considerazione della storia solo nella sua inevitabile ambiguità che ne fa quasi un male necessario da cui la chiesa deve difendersi e non ciò che rende possibile la rivelazione e la sua accoglienza nella fede. Le suggestioni contestuali che l'autore riprende da Ch. Taylor evidenziano la necessità di parlare della fede cristiana nei termini non di un deposito di origine divina, che una forma di autorità quale il magistero deve tutelare, ma di una realtà che intanto è credibile in quanto è capace di favorire una vita felice e di umanizzare l'esistenza. Pertanto la profonda diversità dei contesti rende urgente sia un'interpretazione teologica della storia, che la intenda come forma della rivelazione e della sua accoglienza, sia una rielaborazione teoretica della *traditio fidei* nell'orizzonte più ampio del rapporto rivelazione, fede, storia.

Segue il contributo di A. Cozzi (39-84) che riflette sul principio cristologico e pneumatologico della tradizione. Dopo aver presentato alcune forme di disagio contemporaneo che nascono dal sospetto che la tradizione abbia tradito l'originario e che l'esperienza attuale della realtà non abbia nulla da imparare dalla tradizione (le posizioni di Ch. Théobald e Ch. Yannaras), l'autore ripercorre tre istanze propositive riguardanti la realtà trasmessa dalla tradizione: l'istanza Blondel nell'ambito della crisi modernista, l'istanza Congar nel contesto dei dibattiti attorno al Vaticano II, l'istanza Colombo nel contesto della questione del metodo teologico. Un punto di armonizzazione e rilettura della dinamica della tradizione è individuato nell'idea presente in R. Schaeffler della Chiesa come "comunità di comunicazione" di un'esperienza religiosa. Si incontrano infine ampie riflessioni sul principio cristologico e pneumatologico della tradizione.

G. Ruggieri nel suo testo mette a tema il rapporto tra tradizione, storia e teologia. Dal suo punto di vista oggi resta teologicamente da precisare il rapporto «fra tradizione e storia, non soltanto nella costitutiva dimensione della storicità implicita nella concezione della tradizione viva, opera dello Spirito nella chiesa [...] ma soprattutto come rapporto tra tradizione e storia nella dimensione critica di questa, come storia criticamente conosciuta» (89-90). Storia e tradizione si autoimplicano necessariamente perché l'evento salvifico fondatore nel cristianesimo si dà una volta per tutte nella storia e perché tale evento può essere fatto proprio dal soggetto che lo riceve e lo accoglie solo attraverso un processo di tradizione. La questione viene poi sviluppata ripercorrendo la discussione teologica dalla fine dell'Ottocento a oggi. Emerge, grazie soprattutto alla *third quest*, l'eccedenza di Gesù rispetto ad ogni tradizione ecclesiale della fede e, allo stesso tempo, il problema della storia dei soggetti umani che accolgono il Vangelo che viene loro tramandato. Ruggieri riprende a tale proposito la categoria di "segni dei tempi" evidenziandone la ricchezza

ma anche il limite, qualora non la si collochi in un'ermeneutica della storia sotto il segno della speranza messianica.

Seguono poi tre contributi a carattere storico, G. Jossa (*Il passaggio dall'epoca apostolica all'epoca post-apostolica*), L. Casula (*Il caso Nicea. La teologia nicena e la tradizione*) e, infine, l'ampio saggio di A. Maffei (*Il Concilio di Trento tra tradizione e modernità*).

C. Ciancio riflette su verità e storia in un momento storico in cui il rapporto fra queste due parole non interessa più per il ridotto interesse sia verso la verità come senso della totalità, sia verso la storia come totalità dotata di senso. La mediazione tra verità e storia storicamente si è data in tre modelli: la storia quale luogo (piuttosto irrilevante) di possibile e imperfetta manifestazione dell'eterno (cf. Aristotele); l'eterno che manifestandosi nella storia imprime ad essa la sua impronta (Vico su tutti ma anche l'idealismo di Schelling ed Hegel, Marx e Bloch); infine l'eterno nella storia come reale presenza ma non coerente con la storia stessa e perciò paradossale (Kierkegaard e Benjamin). Questi modelli sono diversamente insoddisfacenti e il superamento dei loro limiti può avvenire ridefinendo «l'essere originario stesso per renderlo effettivamente compatibile con la storicità, il che significa pensare la storia come possibilità di incremento o decremento ontologico» (213). Questo presuppone e salvaguarda che l'originario sia libertà e che ciò che proviene da tale libertà costituisca una modificazione ontologica dello stesso originario. Inoltre tale prospettiva permette di sostituire al concetto di eterno quello di indefettibilità che fonda l'irrevocabilità della decisione originaria di Dio (il suo decidersi per l'essere) e l'inesauribilità storica delle configurazioni originarie della verità.

Seguono tre interventi, quello di G. Canobbio, *Come si fa teologia nella tradizione. I soggetti, l'autorità e le autorità* (221-262), quello testimonianza di G. Gutierrez, *Fare teologia nella tradizione in America Latina* (263-272) e infine il testo di G. Routhier, *La Chiesa "soggetto" di tradizione. Riflessioni a partire dal concilio Vaticano II* (273-296). Il volume si conclude con uno sguardo retrospettivo sul percorso dell'ATI attraverso gli ultimi tre congressi a firma del presidente R. Repole.

Antonio Sabetta

E. DURAND, *L'Offre universelle du salut en Christ*, Cerf, Paris 2012, 446 p.

Nel panorama della produzione teologica contemporanea non mancano certo opere di cristologia che, per originalità o singolarità dell'impostazione metodologica e contenutistica, si segnalano all'attenzione degli studiosi. E

tale sembra essere anche il caso del volume che qui viene presentato, frutto della ricerca e dell'insegnamento del padre domenicano E. Durand, professore di teologia dogmatica all'Institut Catholique di Parigi e al Centre d'Études des Dominicains de la Province de France.

Per quanto concerne la struttura, il saggio è suddiviso in tre parti che già nel titolo richiamano l'impostazione voluta dall'autore per la sua presentazione del mistero di Cristo: Fede pasquale e ragione cristologica; L'incarnazione come evento, missione e unione; La Pasqua di Cristo, figurazione della salvezza.

Come si può comprendere dallo stesso titolo, la prima parte riguarda più da vicino la questione del metodo. L'autore intende qui fondare la sua ricerca sulla base di tre riferimenti per lui decisivi e imprescindibili: la lettura canonica della Scrittura, la tradizione dogmatica della Chiesa (con particolare riferimento al dogma di Calcedonia) e l'insegnamento di Tommaso d'Aquino soprattutto nella *Pars Tertia* della *Summa Theologiae*. Questo comporta, però, alcune conseguenze di rilievo per ciò che concerne il tema trattato: da un lato, l'evidente preferenza dell'autore per il Cristo della fede e, dunque, per una trattazione della cristologia esclusivamente "dall'alto"; e, dall'altro lato, la presa di distanza da ogni riflessione teologica che miri a rapportare il Cristo a tutti gli altri uomini piuttosto che a differenziarlo da essi (cf. 161). In questo modo, diviene esplicita la sua critica verso ogni presupposto del discorso cristologico che si fondi sulla storia di Gesù (cf. J.P. Meier, 42-43); oppure sull'idea che egli si sia autopresentato quale profeta escatologico (cf. E. Schillebeeckx, 184-185); o, infine, sulla affermazione della sua autocoscienza come *trait d'union* tra il dato biblico e quello sistematico, se ciò non comprende anche l'affermazione della consapevolezza immediata della propria trascendenza (cf. H.U. von Balthasar, 190-192). Per superare queste aporie, dunque, al centro si deve porre l'evento pasquale che, se da un lato conduce al pieno riconoscimento della filiazione divina e alla sua confessione nella fede, dall'altro permette di comprendere come sia l'Incarnazione l'avvenimento nel quale si coglie sia la missione del Figlio, sia la sua identità di Inviato (cf. 97-98).

La seconda parte del volume, quindi, si concentra sulla teologia dell'incarnazione e sulle sue conseguenze sotto il profilo della salvezza. In questa sezione, pertanto, oltre alle questioni ormai classiche circa i motivi dell'incarnazione, la sua convenienza e la interpretazione dell'unione ipostatica, ciò che appare particolarmente rilevante è, come detto, il proposito dell'autore di leggere nell'umanità di Cristo il luogo della piena consapevolezza del suo essere Verbo di Dio e della sua partecipazione attiva nel determinare l'incarnazione. Con una precisazione, però: «les propriétés humaines de Jésus ne sont révélatrices de la divinité du Fils qu'à travers une rectification, la *diaphora* d'une analogie. Il n'y a donc pas pure et simple transparence, mais bien révélation véritable» (235).

Infine, la terza parte del lavoro di Durand riguarda il mistero pasquale di Cristo, con particolare riferimento al potere salvifico della sua croce. Ancora una volta, la posizione dell'autore è quella per cui, pur essendo la missione e il disegno di salvezza i rivelatori dell'identità di Gesù come il Preesistente, è solo tale identità che lo qualifica come Salvatore. Procedendo da questo asserto di fondo, l'autore analizza tre modelli interpretativi della salvezza, propri della tradizione cristiana: il modello agostiniano della anticipazione, prefigurazione e inclusione del Cristo totale nell'opera salvifica del Cristo pasquale; il modello tommasiano, che insiste sull'umanità di Cristo come luogo ("sacramento primordiale") dell'azione salvifica di Dio verso l'umanità; il modello della Riforma protestante e della Riforma cattolica che si concentrerà sull'idea di sostituzione e ulteriormente si declinerà in quello della cooperazione, rappresentazione e solidarietà. Nell'ultimo capitolo del libro, poi, l'autore propone la propria visione sul tema della redenzione, riprendendo il contenuto di *1Tm* 2,1-7. Da un lato, infatti, propone l'interpretazione dell'evento della croce come la manifestazione della solidarietà compassionevole di Cristo con i peccatori, e dall'altro lato ne esalta il valore universale che si fonda sulla volontà di Dio di rovesciare la forza del peccato e porre fine ad ogni sua efficacia.

A conclusione di questa sintesi, si ritiene opportuno fare alcune considerazioni di carattere critico. Intanto, è fuori di dubbio che questa proposta cristologica soddisfi, con l'originalità che gli è propria, l'esigenza di una fondazione razionale e critica della riflessione sull'identità e la missione di colui che è il Salvatore. A ciò si deve poi aggiungere che il volume si presenta scorrevole nella lettura, testimoniando così l'attenzione pedagogica e didattica dell'autore nello stendere la propria ricerca. Accanto a ciò, però, non ci si può esimere dal notare la difficoltà, talora evidente, di armonizzare tra loro i criteri metafisici che sono posti a fondamento della riflessione con le argomentazioni che vengono tratte dalla Scrittura. In ogni caso, questa proposta di interpretare la cristologia in chiave pasquale costituisce un interessante punto di vista "alternativo" rispetto a molta della manualistica e saggistica cristologica corrente, e ciò costituisce un motivo non secondario per leggere quest'opera.

Pierluigi Sguazzardo

M. GRONCHI, *Gesù Cristo*, Cittadella, Assisi (PG) 2012, 216 p.

È già da qualche anno, ormai, che la collana "Le parole della fede", con uno stile rigoroso ma accessibile, propone una serie di volumi che intendono ricostruire, secondo il metodo genetico-storico, il significato teologico di alcune

parole fondamentali della fede cristiana. Ed è appunto all'interno di questa colana che si inserisce il volume che oggi intendiamo recensire, il quale, però, ha come oggetto non tanto un singolo concetto teologico, quanto la persona stessa di Gesù Cristo, imprescindibile riferimento per ogni altro discorso di fede.

In primo luogo, è da rilevare che il saggio è dovuto alla penna di Maurizio Gronchi, professore ordinario di Cristologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Urbaniana e Consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede. L'autore, già noto per i suoi numerosi scritti in ambito cristologico, propone qui un percorso suddiviso in dieci capitoli che intendono rileggere il tema secondo quattro distinte coordinate: dopo una riflessione di carattere metodologico (capitolo 1), il libro si sofferma sulla cristologia biblica (capitoli 2-4), e su quella storica (capitoli 5-9), per concludersi con una riflessione sistematica su una questione specifica vale a dire la singolare universalità di Gesù Cristo (capitolo 10).

Come già puntualizzato, all'inizio il testo pone la questione metodologica della ricerca e delinea il criterio ermeneutico attraverso il quale comprendere la vicenda storica di Gesù di Nazaret e la sua successiva confessione quale Cristo, Signore e Figlio di Dio. Tale criterio è individuato nell'unità tra ricerca storica e interpretazione credente, tra storia e fede della Chiesa, e diviene fondamentale per il prosieguo dell'opera. In questo modo, infatti, è possibile accostare le fonti bibliche della cristologia, i Vangeli e gli altri scritti neotestamentari, e cogliere tanto i nessi che li unificano, quanto le peculiarità che li contraddistinguono.

I successivi tre capitoli affrontano l'evento Gesù Cristo colto nella sua prospettiva biblica: il contesto storico-sociale, il progetto di Gesù e il suo destino fino alla morte di croce e all'annuncio pasquale della sua resurrezione. Seguendo il racconto dei Vangeli, l'autore delinea così il cammino storico di Gesù di Nazaret, e mette a tema tutti gli aspetti principali della sua vicenda: l'annuncio del Regno attraverso la predicazione e i gesti potenti; le relazioni interpersonali con i discepoli e con quanti egli ha incontrato nel suo ministero pubblico; fino ad arrivare ad illustrare la sorgente prima e la ragione ultima del suo essere per gli altri, vale a dire il rapporto intimo e personale con Dio, il Padre (cf. 45-47). In questo contesto, l'autore non si esime dall'affrontare – seppur brevemente, data la mole dell'opera – temi significativi quali la fede di Gesù (cf. 47) o l'autocoscienza filiale (cf. 52-53). Infine, questa parte dell'opera si conclude con la illustrazione del mistero pasquale (cf. 53-60), mistero di morte e di resurrezione, dove gli accenti della riflessione vengono posti sul piano spirituale oltreché teologico.

Con il quinto capitolo inizia invece il percorso più propriamente storico-teologico della fede in Cristo. Un cammino che, attraversando i due millenni della storia cristiana, è volto soprattutto a delineare le diverse immagini con le

quali viene compreso e proposto l'unico ritratto del Figlio di Dio. Ecco allora, dapprima, i contributi della Chiesa apostolica (Paolo e Giovanni) e subapostolica (gli apologisti e le prime riflessioni di più ampio respiro con Ippolito, Tertulliano e Origene). Segue, quindi, il capitolo dedicato alle grandi discussioni sulla fede cristologica tanto in Oriente quanto in Occidente, con i grandi Concili orientali che fissano la formulazione del dogma nelle definizioni di Nicea – Costantinopoli ed Efeso – Calcedonia e ne interpretano il significato nei successivi Concili di Costantinopoli II e III. Infine, gli ultimi tre capitoli propongono una illustrazione del pensiero cristologico e del suo sviluppo tra Medioevo latino, età moderna ed epoca contemporanea. Particolarmente significativo è quest'ultimo capitolo poiché, oltre alla cristologia europea, si propone un percorso di riflessione che guarda anche alle cristologie dell'America latina, dell'Africa e dell'Asia, nonché alle cristologie femministe e, più in generale, contestuali.

Infine, il lavoro di M. Gronchi, non potendo eccedere nel formato rispetto alle esigenze della collana, si conclude con una sola riflessione di tipo sistematico, affrontando una delle tematiche cristologiche emergenti negli ultimi anni, vale a dire il rapporto tra la singolare universalità di Gesù Cristo salvatore e le proposte di salvezza delle altre religioni.

Resta evidente, dall'illustrazione delle scelte metodologiche e dei contenuti, che il presente testo si caratterizza per essere una prima introduzione alla riflessione cristologica che, in ogni caso, chiede ulteriori approfondimenti. Tuttavia, un tale scritto non va in alcun modo sottovalutato e, anzi, va ringraziato l'autore per aver saputo condensare in così breve spazio un percorso che normalmente richiede ben altra paginazione. Questo lavoro, infatti, può sicuramente aiutare il lettore ad acquisire una mappa generale delle tematiche che sono proprie di questo ambito della dogmatica e a comprendere l'orientamento metodologico di questa disciplina. Inoltre il libro può essere una guida per quanti, dopo aver affrontato lo studio della cristologia, vogliono avere a disposizione un quadro sintetico e di riepilogo del percorso biblico e storico-teologico già compiuto ed aprirsi alla comprensione del mistero di Cristo anche sul piano spirituale, grazie all'attenzione posta dall'autore anche a questa dimensione.

Pierluigi Sguazzardo

A. HOUZIAUX, *Le Mythe d'Adam et Ève. Les tabous, la jouissance et la honte*, Cerf, Paris 2013, 209 p.

Houziaux è teologo e filosofo di tradizione riformata operante come pastore a Parigi. Autore di numerosi saggi, egli aveva già affrontato il testo genesiaco

nel 1997 (*Le Tohu-Bohu, le Serpent et le Bon Dieu*) e lo riprende con questo scritto di taglio decisamente psicologico-psicoanalitico. Il libro si dipana in 9 capitoli. Una ipotesi fondamentale che traversa tutta l'opera è che «il Dio di Adamo e ed Eva non è quello del giudaismo» (7). Questa tesi paradossale e discutibile si fonda sull'eredità arcaica presente nel testo canonico. Il cap. 1 inizia appunto rilevando l'attualità del mito in sé e della "mentalità arcaica" presente in *Gen* 2-3. L'assunto è che i miti svelino con linguaggio immaginifico e pre-scientifico delle realtà ineludibili dell'inconscio umano. Autori come S. Freud, O. Rank e M. Eliade convincono che i miti esprimano «elementi puramente antropologici relativi alla nostra vita psichica» (16). Nello specifico il "mito" genesiaco si riallaccia alla tradizione mesopotamica dell'epopea di Gilgamesh con la quale sono risaputi tutti i vari paralleli. Il cap. 2, di indole più esegetica si interroga sul momento in cui i progenitori giungono allo stadio di *homo sapiens sapiens*. L'argomento centrale è che la narrazione del cosiddetto peccato originale vuole insegnare in modo eziologico la realtà attuale dell'uomo costituito come capace di una conoscenza sconfinata e di esperire il piacere e la fecondità della vita sessuale. Gli uomini non sono né animali, né divinità ed hanno coscienza della propria umanità fatta di straordinarie potenzialità e di drammatici limiti (sofferenza e mortalità). Il racconto arcaico veicolato da *Gen* 3 dice l'assurgere dell'umanità alla consapevolezza del proprio desiderio «di essere come gli dèi e di conquistare la potenza sessuale» (51). Il cap. 3 propone di leggere il racconto della caduta come "gestazione e espulsione", ossia come narrazione della nascita dell'umanità. La pace edenica evoca la beatitudine intrauterina; il peccato originale descrive il trauma necessario di un parto alla vita reale. Esso esprime l'*envie* ("voglia/invidia"; ossia insieme il voler vivere e il senso di frustrata gelosia) dell'essere umano nei riguardi del divino. Insieme parricidio e pulsione emancipatrice di vita, il mangiare dell'albero proibito dà nascita alla concreta esperienza umana. Con taglio psicoanalitico, il cap. 4 prosegue l'indagine sulla natura del peccato originale come "desiderio di conoscere il godimento". L'aspirazione a "conoscere il bene e il male" per eguagliarsi agli *elohim* è anelito ad una pienezza di essere come onnipotenza onniscienza e onni-godimento (*toute-jouissance*) (cf. 80). D'altro canto l'uomo avverte questa attitudine come un tabù: desiderabile e pericoloso oggetto di divieto. Si esprime così l'innata paura di lasciarsi prendere e perdere nel vortice del piacere per il piacere, l'«attirance du gouffre» di cui parla Baudelaire (cf. 91). Si capisce così quel misterioso intreccio tra desiderio di godimento e pulsione di morte, *eros* e *thanatos*. In sintesi il testo arcaico-biblico evoca, senza ovviamente sistematizzare nulla, la complessa aspirazione a godere in modo divino, a ritornare nel paradiso perduto, ad emanciparsi sessualmente mediante la trasgressione del tabù che cede alla vertiginosa pulsione di morte (cf. 93).

Il cap. 5 rilegge la colpa adamitica alla luce del mito di Edipo di cui si rievoca la lettura freudiana. Houziaux confessa che lascia perplessi il Dio messo in scena, insieme padre e giudice, datore di vita e castratore, «globalmente possessivo, censore e violento» (114). Di fronte ad esso Adamo sintetizza in sé, e quasi “giustamente”, Faust (onniscienza), Don Giovanni (pan-edonismo) e Prometeo (onnipotenza). L’analisi si prolunga poi circa l’ambito psicologico-morale, ossia ponendosi la domanda circa l’origine della percezione della differenza tra bene e male (cap. 6). La parola chiave è qui la vergogna (*honte*). L’autore propone di capovolgere la consueta sequenza: colpa-vergogna-coscienza morale, ponendo all’origine di tutto la vergogna e alla radice di questa l’esperienza ambigua (sacra-impura/amorosa-violenta) della sessualità. «L’uomo si è differenziato dagli animali prendendo “conoscenza” della sua vita sessuale, ed è senza dubbio questo fatto che ha concorso allo sviluppo della sua conoscenza del bene e del male» (131). È solo dopo questa esperienza che appare davvero il libero arbitrio, giacché, nella falsariga di *Rm 7,7* si può sostenere che è la legge/coscienza morale a creare il male/peccato come tale.

Dal punto di vista teologico, varie e contrastanti sono le immagini di Dio veicolate nel mito genesiaco (cap. 7). La divinità appare come un padre momentaneamente generoso, inibitore geloso delle sue prerogative, che finisce con l’essere sfidato e spodestato. D’altro canto lo stesso Dio può legittimamente interpretarsi come il sapiente consigliere che induce, con voce salutare, la sua creatura a guardarsi dal delirio di onnipotenza. Voce di coscienza che sarà poi rimossa nel cuore umano per poi risorgere come saggio e maieutico “psicanalista” capace di far prendere coscienza all’uomo della sua realtà (cf. *Gen 3,11*). In questa linea anche i versetti finali, ossia il castigo comminato per la “caduta”, si prestano a triplice interpretazione (cap. 8): da un lato un Dio *père fouettard*, fustigatore del male commesso; ovvero un Dio che esprime un Destino inevitabile; infine ancora un Dio-Forza benefica che offre la possibilità di fare i conti con il male, assumendolo con affidamento alla volontà divina. Sicché (cap. 9) il Dio di *Gen 2-3* risulta essere alla confluenza tra un dio perverso (geloso, inibitore e punitivo) e un abile padre che favorisce la legittima emancipazione dei suoi figlioli. In modo consequenziale, l’*épilogue* chiude il libro richiamando tre figure del Dio biblico: quello arcaico-infantile (irraggiungibile e giustiziere), il Dio della dogmatica teologica (sintetizzata nel Credo), ed infine il Dio di Gesù Cristo che libera verso forme di conversione e di grazia. L’autore distingue forse troppo («ces trois “Dieu” n’ont pratiquement rien en commun», 192) queste tre realtà. In modo personalissimo – in cui trapela la fede riformata – Houziaux confida che è solo riabilitando il Dio arcaico, che ci si può aprire all’esperienza della grazia: «la grazia per me ha senso solo se prima si ha il sentimento di essere condannati e condannabili» (194).

Facciamo ora alcune considerazioni. Per un teologo cattolico il testo qui presentato suscita innumerevoli interrogativi e criticità. Intanto sul metodo: è lecito assumere il brano genesiaco come mito “arcaico” senza sviscerare il lavoro di purificazione e transculturazione operato dall’autore ispirato? Tanto più se si tiene conto della recente ricerca esegetica che ha messo in rilievo il nesso tra *Gen* 2-3 e il messaggio profetico circa l’alleanza tra YHWH e il suo popolo.

Se si fosse approfondito questo (cosa che avrebbe comportato anche tutta una *analogia fidei*) alcune espressioni, forse non felici, sulla discontinuità tra il Dio ivi presentato e il Dio della fede giudeocristiana avrebbero potuto essere evitate. È poi lecito reinterpretare il brano solo in chiave psicologica/psicanalitica facendo l’economia della tradizione patristica ed ecclesiale? Alcune incongruenze nel merito: è infondato l’assunto che Adamo ed Eva abbiano di fatto mangiato dell’albero della vita (cf. 51); la Scrittura non lo dice ed anzi fa intendere il contrario (cf. *Ap* 2,7; 22,2.14.19). Rileviamo pure il costante riferimento operato da Houziaux a *Gen* 3,22 come ad una affermazione apodittica senza rilevarvi alcuna ironia.

Detto questo pensiamo personalmente che il testo di Houziaux contenga delle pregevoli *particulae veri*. È ovviamente lodevole l’intento di rendere il testo biblico “parlante” per l’uomo d’oggi; è giustissima la valenza “eziologica” data al racconto mitico; è più che probabile che *Gen* 2-3 «renda conto della sovrapposizione degli strati della nostra vita psichica: desiderio di godimento, inibizione di questo desiderio, poi inibizione di questa inibizione» (94). Ed è un bel servizio alla Rivelazione che una tale lettura consente di offrire per palesarne la ricchezza antropologica. Ci è piaciuto assai l’accostamento con le tre figure di Faust, Don Giovanni e Prometeo. Anche se circa quest’ultimo bisogna essere più prudenti: è stato di recente richiamato che tutta una tradizione cristiana, da Tertulliano a Bacon, ha visto l’eroe greco come positiva immagine del Cristo, amico e salvatore dell’umanità.

A tal proposito, il rilievo maggiore che rivolgiamo a questo pur meritorio saggio è quello di aver quasi del tutto sottaciuto la dimensione cristologica del peccato originale. Eppure, è questo l’acquisto maggiore di tutta l’antropologia teologica del XX sec. In verità non mancano in Houziaux degli spunti in direzione di una antropologia di tipo filiale. Ad es. quando egli parla in modo felice degli uomini nella condizione *post-lapsare* come “orfani di Dio” (cf. 194). È proprio quello che crediamo possa venire approfondito. Di fatto, in una visione cristiana e quindi trinitaria, la realtà del peccato originale originato si identifica con una “filialità orfana”: non siamo ora ciò che dovremmo o avremmo potuto essere (l’Eden come Progetto divino). Il nostro essere attuale, inclusivo di concupiscenze, paure, egoismo e idolatrie, connota una promessa non mantenuta. Potevamo mangiare dell’albero della Vita (simbolo della Fi-

gliolanza), aderendo alla nostra creaturalità come gioiosa e liberante filialità. Ma di fatto abbiamo preferito l'albero proibito e optato per l'onnipotenza, attendendo all'an-archia paterna per delirio di onniscienza. Anziché nascere davvero figli del Padre celeste portiamo in noi una misteriosa e maledetta ignoranza di Dio e una tendenziale preferenza per noi stessi rispetto agli altri. Da dove proviene questa opacità teologale e questo innato ripiegamento egoistico? La Rivelazione ci dice soprattutto una cosa: siamo una promessa che solo Gesù Cristo ha mantenuto. Solo in Lui, il vero Figlio, Santo nell'amore e Glorioso nella risurrezione, si vede il nostro autentico destino e la nostra ultima identità. Finché non saremo come Lui (filiali verso il Padre e fraterni verso ogni uomo), non saremo pienamente umani, non saremo veramente noi stessi. Il dogma del peccato originale afferma il deficit di umanità in cui versa ogni uomo prima dell'incontro con Cristo, Ultimo Adamo e Figlio dell'Uomo. Soltanto l'esperienza della pienezza di vita umana in Cristo, con la sua figliolanza, la sua santità e (perlomeno in speranza) con la sua gloria consente di capire che il mondo così come lo vediamo non è quello originariamente desiderato da Dio e che l'umanità così come la consociamo ora è affetta da un virus. Anziché colpevolizzarci, l'antica dottrina fa intuire l'altissima nostra vocazione e incita a desiderarne il compimento.

Carlo Lorenzo Rossetti

CH. JASER, *Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 633 p.

Il volume intende condividere i frutti della ricerca dottorale discussa dall'Autore, attualmente collaboratore scientifico presso la II cattedra di Storia medievale della Humboldt-Universität zu Berlin, nell'anno accademico 2010-2011 presso la I Facoltà di Filosofia della medesima Università. Al centro dell'indagine non stanno la lunga storia e le molteplici forme della prassi punitiva della Chiesa, ma una delle concretizzazioni più radicali di tale prassi: la scomunica, e in particolare lo sviluppo delle modalità e delle forme scenografiche con cui, nel momento della celebrazione della scomunica, venivano messi in atto e annunciati la pena e i suoi concreti effetti. Basandosi su analisi puntuali e ben contestualizzate, Jaser si preoccupa di mettere a fuoco e di descrivere come, nell'arco dei secoli, lo strumentario simbolico, retorico e gestuale del potere scomunicante/maledicente abbia cambiato progressivamente l'orizzonte di applicazione, le funzioni e i contesti mediatici; allo stesso tempo insiste sulla necessità di distinguere concettualmente e metodologica-

mente, in questo processo di cambiamento, le forme *rituali* di scomunica dalle forme *cerimoniali*, storicamente successive, dato che ognuna di esse crea performativamente una propria realtà e riveste un proprio specifico significato. Tenendo presente la distinzione tra le due forme, l'Autore ripercorre la genesi storica dello sviluppo del repertorio scenografico, che raggiunse il culmine nell'epoca tardomedievale, quando la corte papale riuscì a trasformare la celebrazione della scomunica nell'evento centrale di manifestazione e rivendicazione delle proprie universalistiche pretese disciplinari.

Dopo una lunga e dettagliata introduzione, Jaser si dedica nel primo capitolo (*Die Exkommunikation als Ritual - lokale und translokale Exkommunikationsformulare von Reims bis Rom*), più ampio dei due successivi, a esaminare quello che è da considerare il "caso pionieristico" della scomunica *rituale*: la celebrazione, il 6 luglio 900, della scomunica degli assassini dell'arcivescovo Fulco di Reims, durante la quale fu letto un formulario che conteneva i primi importanti "elementi architettonici" (la formula introduttiva, la clausola invocativa, le parole che pronunciano la scomunica, la formula di maledizione, l'elencazione delle proibizioni, il gesto dello spegnimento delle candele) dei futuri formulari di scomunica e che, inoltre, penetrò nella locale tradizione agio-/storiografica adottata da Regino di Prüm e da Raterio di Verona. La ricezione e l'assimilazione di questo primo importante formulario vengono infatti rintracciati, dall'Autore, nel *corpus* di 50 formulari locali redatti nel periodo che va dal X al XII sec., di provenienza soprattutto nord-francese e inglese, utilizzati come strumento di soluzione dei micro-conflitti feudali, parte integrante delle "regole del gioco" della società nell'epoca postcarolingia. Nonostante alcune variazioni, tali formulari esercitarono verbalmente una violenza spirituale che mirava a definire e a organizzare lo *status* di rischio esistenziale dello scomunicato e gli interventi punitivi, di natura "trascendente", contro di lui. Dopo le puntuali analisi linguistiche del *parlare violento* dei formulari locali – contenente alcune specificità retoriche connesse, tra l'altro, con l'utilizzo di citazioni bibliche e con l'invocazione dei santi –, Jaser dedica l'attenzione ai formulari translocali, che riuscirono a inserirsi in numerose compilazioni canonistiche e liturgiche dell'Alto e del Basso Medioevo, assicurando alla scomunica rituale una sempre più ampia rilevanza ecclesiale. Inoltre fa vedere come il rituale di scomunica di provenienza nordalpina iniziasse a diffondersi anche in Italia e persino nell'ambito della curia papale, malgrado le precedenti perplessità nei suoi confronti dei circoli riformisti romani della fine del XI sec. Il pontificale di Guglielmo Durante – che inserì nell'*ordo excommunicandi et absolvendi* un formulario modificato per l'*excommunicatio sollempnis* –, della fine del XIII sec., aiutò a realizzare e a stabilizzare la totale accoglienza

canonistico-ecclesiale del formulario non-romano, introdotto, in seguito, nel *Pontificalis Liber* (1485) e nel *Pontificale Romanum* (1595-1596).

Il processo di globale appropriamento ecclesiale del formulario della scomunica e, con esso, il raggiungimento della centrale (pontificia) regolamentazione giuridica del medesimo, segnarono forse la conclusione della diffusa prassi di emanare le scomuniche che nell'epoca postcarolingia aveva fatto apparire la Chiesa come un'*Ecclesia maledicens*? La ricerca della risposta a questa domanda costituisce il nucleo centrale del secondo capitolo (*Ein Ende der „Ecclesia maledicens“? Die Evolution der Exkommunikation im späteren Mittelalter zwischen kanonistischer Innovation und narrativer Kompensation*). Prendendo in considerazione la crescente influenza della canonistica sullo sviluppo e sulla regolamentazione della celebrazione della scomunica, Jasper esamina, ma anche relativizza, la tesi di chi, tra gli studiosi, è convinto della *judicialization* di questa pena, che, a partire dal XII sec., ne avrebbe fatto perdere il "fascino" magico-rituale. A suo parere è più corretto parlare di uno spostamento di accentuazione dovuto al fatto che la scomunica divenne oggetto di trattazioni sistematico-casuistiche del diritto e della teologia, propense a interpretare le parole (dei formulari) "*a liminibus ecclesiae separare / segregare / sequestrare*" come descrizione non tanto di un evento magico-rituale, quanto piuttosto di un "territorial passage" (*Liminalität*), essendo la loro intenzione quella di costringere lo scomunicato a ritornare, per via penitenziale, nel seno della Chiesa (cf. 322s.). Le analisi del pensiero dei canonisti e dei teologi del XII sec. portano l'Autore a individuare tre fasi di tale "passaggio": spirituale, sociale e postuma, ciascuna con un proprio preciso profilo giuridico-ecclesiale e teologico. Egli, al contempo, fa notare che il comparire di ulteriori innovazioni giuridiche nel XII sec., come le *excommunicationes latae sententiae* e, soprattutto, le *excommunicationes generales*, è da comprendere nel contesto tardomedioevale della tendenziale perdita di significato della scomunica rituale.

Il terzo capitolo (*Die Exkommunikation als Zeremonie - die Publikationsspraxis der päpstlichen Bulla in Coena Domini*) esamina uno dei casi tipologici della scomunica generale pontificia quale "scomunica cerimoniale": quello del formulario chiamato *Bulla in Coena Domini* e del suo periodico utilizzo da parte dei papi, un formulario in costante evoluzione dagli inizi del XIII sec. fino ai primi decenni del XVII. Jasper spiega come il passaggio dall'aspetto rituale a quello cerimoniale abbia conferito alla forma papale della scomunica una maggiore teatralità, introducendo importanti tratti di novità riguardanti: la scelta dell'occasione in cui la pena veniva annunciata e messa in atto (la celebrazione papale del Giovedì Santo), il luogo (non più una chiesa, ma uno spazio all'aperto, per permettere un'ampia partecipazione), gli spettatori

(non più i rappresentanti di una determinata comunità locale, ma un raduno di persone provenienti dall'Italia e dall'estero, considerate *pars pro toto* di tutta la cristianità latina) ecc. (cf. 378s.). L'originalità dell'indagine dell'Autore sta nel mostrare come certi elementi – riguardanti sia l'organizzazione dello spazio sia il *modus celebrandi* – della teatrale cerimonia romana siano stati tratti dai formulari e dai protocolli cerimoniali delle scomuniche papali, utilizzati già nei secoli precedenti presso la curia lateranense (l'imponente scenografia architettonica presupponeva in particolare l'uso della loggia delle benedizioni, sfruttando la grandezza della piazza di S. Giovanni in Laterano) e, in seguito, nella curia avignonese. Inoltre, viene messo bene in luce che per la comprensione del formulario e dello svolgimento della cerimonia di proclamazione della *Bulla in Coena Domini* è utile consultare alcuni testi, tra cui il nuovo *Caeremoniale Romanae Curiae* (1488) e i diari delle cerimonie papali (ad es. il *Liber notarum* di Giovanni Burcardo e il diario di Paride Grassi, vescovo e cerimoniere nominato dal papa Giulio II) con dettagliate descrizioni della sofisticata architettura scenografica delle celebrazioni dei papi.

L'Autore conclude il lungo percorso di ricerca con una breve riflessione riassuntiva (*Ergebnisse: die „Ecclesia maledicens“ zwischen Kontinuität und Wandeln*), in cui annota: «Aus der Sicht der gegenwärtigen christlichen Konfessionskirchen, deren Öffentlichkeitsarbeit sich einseitig auf esoterisch verpackte Gnadenangebote reduziert, mag dieser Befund einer historischen „Ecclesia maledicens“ sperrig erscheinen. Wenigstens für einige Theologe scheint aber der Gewaltkern des Christentums – die binäre Unterscheidung von Heil und Verdammnis, jener Ausgangspunkt und Motor der Mittelalterlichen Exkommunikationsgewalt – noch nicht gänzlich ad acta gelegt zu sein» (533).

L'opera di Jaser è indubbiamente di notevole valore: sia perché offre un contributo scientifico rigoroso e innovativo alla ricerca storico-teologica della scomunica sia perché contiene informazioni preziose e ben documentate e riflessioni di grande interesse per la teologia in quanto tale. Sono da apprezzare l'ammirevole conoscenza delle fonti e della bibliografia secondaria, l'abilità nel ricostruire e interpretare i contesti storici, l'attenzione alle peculiarità terminologiche dei testi e degli argomenti trattati, come anche lo sforzo di entrare in un dialogo critico e creativo con gli studiosi della stessa materia. Completano il quadro della ricerca 48 tabelle, che illustrano e permettono di comparare i formulari di scomunica di diversi periodi e di differenti fisionomie architettoniche, e tre indici (dei luoghi, dei nomi e degli argomenti) che incrementano la fruibilità scientifica del volume.

Nonostante sia naturale che i primi e privilegiati fruitori dell'opera di Jaser risultino gli specialisti – storici, teologi-liturgisti e canonisti – di storia della prassi penale/punitiva della Chiesa del periodo medievale, la sua lettura

si raccomanda a ogni storico e a ogni teologo. Infatti, lo sviluppo e la progressiva centralizzazione della prassi della scomunica rappresentano, per il primo, una visuale interpretativa da tenere sicuramente in considerazione per comprendere con più precisione e oggettività lo specifico della complessa storia della Chiesa del secolo della Riforma di Martin Lutero e di quelli precedenti. Il teologo, invece, non può non sentirsi stimolato dalla lettura del volume a porsi domande sulla complessità della Chiesa e della sua dottrina, alcune delle quali ha voluto formulare lo stesso Jaser, chiedendosi, ad esempio, come si possano far convivere i contenuti dei *formulari redatti e utilizzati per scomunicare e maledire* e il *comandamento dell'amore per i nemici* (cf. *Lc 6,27-28*) che Gesù ha consegnato alla Sua comunità (cf. 47); oppure come si sia potuti arrivare, nella e da parte della Chiesa – chiamata a mettere in pratica le parole: «non giudicate, e non sarete giudicati; non condannate, e non sarete condannati; perdonate, e vi sarà perdonato» (*Lc 6,37*) –, a giustificare una pena, la cui voluta e progettata spettacolarizzazione coincise con la diffusione di una cultura dell'intolleranza, provocando una pesante discriminazione pubblica e sociale degli scomunicati.

L'Anno Santo della misericordia, appena iniziato, può rappresentare l'occasione propizia per cercare una convincente risposta a queste e altre simili domande, da formulare, sì, sullo sfondo del confronto dialogico/critico con quanto a proposito della storia cristiana/ecclesiale ha da dirci il volume di Jaser, ma soprattutto nell'orizzonte di una riflessione più ampia e drammaticamente attuale su come poter essere, nel mondo di oggi, testimoni credibili della verità centrale del Vangelo di Cristo: la misericordia di Dio verso tutti gli uomini (cf. *Evangelii gaudium 36-39*).

Lubomir Žak

E. SCOGNAMIGLIO, *Immagini di Gesù Cristo nel cristianesimo primitivo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 144 p.

L'agile saggio di Edoardo Scognamiglio, teologo e filosofo della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli) e della Pontificia Università Urbaniana (Roma), si propone di elaborare una sintetica ricognizione sull'origine della cristologia dei primi quattro secoli, in modo particolare attraverso il "volto" di Gesù Cristo che ne viene delineato. Appare subito chiaro che due sono le radici della cristologia neotestamentaria: la predicazione di Gesù e la sua morte e risurrezione, ossia storia e fede, vissuto esperienziale e celebrativo. Nella conclusione infatti l'autore ribadisce la tesi, esplicitando

che «nel complesso tentativo – spesso ben riuscito – di coniugare la radice storica dell'uomo Gesù con quella divina, ossia teologica» (129), la liturgia è stata il luogo privilegiato in cui questo innesto è pervenuto. È infatti nella celebrazione che l'esperienza viva dei discepoli della prima ora diventa accessibile a ogni tradizione, cultura, comunità. *L'incipit* della prima lettera di Giovanni secondo cui «ciò che era fin dal principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita [...], noi lo annunciamo a voi, perché anche voi siate in comunione con noi» (1Gv 1,1.3), mostra come questo annuncio non è semplicemente la comunicazione di una notizia, di un'informazione, ma la trasmissione di un'esperienza. Proprio per questo il cristianesimo risulta essere la presenza più piena e densa di Dio nella storia. Come afferma l'autore, «i volti di Gesù che il Secondo Testamento ci consegna, insieme alle immagini sviluppate nei secoli successivi, sono carichi di storicità, di tensioni, di preoccupazioni, ma lo sono altresì dell'approfondimento dell'esperienza della fede in colui che, annunciando il Regno di Dio, lo ha manifestato e realizzato con la sua passione, morte e risurrezione» (17).

Angelo Lameri

V. ROSITO, *La teologia politica contemporanea. Paradigmi, autori, prospettive*, Studium, Roma 2015, 203 p.

Il libro di Vincenzo Rosito ha il merito di presentare la teologia politica non solo come un paradigma critico-ricostruttivo delle più importanti categorie politiche e giuridiche occidentali; essa appare più che mai viva in quanto dispositivo teorico del mutamento e delle trasformazioni in seno alle istituzioni politiche legate al paradigma della statualità moderna; che va divenendo sempre più post-statualità, in una realtà che alcuni autori definiscono *stateless society*. Dunque, la teologia politica, agli occhi dell'autore, non è solo quell'ambito specifico della filosofia politica contemporanea, da cui sono scaturite le diverse interpretazioni della modernità o le differenti teorie della secolarizzazione. Pertanto, diventa inevitabile che il "ritorno" del *simbolo* teologico-politico debba oggi confrontarsi con la genesi e con le trasformazioni delle stesse categorie economico-finanziarie, nella misura in cui queste pervadono in maniera sempre più totalizzante gli ambiti e gli spazi tradizionalmente qualificati dalla decisione politica e dalla sua efficacia in seno al dispositivo occidentale della statualità e post-statualità moderna. Il progetto e la prospettiva della teologia politica, qui risiede uno dei tratti più originali dell'analisi di

Rosito, vivono e si trasformano negli strumenti, ancora a-venire, di un'eventuale teologia economica.

Un'interessante chiave di lettura del volume di Rosito è la considerazione che la crisi, in quanto "esperienza critica" vissuta da un determinato contesto sociale e in un preciso frangente storico, non rappresenta qualcosa di nuovo per la filosofia occidentale. Pertanto, l'attuale crisi economico-finanziaria che le società occidentali stanno attraversando si offre quasi naturalmente alle analisi della filosofia politica o delle scienze sociali. Filosofia e crisi sono infatti legate da un vincolo stretto e indissolubile, poiché uno dei compiti che da sempre contraddistingue la riflessività occidentale è proprio l'esercizio della critica, l'esercizio cioè del giudizio sull'*ora*, sull'evento che si offre allo sguardo di chi avverte l'impellenza di interpretarlo. Nella lettura filosofica della crisi è dunque necessario riconoscere la "criticità" di un rapporto, ovvero la criticità del rapporto che per eccellenza contraddistingue la razionalità occidentale: quello tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto.

È possibile sintetizzare il punto di vista dell'Autore nell'affermazione che l'analisi della crisi economico-finanziaria, che ormai da diversi anni incombe a livello planetario, sta lentamente orientando la riflessione filosofico-politica intorno alle modalità con cui la realtà economica determina o condiziona gli universi di senso in cui gli agenti sociali si collocano e agiscono. In pratica, il potere economico non si manifesterebbe soltanto come influenza esercitata dai mercati, dagli istituti bancari o dalle imprese multinazionali sulle sorti della vita politica e sociale.

Per l'Autore, il potere stesso, nella sua generalità, non andrebbe letto esclusivamente come capacità propria di un agente specifico di determinare il comportamento di un altro agente. Tale visione monodirezionale dei rapporti di potere non è più in grado di fornire una lettura adeguata ed efficace del mondo contemporaneo e dell'intera storia sociale dell'umanità.

Per Rosito, il potere è piuttosto uno strumento necessario e onnipervasivo a cui da sempre gli individui socializzati ricorrono per dare forma ai paesaggi istituzionali, politici e sociali in cui vivono; esso rappresenta la sostanza con cui si sono combinati, nel corso dei secoli ruoli, pratiche e saperi ben precisi. Il potere, compreso quello economico, ha sempre una dimensione pluridimensionale, nel senso che è lo strumento principalmente usato per dare forma alla soggettività sia al livello micro delle relazioni interpersonali che al livello più esteso dei rapporti sociali.

Ebbene, il dispositivo della teologia politica per l'Autore farebbe leva proprio su questo presupposto: sondare il rapporto esistente tra sapere teologico e potere, non essendo quest'ultimo sinonimo di dominio, ma di organizzazione di un campo simbolico e pratico di rapporti. La teologia, essendo

a sua volta discorso razionale e riflessivo sul rapporto tra un Dio personale e creatore e un essere libero e creato, ricorre alla configurazione di un sapere specifico oltre che a categorie capaci di determinare assetti relazionali e dunque specifiche strutture sociali. Di qui, per il nostro Autore, il rapporto tra sapere teologico e discorso filosofico sul potere è alla base della specificità della teologia politica la quale in maniera del tutto particolare si presenta come disciplina che più di ogni altra ha una matrice al contempo teologica e filosofica. «L'ambito della riflessione teologico-politica è essenzialmente il luogo teorico in cui tanto la filosofia quanto la teologia sono chiamate ad analizzare e a valutare criticamente le implicazioni di quella che può essere definita l'*analogia primaria*. Con questa espressione, già evidenziata in epoca moderna da Leibniz, si intende un esteso ma circoscritto orizzonte epistemologico in cui è possibile rilevare una sorta di omologia strutturale tra l'ambito del sapere teologico e quello dei significati o delle istituzioni politico-giuridiche. Ritengo che tale analogia primaria non debba riferirsi in prima istanza alle specifiche corrispondenze teologico-politiche della civiltà occidentale, come ad esempio quella intercorrente tra l'ordine teologico della trascendenza di Dio e l'ordine politico-istituzionale della trascendenza del potere o della sovranità. Sussiste infatti un'analogia ben più profonda e radicata secondo cui tanto il sapere teologico del cristianesimo, quanto la riflessione filosofico-politica occidentale nascono e si sviluppano attorno a una pretesa di inclusività, pretendono cioè di scaturire da questioni e problematiche condivise all'interno di un determinato contesto sociale o di rendere comprensibili e dunque condivisibili i propri contenuti e la proprie leggi all'interno di una totalità organica e definita di individui» (9).

A questo punto della riflessione, l'Autore precisa che la teologia politica non può essere confusa né con la *politica della teologia*, né con la *teologia della politica*. Se la prima rimanda a un concreto assetto del potere politico assoggettato all'ingerenza e al dominio del potere religioso, la seconda descrive la posizione di quest'ultimo quando è strumentalmente impiegato nel rafforzamento della coesione comunitaria di un dato contesto sociale e politico. Pertanto la teologia politica non coincide con lo studio dei rapporti storicamente dati tra la sfera del politico e quella del religioso, ma indugia piuttosto sui processi collettivi di produzione di alcuni significati sociali, ovvero sull'interazione epistemica tra il sapere teologico e quello filosofico.

Per Rosito chi avrebbe contribuito più di ogni altro a elaborare lo statuto contemporaneo della teologia politica è stato Carl Schmitt. Il presupposto di questa disciplina è che la teologia cristiana implica inevitabilmente un'*immaginazione* produttiva del potere politico. Questo assunto, per il nostro, sarebbe in grado di fondare la tesi secondo cui la costruzione teorica della sovranità,

che ha caratterizzato la storia politica e istituzionale della modernità, trova il suo fondamento nella riflessione teologica sull'unicità trascendente di Dio.

Secondo Schmitt, afferma Rosito, il paradigma del potere politico statale viene a costituirsi in relazione a un processo di secolarizzazione delle categorie teologiche. In realtà, precisa l'Autore, più che sulla circolarità ermeneutica tra l'ambito teologico e quello filosofico-politico, la riflessione di Schmitt si concentra sulla dinamica storica della secolarizzazione, ovvero su quella struttura epistemica che rappresenta l'alveo in cui i concetti politici moderni sono stati generati. Più che una genealogia storica delle categorie politiche, sottolinea Rosito, il giurista tedesco offre una teoria del potere in relazione alla dinamica storica e sociale della secolarizzazione, essendo la sua principalmente una *sociologia dei concetti giuridici*. Schmitt, dunque, secondo il nostro Autore, sarebbe interessato a quell'ambito specifico dell'organizzazione moderna e occidentale del potere politico che viene identificato con il paradigma della sovranità e al rapporto di questa con la produzione normativa. In definitiva, egli guarda al mondo delle relazioni politiche dalla prospettiva dell'autorità statale; l'ambito del politico sembra così esaurirsi nei dispositivi teologici con cui i soggetti politici occidentali hanno immaginato e implementato l'idea di autorità la quale rappresenta, a sua volta, il momento concettuale intorno a cui il mondo delle istituzioni e dei poteri si è strutturato nella forma di una potestà decisionale fondata e regolamentata dagli usi specifici della norma giuridica.

L'analisi di Rosito evidenzia come nella prospettiva schmittiana è quasi del tutto assente l'idea che la teologia politica sia soltanto uno dei paradigmi scaturiti dalle trasformazioni storiche dei concetti teologici. Accanto a essa, infatti, si dovrebbe collocare un secondo paradigma identificabile con la *teologia economica*. Quest'ulteriore ambito disciplinare, secondo Rosito, allargherebbe la prospettiva tanto della filosofia quanto della teologia sull'analisi del potere, configurato non solo in una chiave politico-statale ma anche amministrativa e governativa.

In tal senso, afferma l'Autore, accanto alla dimensione politica e istituzionalizzata del potere sovrano, immaginato come un movimento discendente e gerarchico da cui sono scaturite le istituzioni politiche e giuridiche occidentali, andrebbe pensata una dimensione economica del governo del mondo e dell'amministrazione dell'*oikos*, in quanto spazio orizzontale e immanente dei rapporti di scambio effettuati a un livello domestico e sociale piuttosto che politico.

A tal proposito, precisa l'Autore, è opportuno considerare che le categorie fondamentali della teologia politica ricorrerebbero al lessico teologico della trascendenza divina e ai modi con cui questa si rende effettivamente esperibile nel suo intervento efficace sul mondo, in quanto signoria che ordina il mondo.

Diversamente, l'orizzonte terminologico della teologia economica si estenderebbero sul piano immanente del governo delle realtà mondane in quanto realtà da gestire e da amministrare. Dunque, conclude Rosito, se nell'ambito della teologia politica l'immagine di riferimento era principalmente quella di un Dio trascendente e personale in grado di strutturare, mediante ordini di potere, il mondo degli uomini, nel paradigma della teologia economica Dio sarebbe piuttosto estraneo se non addirittura indifferente alla realtà delle cose del mondo. Per Rosito, l'ambito dell'*oikonomia* verrebbe fondato proprio da questa concezione teologica di Dio, dalla quale scaturirebbe l'idea di un mondo che è il regno immanente degli atti con cui gli uomini amministrano l'ordinaria fruizione di beni e di ricchezze. La sfera economica nascerebbe dunque in relazione a una specifica concezione del mondo degli uomini in quanto spazio da governare. La realtà immanente dell'uomo, la sua *oikia*, afferma l'Autore, si compone infatti di beni che devono essere gestiti da bravi *amministratori* i quali sono stati delegati da un *padrone* momentaneamente lontano, ma che non tarderà a venire.

«Cosa resta del simbolo teologico-politico in un tempo in cui il paradigma della sovranità statale si riduce progressivamente a mera forza resistenziale? È ancora possibile “immaginare” il potere o l'autorità alla luce dei processi di trasformazione delle categorie teologiche cristiane? In che modo la riflessione teologica contemporanea è in grado di instaurare rapporti comunicativi con le sfere pluralistiche di potere nel contesto del mondo globalizzato?» (154). Sono queste le domande che l'Autore pone come ideale programma per la disciplina. A queste domande risponde lo stesso Autore sottolineando come sia più che mai necessario ricorrere a un doppio paradigma in grado di effettuare una ricerca critico-genealogica intorno alla categoria della crisi. Il dispositivo teologico-politico dovrebbe essere affiancato dall'autonomo paradigma della teologia economica. In quest'ultimo ambito sarebbe fondamentale il ruolo ricoperto dal modello trinitario con cui la teologia cristiana ha espresso la comunicatività costitutiva di Dio. Tale modello, secondo il nostro Autore, rappresenterebbe un luogo imprescindibile per le genealogie di concetti teologico-economici quali, ad esempio, l'idea di commercio (*commercium*) e di interesse (*inter-esse*) o di concetti teologico-sociali come quello di comunione (*koinonia*). Sarebbero queste, infatti, specifiche categorie teologiche che nel corso dei secoli hanno espresso prima di tutto i rapporti di mediazione interna e di interazione tra le persone della comunità trinitaria. «In quanto paradigma di una comunità espropriativa, la *koinonia* può assurgere a riferimento ermeneutico privilegiato di una riflessione teologico-politica sensibile alle istanze pneumatologiche, attenta cioè ai saperi che immaginano, allestiscono e strutturano la scena dei ritagli comunitari tanto su scala quanto locale e quanto a li-

vello globale. Urge un'attenta riconfigurazione del lessico teologico e politico dell'inclusione, serve un'analisi puntuale sulle forme con cui i soggetti avvertono e gestiscono la loro adesione a un'impresa sociale comune, occorre una sensibilità particolare verso le forme latenti, represses o difficilmente espresse di partecipazione sociale e politica» (190).

Flavio Felice

M. ZATTI, *Il dolore nel Creato. Un disegno intelligente?*, Rubettino, Soveria Manelli (CZ) 2014, 201 p.

L'Autore, già Direttore dell'Istituto di biochimica clinica e biologia molecolare clinica e, in seguito, Direttore del Dipartimento di scienze morfologiche e biomediche nell'Università di Verona, offre un'avvincente riflessione che riprende – integrandole, ampliandole e aggiornandole – intuizioni e riflessioni esposte sinteticamente nel suo opuscolo *Il dolore (nel) creato*, uscito nel 1994 per i tipi dell'EDB. Il titolo e il sottotitolo del volume indicano un tema di grande interesse per la scienza, la filosofia e la teologia, ma soprattutto sono formulati in modo da proporre alla discussione una vera e propria *quaestio*, la cui trattazione intende mettere a confronto fede e ragione, provocando la ricerca teologica a entrare in un dialogo aperto e costruttivo, senza alcuna precomprensione “dogmatica”, con le scienze sperimentali.

La prima parte della tesi su cui poggia la soluzione della *quaestio* è la convinzione di Zatti che l'universo (il reale) – nel suo insieme e in ogni sua parte – sia infinitamente *complesso*, ma di una complessità *ordinata*. Nei primi quattro capitoli (1. *L'evoluzione prebiotica [prima della vita] atomica e molecolare nel cosmo*; 2. *L'evoluzione prebiotica sulla Terra; complessità molecolare e sopramolecolare*; 3. *Ontogenesi [dalla cellula uovo fecondata, all'embrione, al feto]: modello di processo evolutivo con progresso intelligente*; 4. *“Fede” nel caso e “metafisica” dell'infinito spazio-temporale*) ne viene esibita una sintetica dimostrazione, che mette in luce i molteplici aspetti, livelli e forme della complessità del reale, nelle sue dimensioni sia macro- che micro-cosmiche. Allo stesso tempo vi si ricorda che ogni complessità si compone di infinite interconnessioni che, sin dal primo momento, caratterizzano l'evoluzione dell'universo e di ogni sua parte. La preoccupazione di Zatti è di mostrare che tali molteplici complessità e strutturali interconnessioni non sono semplicemente il risultato di casuali processi evolutivi. Spiegando, ad esempio, la composita struttura della molecola del benzene, egli fa capire che il processo della sua costituzione prevede, sì, una variabilità, ma in ogni

modo essa è «preordinata, pre-selezionata da orientamenti precisi dell'organizzazione atomica e molecolare» (42). Dopo aver fatto considerazioni simili nel contesto della trattazione sulle strutture del DNA, delle proteine (RNA) e delle molecole dell'acqua, l'Autore afferma: «È dunque ormai tempo di integrare il paradigma darwiniano riconoscendo che, accanto al meccanismo delle mutazioni casuali e della selezione, agiscono processi di auto-organizzazione, orientamenti dell'evoluzione, idee di cui la materia è ricca a priori» (46).

Sapere che l'idea dell'auto-organizzazione degli organismi sia rintracciabile già in I. Kant è un'informazione interessante, ma non di grande aiuto, dato che tale idea è stata contrastata con insistenza dal biologo e filosofo J. Monod, Premio Nobel per la medicina (1965), la cui fede nel caso «è stata capace di lasciare un marchio pesante sulla visione del mondo di molti uomini, di scienza e non» (60). In realtà, l'errore commesso da Monod salta agli occhi, secondo Zatti, appena la scienza prende sul serio il fatto che nel «corpo umano vi sono migliaia di sistemi di molecole complesse interagenti che, secondo i darwinisti duri e puri, risulterebbero tutte costruzioni casuali» (64). Affermare, infatti, incondizionatamente il principio di casualità è come – spiega l'Autore, non senza ironia – «pensare a un'orchestra di migliaia di suonatori ciascuno dei quali si sia trovato per caso, senza scuola, a saper comporre e suonare un pezzo; e che trovatisi insieme suonino la propria musica producendo per caso, senza maestro, una serie di concerti sempre più applauditi perché i suonatori sempre meglio trovano un accordo fra loro, ma sempre con variazioni casuali, guidati solo dall'applausometro» (*ivi*).

È sul fondamento di tali riflessioni e presupposti che Zatti formula la seconda parte della sua tesi, che potrebbe essere riassunta così: visto che nella natura si verificano evidenti casi di innata crudeltà e negatività, da considerare un “male” (si pensi al caso della «ferocissima orca marina che, catturata una foca, non la uccide subito, ma la scaglia ripetutamente per aria di qua e di là in un orribile giuoco simile a quello di un gatto con un topo e un uccellino» [89]), ciò significa che l'ordine secondo cui si sviluppa/struttura la complessità del reale non è deterministico in modo assoluto, ma rende possibile l'attuazione di una certa “libertà” creativa della natura (cf. 90-91). Da questo punto di vista, è «proprio a cavallo tra ordine e caos che si costruisce la complessità, e dunque anche la vita» (90). Il che permette di affermare l'idea dell'ordine non in termini di una regolarità determinata o di un equilibrio stabile. Al contrario, tutti i sistemi dell'universo, in particolare quelli viventi, sono strutture lontane dall'equilibrio, con un ordine vitale da immaginare come «qualcosa che sta al “bordo del caos”, un insieme di stabilità e cambiamento, legge e disordine» (125). Dunque un ordine che, da una parte, non è completo né chiuso, essendo aperto a ulteriori sviluppi, e che proprio per questo, dall'altra, è soggetto al (e

insieme causa del) verificarsi di “fenomeni caotici” come asimmetrie e irregolarità, percepiti – da parte di un osservatore – come errori, sciagure, calamità, insomma stati ed eventi che non possono non provocare dolore ed essere considerati un male.

Vi è un senso in tali costituzione e funzionamento dell'ordine del creato? La risposta che l'Autore sviluppa negli ultimi tre capitoli (1. *La libera scelta creativa dell'incompletezza dell'ordine*; 2. *L'incompletezza dell'ordine come condizione della libertà delle creature*; 3. *Ma siamo veramente liberi?*) è decisamente affermativa. Secondo Zatti, cioè, se è la condizione di incompletezza algoritmica e indeterminazione del reale a provocare l'accadimento di eventi rientranti nella tipologia della “incomprensibile sciagura”, tutti gli eventi di morte e di dolore sono da considerare «*il duro prezzo che la materia di questo universo ha dovuto pagare per essere disposta all'esistenza di soggetti viventi e senzienti, e liberi*» (137). Dunque alla domanda: «perché il Creatore di questo mondo, così ricco di ordine e armonia, ha lasciato questa misura di indeterminazione delle particelle fondamentali che può risultare responsabile di catastrofi e di dolore?», l'Autore sente di poter dare un'unica credibile risposta: «affinché potessero esistere anzitutto esseri viventi e senzienti perché, se la vita implica una certa “libertà” di azione e reazione, anche nelle forme viventi più semplici, tutto ciò doveva essere predisposto nei materiali costituenti» (139). E aggiunge: «se il Creatore voleva esseri viventi, senzienti e liberi, doveva creare un mondo con un ordine non rigidamente inflessibile, quindi anche passibile di errori» (144).

Leggendo le pagine di Zatti che cercano di giustificare la sua teoria (cf. 131s.), non può non venire in mente che una soluzione del genere è stata ipotizzata già dal filosofo e scienziato P.A. Florenskij, persino in una delle lettere dal gulag staliniano (dell'8 febbraio 1935; cf. il suo “*Non dimenticarmi*”, Mondadori, Milano 2011, 149-150), ove egli spiega: «Il caos genera l'essere individuale, e il caos stesso lo distrugge. Per l'individuo la distruzione significa sofferenza e male. Ma nella struttura generale del mondo, cioè fuori della valutazione umana, essa non è né un bene, né un male, ma qualcosa di buono e utile, poiché tale è la legge della vita. [...] Senza la distruzione la vita non esisterebbe, come non esisterebbe senza la generazione» (*ivi*, 149). Questo invita a scoprire che il caos sottopone gli uomini «a un'altra legge, suprema», che, «pur spesso dolorosa», è da considerare la vera «bellezza del mondo», la pienezza e la «giustificazione della vita» (*ivi*, 150). Credo che la soluzione proposta da Zatti, fornendo approfondimenti in Florenskij solo abbozzati, rappresenti senz'altro un contributo non solo a un ripensamento della cosmologia, ma anche a un'intelligente (e oggi necessaria) ripresa di alcune problematiche proprie della teodicea.

Portando fino a questo punto la trattazione della *quaestio*, Zatti prosegue con una duplice riflessione, che oltrepassa il confine di un'impostazione/argomentazione puramente scientifica e cerca un sostegno nel dialogo con la teologia: egli, da un lato, vuole mettere in luce l'assurdità del concetto di male/disgrazia come rovina dell'ordine cosmico e della natura umana a causa del peccato originale quale fatto storico (cf. 137-145); dall'altro, intende riflettere su quel misterioso intreccio strutturale che esiste tra materia e spirito, sostenendo che – essendo l'anima dell'uomo l'«ultimo gradino di una scala nella quale gradualmente le potenze psichiche della natura si rivelano» (157) – «il grado supremo di tutto il divenire è la spiritualità umana» (174).

La parte dedicata al peccato originale è, dal punto di vista teologico, quella più stimolante, provocante e, al contempo, problematica. Si ha l'impressione che l'Autore non si voglia limitare a sostenere la necessità di un ripensamento della realtà chiamata “peccato originale”, ma si spinga verso una negazione del suo impatto sull'“ordine cosmico” del creato, su tutti i processi dell'evoluzione cosmica. Se l'intenzione di Zatti fosse realmente questa, verrebbe da chiedersi se da un'inglobante e totalizzante concezione del peccato originale e del mondo “dopo la caduta”, propria di una certa teologia del passato, non si voglia passare a una concezione scientifico-teologica anch'essa riduttiva, in quanto convinta di poter risolvere l'esistenza del *male* all'interno della misteriosa complessità del creato nei soli funzionamenti dei processi di autodeterminazione di quest'ultimo, ossia nella loro strutturale apertura, flessibilità, imprevedibilità e caoticità quale sistema ordinato a mo' di “cristallo a-periodico”. Una concezione che, insomma, afferma: l'«inclinazione della natura fisica al male-disgrazia e l'inclinazione della natura al male della colpa hanno un denominatore comune [...]: questo denominatore comune è quel certo grado di incertezza e di incompletezza del sistema logico-matematico che governa la stoffa materiale dell'universo» (144-145); e che quindi è pronta ad ammettere che il male, la colpa, il peccato non sono altro che realtà di ordine strutturale, appartenenti al principio strutturale della creazione (cf. 145).

Di fronte a conclusioni simili non si può non citare il monito di Florenskij, rivolto agli scienziati, a rispettare la distinzione tra le verità e argomentazioni scientifiche, da un lato, e i racconti (e i termini) mediante i quali la religione – soprattutto quella cristiana – intende descrivere la verità e il senso profondo della vita e del reale, dall'altro. Diversamente dagli assunti scientifici, tutt'altro che certi e longevi, i racconti religiosi, per via della loro intrinseca simbolicità, «sono onniuniversali e onnistorici, universalmente comprensibili e altrettanto universalmente accettabili, rimanendo un asse saldo della storia e non soggetti, come l'arcobaleno, ai vortici dei tempi» (*Il simbolo e la forma*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 212).

Al di là di quanto appena notato criticamente, il volume di Zatti rappresenta senza dubbio quel genere di letteratura che non dovrebbe mancare nelle biblioteche dei teologi e dei pastori, in quanto offre importanti stimoli e orientamenti per riuscire a pensare e a raccontare l'operare salvifico di Dio nel nostro mondo, senza perdere il senso del "realismo terreno".

Lubomir Žak

LIBRI NOSTRI

G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014, 336pp.

Il volume, inserito nella prestigiosa collana della “Biblioteca di teologia contemporanea” dell’editrice Queriniana di Brescia, si propone di presentare in modo sistematico, rigoroso e aggiornato i temi fondamentali dell’antropologia teologica, come titolo e sottotitolo dell’opera suggeriscono. Per questo motivo l’opera, dopo una introduzione di carattere epistemologico, prosegue con sei sezioni, in ciascuna delle quali viene preso in esame ed approfondito un tema di questa disciplina teologica: l’elezione (predestinazione); la creazione; l’uomo in quanto creatura; la grazia di Dio; l’uomo peccatore; la giustificazione. A sua volta, ognuna delle singole parti affronta l’argomento che gli è proprio dapprima guardando al fondamento biblico, quindi tratteggiando lo sviluppo storico-teologico e infine delineando la riflessione sistematica. In questo modo, seguendo le indicazioni conciliari di *Optatam totius*, 16, il saggio delinea un percorso di studio che permette di toccare tutte le questioni di rilievo di questo ambito della teologia dogmatica. Inoltre, particolare attenzione deve essere riservata alla riflessione sistematica. Essa, infatti, sebbene distribuita nelle diverse sezioni dell’opera, ha sempre il suo punto di convergenza nell’evento di Gesù Cristo. Pertanto, ciò che qui si può rilevare è l’idea di fondo per cui è in Cristo – immagine escatologica di Dio, oltretutto concreta e compiuta verità sull’uomo – che si può cogliere il vero volto dell’uomo, ed è nella libera e ragionevole conformazione a lui e alla sua vicenda terrena che si può giungere alla pienezza della propria umanità.

M. BORDONI, *Fare teologia nella Chiesa e due interviste teologiche*, a cura di N. CIOLA, LUP, Città del Vaticano 2015, 96pp.

L’agile volume che qui presentiamo è inserito nella collana “Vivae voces” della Lateran University Press e costituisce l’omaggio che la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense ha voluto tributare ad un suo grande maestro di Teologia, Marcello Bordoni, in occasione del primo anniversario dalla sua morte. Esso contiene, oltre ad un saggio introduttivo sul suo pensiero ad opera del curatore del libretto e suo successore sulla cattedra di Cristologia, prof. Nicola Ciola, uno scritto in gran parte inedito su *La croce nella riflessione sul sapere teologico*. In esso Bordoni riflette, anche alla luce dell’insegnamento degli ultimi pontefici, sul mistero della croce come imprescindibile riferimento per la teologia, in quanto indica ad essa la via dell’umiltà quale criterio per giungere ad una sempre più profonda conoscenza del Dio

cristiano. Oltre a questo lavoro, sono qui raccolte anche le uniche due interviste teologiche che monsignor Bordoni ha rilasciato nel corso della sua vita e che, nella continuità della sua riflessione, richiamano l'importanza del carattere ecclesiale della teologia che vuol essere realmente al servizio del popolo di Dio. Chiude, infine, il breve ma prezioso saggio, una bibliografia generale e aggiornata dei suoi scritti.

R. PENNA, *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Borla, Roma 2013, 328pp.

Il volume è una raccolta di studi che, come suggeriscono il titolo e il sottotitolo, vogliono offrire un contributo all'approfondimento della fede cristiana nella sua tipicità a partire dalla Scrittura che ne è il fondamento. Diviso in quattro sezioni, il saggio, nella prima di esse intende mettere a tema alcune riflessioni di carattere fondativo per ciò che concerne la Scrittura stessa. In tale sezione, perciò, l'intento è soprattutto quello di evidenziare alcuni degli «strumenti» indispensabili per accostarsi al testo e cogliere così l'importanza e la qualità delle Scritture bibliche. Segue, quindi, una sezione che più da vicino affronta il tema dei fattori costitutivi della fede cristiana soprattutto con riferimento alla professione di fede e, dunque, alla realtà del Padre e del Figlio suo Gesù Cristo che, nel mistero pasquale, ne rivela il volto e ci offre la salvezza. Particolare attenzione qui viene rivolta ai testi che esprimono le realtà summenzionate, e al loro approfondimento sul piano esegetico ed ermeneutico. Infine, le ultime due sezioni sono dedicate alla prospettiva paolina e a quella giovannea, ciascuna impegnata a cogliere da un diverso punto di vista la molteplice ricchezza che è insita nella fede cristiana. In questo modo il lettore è incoraggiato nel percorso di approfondimento della fede cristiana e della sua originalità, potendo rilevare che essa è continuamente caratterizzata dalla pluralità di prospettive diverse, piuttosto che dalla monoliticità di un unico pensiero.

R. PENNA, *Vangelo*, Cittadella, Assisi (PG) 2014, 148pp.

Il volume, che si inserisce nella collana "Le parole della fede", vuole essere soprattutto una introduzione alla comprensione del percorso storico in cui il Vangelo ha preso forma. Dopo un capitolo iniziale nel quale si analizza lo sfondo linguistico del termine "Vangelo" nella greco extrabiblica e nella bibbia greca, il saggio approfondisce i quattro momenti in cui lo stesso ha preso forma. Inizialmente, l'attenzione è volta all'annuncio di Gesù di Na-

zaret, incentrato sul Regno di Dio e indirizzato a tutti gli emarginati, verso i quali Gesù mostra tutta la sua dedizione. Segue, quindi, l'annuncio pasquale della prima comunità cristiana, che è incentrato sul Crocifisso Risuscitato e, per conseguenza, sul passaggio dal Vangelo di Gesù al Vangelo su Gesù. Ad esso succede, poi, il passaggio da Israele ai confini del mondo, dove l'annuncio del Vangelo si estende ad ampio raggio e ad esso si dischiudono gli orizzonti nuovi della cultura greca. Infine, il quarto momento è dedicato alla transizione dal primo Vangelo orale ai vari vangeli scritti, canonici e apocrifi. Chiude il volume un capitolo nel quale l'autore illustra l'impatto del Vangelo sull'identità del cristiano, della Chiesa e dell'uomo. In questo modo, pur nella forma di un'agile sintesi, il saggio permette di cogliere l'essenziale per ciò che concerne questa "parola della fede" non solo come concetto, ma come realtà che fonda l'identità cristiana di tutti i tempi.

R. PENNA, *La Cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 2015, 176pp.

Il volume, edito nella collana "Parola di Dio" delle edizioni San Paolo, affronta il tema complesso e, nel contempo, affascinante e coinvolgente della "Cena del Signore", attraverso il confronto con i testi non solo del Nuovo Testamento, ma dei primi due secoli dell'era cristiana. Concretamente suddiviso in sei capitoli, ma idealmente strutturato in due sezioni in continuità tra di loro, il saggio si volge dapprima all'analisi della Cena di Gesù e quindi alle celebrazioni comunitarie dei cristiani che ne sono la riproposizione secondo la prospettiva del memoriale. Per quanto concerne la prima parte, dopo una breve introduzione, il volume affronta immediatamente il tema della Cena secondo la prospettiva indicata dal sottotitolo: dalla tradizione storica della pasqua ebraica, alle pericopi evangeliche dell'ultima Cena e fino al significato ideale di questo gesto di Gesù ormai consegnato alla riflessione dei cristiani nel "discorso della sinagoga di Cafarnao" di *Gv* 6,26-58. Segue poi una seconda parte incentrata sulla tradizione della celebrazione cristiana dell'Eucaristia: dalle celebrazioni a cadenza settimanale delle prime comunità cristiane («ad ogni primo giorno dopo il sabato», cf. *1Cor* 16,2), ai banchetti comunitari nelle chiese paoline e fino all'idea cristiana di comunione che da questi ambiti scaturisce. In questo modo, il testo non solo presenta le questioni fondamentali a cui è legata la prassi culturale cristiana, ma cerca di proporre efficacemente il significato della vita comunione che scaturisce dal Battesimo, si rinnova e nutre dell'Eucaristia e si concretizza in un solido legame con Cristo e con i fratelli.

A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, prefazione di M. BORGHESI, Studium, Roma 2015, 294pp.

Dopo decenni di storiografia della separazione è finalmente possibile una rivisitazione del paradigma ermeneutico che vede estraneità e ostilità tra pensiero moderno e cristianesimo? Se da un lato è vero che non di rado la prospettiva cristiana nella sua declinazione cattolica si è posta “contro” il moderno, è altrettanto vero, come indicato da *Fides et ratio*, che senza l’influsso stimolante della rivelazione gran parte del pensiero moderno non esisterebbe. In questo orizzonte più ampio di ricognizione del moderno e dei legami fra modernità e cristianesimo si colloca la proposta della cristologia filosofica che, come affermato da colui che ne ha definito lo statuto epistemologico e più di tutti ne ha elaborato la portata – X. Tilliette –, testimonia non solo il continuo confronto dei filosofi moderni con il Cristo ma, più radicalmente, come Cristo sia stato il principio ispiratore di tanti sentieri della filosofia moderna, da Spinoza (che lo considera il *Summus Philosophus*) a Hegel il cui sistema è stato definito un’immensa stauologia, a Nietzsche – che segna la fine della modernità – con la sua dialettica con Cristo nella figura di Dioniso-Crocifisso. Il volume dopo un primo capitolo in cui si delineano alcune caratteristiche essenziali della modernità e del rapporto fra cristianesimo e modernità, mette a tema la cristologia filosofica per poi presentarla in alcuni autori (forse i più) significativi: Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Nietzsche. Per quanto il rischio di una dissoluzione del Cristo della fede sia sempre presente, il dato di una persistente provocatorietà dell’uomo Gesù di Nazaret attraversa il pensiero moderno come un fiume carsico.

A. SABETTA - M. STAFFOLANI (edd.), *Il prisma dell’umano all’incrocio dei saperi*, LUP, Città del Vaticano 2015, 132pp.

La metafora del prisma, impiegata per descrivere la realtà umana, ci ricorda che quest’ultima è plurale non solo nelle sue manifestazioni, bensì nel suo stesso essere, e suggerisce la necessità della ricerca dell’unita profonda dell’uomo, che nasce dalla sua peculiarità e specificità rispetto al mondo e a Dio. Tale ricerca non può essere affidata ad un solo ambito del sapere, ma deve coinvolgere approcci, metodologie, competenze diversificate e plurali e al tempo stesso capaci di dialogare fra loro soprattutto nel tentativo di una faticosa e difficile interdisciplinarietà. Il tavolo di lavoro, che ha visto per più di un anno impegnati esperti e ricercatori di diverse discipline sulla domanda sull’uomo, offre ora un primo risultato delle ricerche e dei dialoghi, come

contribuito al cammino della Chiesa italiana sul nuovo umanesimo che si genera dalla fede in Cristo Gesù. Il percorso, che comincia con una riflessione teologica sul destino dell'uomo (G. Lorizio), ha assunto il "corpo" come dimensione a partire dalla quale pensare la persona nella sua integralità. Questa prospettiva si è quindi confrontata con quelle dell'etologia (A. Vitale), delle neuroscienze (M.G. Marciani), delle nuove tecnologie (A. Montanari) e della filosofia (A. Pessina), concludendosi con un glossario che si auspica possa essere di aiuto al lettore per meglio comprendere ed interpretare non tanto il contenuto di un testo, quanto la propria realtà umana individuale e comunitaria.

X. TILLIETTE, *Gesù romantico*, a cura di A. SABETTA, LUP, Città del Vaticano 2014, 524pp.

Vede luce in edizione italiana l'unica monografia di Xavier Tilliette sinora rimasta inedita in Italia sebbene pubblicata nel 2002. In questo studio il gesuita francese, colui che ha dato forma e legittimità alla cristologia filosofica, scandaglia con agilità estrema e sconfinata erudizione i fondali sterminati del romanticismo filosofico, letterario (in particolare) e artistico. L'ombra del Cristo errante accompagna gli scrittori romantici e nonostante i rintocchi funebri della morte di Dio, il Cristo rimane riferimento sorgivo e sopravvive con tratti molteplici nelle diverse forme della sensibilità romantica. In particolare la confessione a Cesarea di Filippo e soprattutto l'orto degli ulivi sono i due luoghi eminenti della cristologia romantica. Negli autori che si susseguono, da Jean Paul a Hölderlin, da Novalis a Schleiermacher, da Lamartine a Lamennais, da de Vigny a Musset e G. de Nerval, fino ai due romanzieri simbolo, Balzac e Dostoevski, e nella schiera innumerevole di epigoni e autori minori, l'autore rinviene costantemente la traccia di Colui del quale il romanticismo non è riuscito o non ha voluto liberarsi; fosse anche solo come il peso di un'assenza, la tristezza di un non esserci più, il Cristo continua ad albergare il cuore di ogni uomo anche nel secolo cosiddetto della morte di Dio.

LIBRI RICEVUTI

- G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita*, Glossa, Milano 2014.
- F. ASTI - E. CIBELLI (edd.), *Scienze e fede in dialogo*, Verbum ferens, Napoli 2014.
- A. AUTPERTO, *Sermoni mariani*, EDB, Bologna 2015.
- ATI, *Fare teologia nella tradizione*, Glossa, Milano 2014.
- F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 2014.
- G. BIFFI, *I piccoli e il Regno. Poesiole per l'anno liturgico*, Elledici, Torino 2015.
- E. BRANCOZZI, *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesologiche del Concilio Vaticano II*, Cittadella, Assisi 2015.
- R. BUTTIGLIONE, *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo e allo scetticismo?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2015.
- G. CAMPANINI, *Bene comune. Declino e riscoperta di un concetto*, EDB, Bologna 2014.
- G. CARRABETTA, *Agostino d'Ipbona: La Chiesa mistero e presenza del Cristo totale*, Cittadella, Assisi 2015.
- CH. CODAZZI, *Suor Chiara Ricci tra storia e memoria. Storiografia sulla fondatrice delle Francescane Angeline*, Antonianum, Roma 2014.
- S. DE MARCHI, *Gesù. I primi trent'anni. Un'indagine biblico-narrativa*, Cittadella, Assisi 2014.
- S. DIDONÈ, *La struttura antropologica della fede. Ripensare la teologia filosofica*, Glossa, Milano 2015.
- G. DOTTA, *Leonardo Murialdo. L'Apostolato educativo e sociale (1866-1990)*, LEV, Città del Vaticano 2015.
- X.S. ESTELLÉS, *Inventari dels Arxius parroquials de la Ribera*, Facultat de Teologia "San Vicente Ferrer", València 2014.

- FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE DE ESPAÑA, *La conversión pastoral para unas iglesias en misión. 27 Simposio de Misionología. 4, 5 y 6 de marzo 2015*, Burgos 2015.
- M. GAGLIARDI (ed.), *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014). Atti del Convegno di Studi Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum", Roma (27-28 novembre 2014)*, LEV, Città del Vaticano 2015.
- A. GALATI, *Teilhard de Chardin. La Chiesa nell'evoluzione dell'universo*, Paoline, Milano 2015.
- E. GALLI, *Il mistero del Figlio nei Suoi misteri. Un confronto con la cristologia italiana*, Miscellanea Francescana, Roma 2015.
- G. GUGLIELMI, *L'incontro con il passato. Storiografia e filosofia della storia in Bernard Lonergan*, Il Pozzo Di Giacobbe, Trapani 2015.
- J. LÓPEZ DÍAZ, *San Josemaría e il pensiero teologico*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2015.
- R. LÓPEZ MONTERO, *Un cuerpo de carne y sangre. La cristología del Pseudo-Tertuliano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014.
- A. MASTANTUONO - U. UGHI - S. NASTASI - I. SCHINELLA - A. AMAPANI - A. BRIGNOLI, *La pietà popolare. Folklore, fede e liturgia*, EDB, Bologna 2015.
- B. NAAMAN - E. SCOGNAMIGLIO, *Cristiani e musulmani in dialogo. Storia - Teologia - Spiritualità*, Elledici, Torino 2015.
- L. ORLANDO, *Inni a Gesù Signore. Alle origini della chiesa*, Ecumenica, Bari 2015.
- D. PALAU VALERO, *La Iglesia-Sacramento y los sacramentos de la Iglesia*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona 2014.
- S.-H. PARK, *Stellvertretung Jesu Christi im Gericht. Studien zum Verhältnis von Stellvertretung und Kreuzestod Jesu bei Paulus*, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2015.
- J.-C. POMPANON, *Le Sacrement de l'ordre*, F.-X. De Guibert, Paris 2014.

- W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2015.
- E. SCOGNAMIGLIO, *Immagini di Gesù Cristo nel Cristianesimo primitivo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014.
- A. SCARNERA, *Il sacerdozio nella spiritualità dei Padri*, LEV, Città del Vaticano 2013.

INDICE

Articoli

- GIUSEPPE LORIZIO, *Faith in Christ Jesus Generates a New Humanism* 549
 0. Introduction, 549 – 1. The Covenant of Man and Nature, 551 – 2. The Covenant between Man and Woman, 553 – 3. The Covenant between Generations, 554 – 4. The Covenant between Peoples, 556 – 5. The Covenant between Religions, 557 – 6. The Covenant between Citizen and Institution, 558 – 7. The Covenant between Christ and the Church, 560 – 8. Conclusion, 563
- SERGE-THOMAS BONINO, *La Lumen Ecclesiae del beato Paolo VI* 565
 1. Quale tipo di tomismo?, 566 – 2. Quale autorità per san Tommaso d'Aquino?, 568 – 3. Quarant'anni dopo..., 569 – Indicazioni bibliografiche, 571
- VITTORINO GROSSI, *A proposito di un'etica (?) della bugia in Agostino d'Ippona. De mendacio (394/5), Contra mendacium (420)* 575
 1. La problematica, 575 – 1.1. *De mendacio*, 578 – 1.1.1. Definizione della menzogna, 579 – 1.1.2. Un'etica (?) della menzogna, 579 – 1.1.3. La menzogna come problema di linguaggio, 581 – 1.2. *Contra mendacium*, 582 – 1.2.1. Il supporto biblico, 583 – 1.2.2. La natura peccaminosa della bugia, 586 – 2. La progressiva acquisizione di un'etica della verità in Agostino, 588 – 2.1. Gli apporti del *De mendacio*, 589 – 2.2. Gli apporti del *Contra mendacium*, 590 – 3. Conclusione, 592 – Appendice, 597
- GIUSEPPE FRANCO, *Joseph Höffner e gli ordinamenti economici alla luce della Dottrina Sociale Cristiana* 601
 Introduzione, 601 – 1. Critica al liberalismo economico classico, 603 – 2. Il neoliberalismo, 606 – 3. Critica al socialismo e al collettivismo, 607 – 4. Economia Sociale di Mercato: un ordinamento degno dell'uomo, 612 – 5. Ordine ed etica della concorrenza, 616 – Conclusione, 621
- PASCAL IDE, *Une lecture polysémique de la nature. Trois propositions pour un discours des méthodes. I.* 625
 1. Parcours historique, 630 – 2. Un discours intégrateur, 636 – 2.1. Proposition, 636 – 2.2. Illustration, 637 – 2.3. Uni-

fication, 640 – 2.4. Hypothèse, 642 – 2.5. Synthèse, 645 – 2.6. Complément, 646

- ALEJANDRO BERTOLINI, *Existiendo en el Espíritu. La imprescindible dimensión pneumatológica de la Antropología trinitaria* 653
 1. La posición del Espíritu en el acontecimiento de Cristo, 655
 – 2. La posición del Espíritu Santo en el espacio trinitario, 657
 – 2.1. El lugar del Espíritu en la Creación, 662 – 3. El Espíritu y el hombre, 665 – 3.1. La identidad abierta, 665 – 3.2. Divinización como humanización, 667

Omaggio a Marcello Bordoni

- IGNAZIO SANNA, *Gesù Cristo cuore della teologia di Marcello Bordoni* 673
 1. Gesù Cristo, essenza del cristianesimo, 673 – 2. Sintesi tra cristologia dal basso e cristologia dall'alto, 674 – 3. L'unicità salvifica di Cristo, 675 – 4. La molteplicità delle mediazioni, 676

ROMANO PENNA, *Chiesa e cristologia* 679

NICOLA CIOLA, *Il "vissuto ecclesiale" nella teologia di Marcello Bordoni* 687

BATTISTA ANGELO PANSA, *Una teologia per la pastorale. La lezione del prof. Marcello Bordoni* 693

Note

- CARLO LORENZO ROSSETTI, *Cura della natura per un vero progresso. Una lettura della Laudato si' di papa Francesco* 701
 1. "Sì sì, no no". L'intenzione globale di Francesco, 701 – 2. La natura come dono, 703 – 3. Verso un vero progresso, 705 – 4. Conversione ecologica, 707

Recensioni 711

P.N. DE ANDRADO, *The Akedah Servant Complex. The Soteriological Linkage of Genesis 22 and Is 53 in Ancient Jewish and Early Christian Writings* (Giuseppe Pulcinelli), 713 – V. ANNICCHIARICO (ed.), *Il tirocinio formativo attivo dell'Insegna-*

mento della religione cattolica. Elementi strutturali e analisi di un'esperienza nell'attuale riforma scolastica (Giuseppe Rizzi), 716 – ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Fare teologia nella tradizione*, a cura di F. SCANZIANI (Antonio Sabetta), 718 – E. DURAND, *L'Offre universelle du salut en Christ* (Pierluigi Sguazzardo), 720 – M. GRONCHI, *Gesù Cristo* (Pierluigi Sguazzardo), 722 – A. HOUZIAUX, *Le Mythe d'Adam et Ève. Les tabous, la jouissance et la honte* (Carlo Lorenzo Rossetti), 724 – CH. JASER, *Ecclesia maledicens. Rituelle und zereemonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter* (Lubomir Žak), 728 – E. SCOGNAMIGLIO, *Immagini di Gesù Cristo nel cristianesimo primitivo* (Angelo Lameri), 732 – V. ROSITO, *La teologia politica contemporanea. Paradigmi, autori, prospettive* (Flavio Felice), 733 – M. ZATTI, *Il dolore nel Creato. Un disegno intelligente?* (Lubomir Žak), 738

Libri nostri

743

G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, 745 – M. BORDONI, *Fare teologia nella Chiesa e due interviste teologiche*, a cura di N. CIOLA, 745 – R. PENNA, *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, 746 – R. PENNA, *Vangelo*, 746 – R. PENNA, *La Cena del Signore. Dimensione storica e ideale*, 747 – A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, 748 – A. SABETTA - M. STAFFOLANI (edd.), *Il prisma dell'umano all'incrocio dei saperi*, 748 – X. TILLIETTE, *Gesù romantico*, a cura di A. SABETTA, 749

Libri ricevuti

751

Indice

757

Indice dell'annata

763

INDICE DELL'ANNATA

NICOLA CIOLA, <i>Il Concilio Vaticano II. Una rilettura teologica in chiave prospettica a cinquant'anni dalla sua celebrazione</i>	221
--	-----

Articoli

ANTONIO AUTIERO, <i>Per una teologia della Chiesa in azione. Omaggio a Sergio Lanza</i>	9
MARCELLO SEMERARO, «Vorrei una Chiesa povera e per i poveri»	19
LUBOMIR ŽAK, <i>Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II. Spunti di riflessione alla luce della ricezione della Lumen gentium</i>	37
ACHIM SCHÜTZ, <i>Die mehrdimensionale Theo-logik der Polarität. Anmerkungen zum Denken von E. Przywara</i>	69
NICO DE MICO, <i>L'evangelizzazione di Carlo Magno: un momento del dinamismo missionario della Chiesa</i>	137
MARIO DE FRANÇA MIRANDA, <i>The "Joy of the Gospel" and its Implications for our Church</i>	137
SANTIAGO DEL CURA ELENA, <i>El Vaticano II como evento doctrina y estilo. Su significado y entrelazamiento</i>	229
GIUSEPPE LORIZIO, <i>Rivelazione, Scrittura, Tradizione</i>	277
GIOVANNI TANGORRA, <i>Una categoria conciliare dibattuta: il "Popolo di Dio"</i>	315
SEVERINO DIANICH, <i>Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Concilio Vaticano II</i>	339
MICHAEL PAUL GALLAGHER, <i>The Church-World relationship in Gaudium et Spes: still relevant?</i>	369
ANTONIO MASTANTUONO, <i>La "pastoralità" del Vaticano II. Limite o risorsa?</i>	383
PIERGIORGIO GRASSI, <i>Libertà di coscienza (GS, 2) e libertà religiosa (DH)</i>	405
MICHAEL FUSS, <i>Globalizzazione delle religioni e dialogo. L'attualità della Nostra aetate</i>	421

LUBOMIR ŽAK, <i>Il cammino ecumenico aperto da Unitatis redintegratio tra difficoltà e speranze: in dialogo con l'Ortodossia</i>	443
RICCARDO BURIGANA, <i>In mezzo al guado? Il dialogo ecumenico tra la Chiesa Cattolica e le Chiese e comunità della Riforma</i>	471
GIUSEPPE LORIZIO, <i>Faith in Christ Jesus Generates a New Humanism</i>	549
SERGE-THOMAS BONINO, <i>La Lumen Ecclesiae del beato Paolo VI</i>	565
VITTORINO GROSSI, <i>A proposito di un'etica (?) della bugia in Agostino d'Ippona. De mendacio (394/5), Contra mendacium (420)</i>	575
GIUSEPPE FRANCO, <i>Joseph Höffner e gli ordinamenti economici alla luce della Dottrina Sociale Cristiana</i>	601
PASCAL IDE, <i>Une lecture polysémique de la nature. Trois propositions pour un discours des méthodes. I</i>	625
ALEJANDRO BERTOLINI, <i>Existiendo en el Espíritu. La imprescindible dimensión pneumatológica de la Antropología trinitaria</i>	653

Concilio virtuale e concilio reale - Tavola rotonda

GIUSEPPE LORIZIO, <i>Concilio virtuale e concilio reale. Introduzione alla tavola rotonda</i>	493
PHILIPPE CHENAUX, <i>Il punto di vista della storia</i>	495
NICOLA CIOLA, <i>Come la teologia ha raccontato il Concilio</i>	503
FABIO ZAVATTARO, <i>Il punto di vista mass-mediatico</i>	517

Omaggio a Marcello Bordini

IGNAZIO SANNA, <i>Gesù Cristo cuore della teologia di Marcello Bordini</i>	673
ROMANO PENNA, <i>Chiesa e cristologia</i>	679
NICOLA CIOLA, <i>Il "vissuto ecclesiale" nella teologia di Marcello Bordini</i>	687
BATTISTA ANGELO PANSA, <i>Una teologia per la pastorale. La lezione del prof. Marcello Bordini</i>	693

Note

CARLO LORENZO ROSSETTI, *Cura della natura per un vero progresso.*
Una lettura della Laudato si' di papa Francesco 701

Recensioni 155; 711

Libri nostri 743

Libri ricevuti 201; 751

Indici 207; 533; 757

Enti e riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)
Anatellei se levanta - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)
Augustiniana - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)
Biblioteca Apostolica Vaticana (SCV)
Biblioteka uniwersytecka - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)
Bogoslovni vestnik - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)
Bulletin de littérature ecclésiastique - Institut Catholique de Toulouse (F)
Burgense - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)
Catholic Biblical Quarterly - Catholic University of America - Washington (USA)
Ciencia tomista - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)
Ciudad de Dios - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)
Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal - Grootseminarie - Bruges (B)
Conferencia Episcopal Española - Madrid (E)
Culture e fede - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)
Dialog teologic - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)
Diálogo ecuménico - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)
Ephemerides mariologicae - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”
- Madrid (E)
Estudio agustiniano - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)
Hispania sacra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)
Irenikon - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)
Iter - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)
Laval théologique et philosophique - Université Laval - Quebec (CND)
Library of Congress - Washington (USA)
Mayeutica - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)
Medellin - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)
Miscelanea comillas - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

Naturaleza y gracia - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)
Nouvelle revue théologique – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)
Old Testament abstracts - Catholic University of America - Washington (USA)
Path - Pontificia Academia Theologica (SCV)
Perspectiva teológica - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)
Philippiniana sacra - University of Santo Tomas - Manila (RP)
Recherches de théologie et philosophie médiévales - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)
Religión y cultura - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)
Revista agustiniana - Agustinos Españoles - Madrid (E)
Revista catalana de teologia - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)
Rivista teologica di Lugano - Facoltà Teologica - Lugano (CH)
Revue des sciences religieuses - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)
Revue théologique de Louvain - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)
Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity - Turnhout (B)
Scripta Theologica - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)
Selecciones de teología - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)
Theoforum - Saint Paul University - Ottawa (CDN)
Theologica - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)
Theologica Xaveriana - Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá (CO)
The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)
Trierer Theologische Zeitschrift - Theologische Fakultät - Trier (D)
Vidyajoti - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)
Zeitschrift für katholische Theologie - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

ITALIANE

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma
Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Istituto storico italo-germanico - Trento
Antonianum - Pontificia Università "Antoniano" - Roma
Archivio teologico torinese - Facoltà di Teologia - Torino
Archivum franciscanum historicum - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata
Asprenas - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli
Augustinianum - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma
Biblica - Pontificio Istituto Biblico - Roma
Biblioteca casanatense - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma
Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma
La Civiltà Cattolica - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma
Claretianum - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma

Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium - Convento SS. XII Apostoli - Roma
Conferenza episcopale italiana - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma
Convivium assisiense - Istituto teologico - Assisi
Credere oggi - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova
Euntes docete - Pontificia Università Urbaniana - Roma
Firmana - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo
Forma sororum - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve
Gregorianum - Pontificia Università Gregoriana - Roma
Islamochristiana - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d' Islamistica - Roma
Istituto di filologia classica - Università degli Studi - Genova
L'Italia francescana - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappucini - Frascati
Laurentianum - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma
Marianum - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma
Orientalia christiana periodica - Pontificio Istituto Orientale - Roma
Protestantesimo - Facoltà Valdese di Teologia - Roma
Quaderni teologici - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia
Rassegna di teologia - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli
Ricerche teologiche - Società italiana per la ricerca teologica - Roma
Rivista biblica - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna
Rivista liturgica - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova
Rivista di archeologia cristiana - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma
Rivista di scienze religiose - Facoltà Teologica pugliese - Bari
Rivista di teologia dell'evangelizzazione - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna
Rivista di teologia morale - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna
Sacra doctrina - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna
Sacramentaria e scienze religiose - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona
Schede medievali - Officina di Studi Medievali - Palermo
Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris - Accademia Alfonsiana - Roma
Studi ecumenici - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia
Studi di teologia - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova
Studium Generale Marcianum - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia
Teologia - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano
Theologica - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari
Vetera christianorum - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari
Vita consacrata - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma
Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Vivens homo - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1976-2002
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.