

## Capitolo I

### Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale

di Giuseppe Lorizio

La teologia cristiana nasce perché Dio ha parlato e si è manifestato nella storia, a questa sorgente inesauribile deve continuamente attingere e da essa lasciarsi rigenerare: è qui il fondamento ontologico-metafisico, gnoseologico-epistemologico, antropologico-etico del suo costituirsi come sapere (strutturato) della fede. Sicché quando affronta le diverse tematiche connesse ai cosiddetti trattati o discipline teologici, la rivelazione è e resta l'oggetto formale, ossia la prospettiva di fondo, o, se si vuole, la stella polare di ogni pensare e dire propriamente teologico. Nel caso della teologia fondamentale la rivelazione e la sua credibilità, oltre che costituirne l'oggetto formale, trattandosi (e la cosa ormai sembra fuori discussione) di disciplina propriamente teologica, ne diviene anche oggetto materiale, ossia contenuto e argomento principale di trattazione. Dalla profonda convinzione, poi, che qui si dia e venga dato a riflettere il fondamento e il principio di tutto il sapere teologico, proviene la denominazione di "fondamentale", conferita a questo ambito disciplinare. Il fatto che, in altre proposte che adottano il "modello fondativo" assumano un ruolo centrale le tematiche della tradizione (H. Verweyen) o della fede (P. Sequeri) – come abbiamo già avuto modo di rilevare<sup>1</sup> – non mi sembra contraddire questa prospettiva, ma piuttosto esplicitarla in forme diverse e in un certo senso innovative, in quanto sia la *traditio* che la *fides* trovano il loro senso teologico più profondo proprio nella *revelatio*<sup>2</sup>. In ogni caso la teologia fondamentale, come teologia della rivelazione e della sua credibilità, da un lato si costituisce come dimensione trasversale di tutto l'edificio del sapere teologico, d'altra parte si configura come ambito e settore disciplinare dello stesso. Il fatto che la teologia cristiana muova nella prospettiva della rivelazione (e direi anche della sua credibilità) è acquisito e risulta evidente (anche se non esplicitamente dichiarato) fin dagli albori della stessa, mentre invece il trattato *De Deo revelante*, ossia la riflessione formalizzata intorno alla rivelazione stessa nasce soltanto in epoca moderna, a causa delle opposte sfide del razionalismo e del fideismo, che vengono a caratterizzare il pensiero

---

<sup>1</sup> Cf G. LORIZIO, "Il progetto: verso un modello fondativo-contestuale di teologia fondamentale in prospettiva sacramentale", cap. III, II parte del I volume di questo manuale.

<sup>2</sup> La *quaestio de Revelatione* viene da entrambi gli autori citati affrontata in maniera non marginale nei loro trattati, così in H. VERWEYEN *La parola definitiva di Dio*. Compendio di teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 2001 essa occupa tutta la seconda sezione, dedicata alla "Parola di dio pronunciata" e viene connessa alla tematica cristologica (cf *ivi*, 253-440), in P. SEQUERI, *L'idea della fede*. Trattato di teologia fondamentale, Glossa, Milano 2002, si dedica un importante capitolo alla trattazione della fede nell'orizzonte della rivelazione storica (cf *ivi*, 34-71).

filosofico occidentale, nella sua linea culturalmente egemonica che dal soggettivismo conduce al nichilismo.

## 0. Una questione preliminare

Ora che la modernità sta compiendosi (e quindi avanzerebbe verso la propria fine) o liquefacendosi (avviandosi a dissolversi) non sembra fuori luogo la riproposta di una provocatoria e al tempo stesso stimolante domanda se ci sia davvero bisogno di una trattazione sistematica e formalizzata del nostro tema, oppure se non sia più opportuno che la teologia ritorni alla sua fase pre-moderna e quindi, pur conservando la divina rivelazione come suo oggetto formale e sua funzione trasversale, rinunci a un trattato dedicato ad essa e che ha la pretesa di assumerla anche come oggetto materiale. A complicare la questione contribuisce a mio parere l'abitudine di teologi (e oggi direi anche filosofi) ad esprimersi adottando formule come "il concetto di rivelazione" o "la categoria di rivelazione", per cui in maniera brutale, ma anche salutare, un noto teologo italiano ha posto alla comunità scientifica appunto dei teologi la questione in questi termini: ma abbiamo proprio bisogno di un "concetto fondamentale"? s'intende per la teologia di oggi<sup>3</sup>.

La domanda è radicale, non può essere elusa e richiede una risposta preliminare articolata, in quanto il permanere del dubbio (s'intende epistemologico) a riguardo rischierebbe di snaturare e compromettere la nostra fatica e quella di quanti lavorano e pensano all'interno di questa prospettiva. Una risposta negativa alla domanda stessa, credo richiederebbe l'onestà intellettuale di smettere di continuare a proporre un trattato sulla rivelazione nel corso degli studi teologici e una riflessione sul tema nell'ambito disciplinare che denominiamo teologia fondamentale. La stessa (non come funzione, ma come settore del sapere teologico) verrebbe inoltre a dissolversi, in quanto

---

<sup>3</sup> La domanda è stata posta da G. RUGGIERI, "La problematica della rivelazione come «concetto fondamentale» del Cristianesimo", in D. VALENTINI (ed.), *La teologia della rivelazione*, Messaggero, Padova 1996, 81-105. Si tratta degli atti di un corso di aggiornamento promosso e realizzato dalla Associazione Teologica Italiana: particolarmente importanti per il nostro tema i contributi di C. GRECO, "Particolarità e universalità della rivelazione cristiana" (*ivi*, 107-155) e di R. FISICHELLA, "Credibilità ed ermeneutica della rivelazione" (*ivi*, 157-215). La critica di Ruggieri si rivolge immediatamente alla impostazione di M. SECKLER, «Il concetto di rivelazione», in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*. Vol. II: Trattato sulla rivelazione, Queriniana, Brescia 1990, 66-94. Bisogna tuttavia notare che il teologo tedesco, ben consapevole del rischio connesso con la possibile deriva formalistica del "concetto" di rivelazione, distingue nella sua esposizione, il "concetto esperienziale", quello "sistematico" e quello "scientifico-religioso e teologico" di rivelazione, attribuendo alla teologia fondamentale, a partire da tale "concetto base", una funzione di acquisizione e una di apologetica (cf *ivi*), funzioni che sostanzialmente coincidono con l'esposizione della tematica della rivelazione e della sua credibilità (a livello fondativo) e alla declinazione della credibilità come intima razionalità e universalità (a livello contestuale). Interessante per il nostro argomento la riflessione proposta da P. EICHER, *Offenbarung*. Prinzip neuzeitlicher Theologie, Kösel, München 1977, secondo cui il termine "rivelazione" sarebbe ormai diventata l'espressione atta a designare il Cristianesimo nella sua globalità. A tal proposito vengono qui indicati sei modelli o tipi nei quali il concetto di rivelazione viene diversamente declinato: *apologetico* (Vaticano I), *dialettico* (K. Barth), *fenomenologico* (R. Guardini e H. U. von Balthasar), *trascendentale* (K. Rahner), *storico* (W. Pannenberg), *cattolico* (nel senso del Magistero recente - Vaticano II).

la domanda investe la stessa possibilità di “concetti fondamentali” in grado di esprimere tutto il dinamismo della *res* significata, ossia dell’agire-parlare di Dio nella storia. La questione storica e quella teoretica qui risultano decisamente intrecciate ed interdipendenti, in quanto la connotazione relativa alla genesi moderna del “concetto” o della “categoria” di rivelazione impone e determina la questione circa la plausibilità di questo – come eventualmente di altri – “concetti” (“categorie”) teologici capaci di svolgere un ruolo “fondamentale” nello sviluppo del sapere della fede.

Se dal punto di vista storico si guarda al Magistero ecclesiale, non si può infatti non rilevare che è di fatto nella *Dei Filius* del Concilio Vaticano I che si realizza un cambiamento semantico significativo nella sostituzione del termine tridentino *Evangelium* con quello appunto moderno di *Revelatio supernaturalis*. Tale slittamento terminologico sarebbe stato avviato nella teologia controversistica (a partire da F. Suarez – gesuita 1548-1617) e successivamente sviluppato in polemica con la critica illuministica della religione. Nell’antichità patristica e nel Medioevo, infatti, il termine *revelatio* sta ad indicare l’“ispirazione” o l’“illuminazione interiore” e non – come a partire da Suarez – l’“oggetto linguisticamente formulato della fede”<sup>4</sup>. Poiché dalla modernità in poi questa accezione del termine rivelazione è stata pressoché unanimemente accolta e spesso anche acriticamente assunta sia nella teologia cattolica che in quella riformata, qualcuno come P. Althaus, ancora nel 1941, ha sentito il bisogno di riflettere su tale “inflazione” del termine rivelazione<sup>5</sup> in questa accezione nella teologia moderna e contemporanea, e al tempo stesso di porre la questione

---

<sup>4</sup> Cf P. VALENTINI, in ID., (ed.), *op. cit.*, 9. Ruggieri fa riferimento all’opera di F. SUAREZ, *De fide theologica*, disp. 3, sect. 3, in ID., *Opera*, XII, Vivès, Paris 1858, 45-52, aggiungendo che “La lettura di queste pagine resta ancora necessaria per comprendere la storia della teologia della rivelazione in epoca moderna. Vi è chiaramente espressa la motivazione (il pericolo protestante) che porta al cambiamento, e una straordinaria autoconsapevolezza del proprio diritto a mutare il linguaggio e la tradizione precedente” (G. RUGGIERI, *art. cit.*, 89, n. 24). Interessante notare come nella *Fides et ratio* venga valorizzato il pensiero di questo autore dal punto di vista della metafisica e a proposito della formazione filosofica dei candidati al sacerdozio: “Non è un caso che il *curriculum* di studi teologici sia preceduto da un periodo di tempo nel quale è previsto uno speciale impegno nello studio della filosofia. Questa scelta, confermata dal Concilio Lateranense V, affonda le sue radici nell’esperienza maturata durante il Medio Evo, quando è stata posta in evidenza l’importanza di una costruttiva armonia tra il sapere filosofico e quello teologico. Questo ordinamento degli studi ha influenzato, facilitato e promosso, anche se in maniera indiretta, una buona parte dello sviluppo della filosofia moderna. Un esempio significativo è dato dall’influsso esercitato dalle *Disputationes metaphysicae* di Francesco Suárez, le quali trovavano spazio perfino nelle università luterane tedesche. Il venire meno di questa metodologia, invece, fu causa di gravi carenze sia nella formazione sacerdotale che nella ricerca teologica. Si consideri, ad esempio, la disattenzione nei confronti del pensiero e della cultura moderna, che ha portato alla chiusura ad ogni forma di dialogo o alla indiscriminata accoglienza di ogni filosofia. Confido vivamente che queste difficoltà siano superate da un’intelligente formazione filosofica e teologica, che non deve mai venire meno nella Chiesa” (FeR, 62).

<sup>5</sup> Cf P. ALTHAUS, “Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in den gegenwärtigen Theologie”, in *ZStH* 18 (1941) 134-149. Per una riflessione sul tema della rivelazione come principio della ragione teologica in genere e della fondamentale in specie cf A. BERTULETTI - P.A. SEQUERI, «La rivelazione come “principio” della ragione teologica», in AA. VV., *La teologia italiana oggi*. Ricerca dedicata a C. Colombo nel LXX compleanno, a cura della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL’ITALIA SETTENTRIONALE, Morcelliana – La Scuola, Brescia 1979, 149-193 e T. CITRINI, “La rivelazione centro della teologia fondamentale”, in R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore*. Teologia fondamentale, Piemme, Casale Monferrato 1988, 87-99.

teoretica circa la legittimità dell'assunzione di tale "concetto" a fondamento della *fides quaerens intellectum*.

La nostra posizione a riguardo si articola nel modo seguente. In primo luogo si tratta di prendere atto a) del fatto che la questione (col conseguente equivoco) sembra nascere nella genesi e appropriazione controversista del termine nella suddetta accezione, b) dell'uso di una connotazione concettuale e categoriale del termine stesso, c) nella legittima convinzione che il parlare e l'agire di Dio nella storia non siano circoscrivibili attraverso un "concetto" o una "categoria", ma esprimibile in una pluralità di metafore, simboli, anche concetti, nessuno dei quali sarebbe destinato ad esaurire il mistero del donarsi di Dio all'uomo.

In secondo luogo va notato che lo sviluppo successivo della teologia della rivelazione, anticipato già in alcune figure del XIX secolo ed espresso soprattutto nel Novecento teologico, con la sua assunzione magisteriale nella *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, ha ampiamente superato una accezione meramente concettuale o categoriale del termine rivelazione, sottolineandone appunto la dimensione dinamica, dialogica e storica<sup>6</sup>.

C'è tuttavia anche da chiedersi (una volta che per ipotesi la risposta alla domanda iniziale fosse negativa) se, a prescindere da usi distorti e fuorvianti della stessa accezione concettuale e categoriale della rivelazione, il processo che a tale assunzione è approdato e dal quale è nato (anche per contrapposizione) il nuovo corso della teologia fondamentale come teologia della rivelazione non abbia comportato anche dei guadagni teoretici, dai quali può risultare importante non prescindere, per non tornare semplicemente indietro verso una ripresa pre-moderna del termine. Si tratta in fondo di accertare se l'ampliamento semantico del termine in questione non costituisca un punto di non ritorno per il cammino della teologia nella storia e se sia lecito con un colpo di spugna

---

<sup>6</sup> A questo proposito è stato giustamente notato che: "L'autocomprensione della teologia contemporanea in effetti fa un uso largamente convergente del concetto di rivelazione, acquisito tramite l'impostazione del Concilio Vaticano I, in cui è implicito il riconoscimento della sua funzione determinante nei confronti dell'unità e della struttura interna del sapere teologico. Questa autocomprensione *si costituisce però ora in modo sensibilmente differente da quello definito nella teologia apologetico-fondamentale* della «manualistica scolastica» che giunge sino alle soglie del Vaticano II. La piena acquisizione della svolta operata dal Vaticano II ha certamente il suo specifico approdo nell'accezione forte di «rivelazione storica»: che si compie precisamente nell'evento cristologico della «storia di Gesù»" (P. SEQUERI, *L'idea della fede*, cit., 34-35). Il profondo nesso fra la trattazione della rivelazione e sua credibilità con la cristologia viene in ogni caso ad immunizzare la fondamentale dal rischio di una formalizzazione razionalistica del concetto di rivelazione (cf ad esempio C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000), altri autori si avvalgono anche del nesso con l'ecclesiologia, onde mettersi al riparo dallo stesso rischio (cf ad esempio S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale. "Rendere ragione della speranza"* (1Pt 3,15), Queriniana, Brescia 2001 e di J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002). Nella prospettiva qui adottata la cristologia fondamentale viene trattata (sotto forma di elementi) in relazione alla trattazione sulla rivelazione, l'ecclesiologia fondamentale (sempre sotto forma di elementi) in relazione con il tema della Tradizione, mentre elementi di antropologia fondamentale saranno offerti nel corso della trattazione della fede.

cancellare alcuni secoli di storia del pensiero teologico, connotandoli negativamente e abbandonandoli al loro destino.

Inoltre sembra che la teologia sia ormai sufficientemente avvertita in ordine al pericolo di una esasperata formalizzazione intellettualistica ed idolatrica del concetto-categoria di rivelazione e tuttavia, se vuol conservare il proprio statuto scientifico e non esplicitarsi nelle forme della semplice narrazione degli eventi salvifici, non possa prescindere da una certa formalizzazione concettuale, nell'esercizio di quella che Hegel chiamava la "fatica del concetto".

Di cosa si tratta allora? Semplicemente di *pensare il fondamento* con la piena consapevolezza che esso consiste nell'amore trinitario di Dio rivelato in Cristo ed accolto nello Spirito, senza nulla perdere di tutto il dinamismo storico salvifico di tale donazione. Il che ovviamente non si garantisce con delle affermazioni previe, ma si mostra man mano (*in actu exercito*) che si procede nella riflessione e nella sua formulazione, che dovrà essere sempre vigile in rapporto alla tentazione dell'idolatria del concetto. Ma anche si tratta di mostrare la valenza speculativa del fondamento stesso e quindi di declinarne l'interna ragionevolezza in rapporto alla sua pregnanza fondativo-ontologica, gnoseologico-epistemologica, etico-antropologica, in una parola alla sua valenza metafisica, termine che non abbiamo alcun timore di usare, nella piena consapevolezza di navigare contro corrente. Si tratta di procedere con la dovuta cautela e il necessario coraggio ed equilibrio onde evitare gli scogli sia del razionalismo sia del positivismo teologici, onde approdare ad una esposizione sufficientemente formalizzata, ma al tempo stesso non meramente formalistica della profonda realtà che l'intelligenza credente è chiamata ad indagare.

Alla domanda iniziale, dunque, se abbiamo bisogno di un "concetto fondamentale" di rivelazione mi sembra si possa rispondere che abbiamo (oggi più che mai) bisogno di *pensare il fondamento* in termini rivelativi ed altresì, se intendiamo ancora esercitare la professione della "scienza teologica", di tentare formalizzazioni il meno inadeguate possibili, atte ad esprimere la valenza speculativa del fondamento stesso, con la speranza che a nessuno venga in mente di confondere i nostri tentativi di concettualizzazione col mistero stesso del Dio vivente.

Il cammino che ci accingiamo a persorrere sarà quindi segnato da tre tappe:

- 1) Nella prima cercheremo di evidenziare alcuni luoghi paradigmatici in cui si esprime una sorta di *praeparatio Revelationis*, assumendo come orizzonte il pensiero (soprattutto filosofico), la cultura e la religiosità dei Greci.
- 2) Nella seconda tappa (la più consistente e rilevante) esporremo la tematica della rivelazione in rapporto e nella Scrittura e in rapporto e nella Tradizione (dando voce in particolare al magistero ecclesiale). Non si tratterà semplicemente di proporre dei dati e delle interpretazioni, ma delle riflessioni a partire dalla Scrittura e dal magistero. Pertanto se in questo momento sarà dato ampio spazio all'*auditus fidei*, ad esso tuttavia non sarà estraneo l'*intellectus fidei*, cercando di evitare sia il positivismo che il razionalismo teologico ed intrecciando momenti di confronto col dato con momenti di speculazione riflessiva.
- 3) La dimensione speculativa troverà il suo luogo di espressione privilegiato nel terzo momento, al quale tuttavia non mancherà una certa valenza positiva, sia nel rapporto alle fonti del teologare sia nel riferimento ai maestri del pensiero teologico e filosofico. Qui – riprendendo ricerche settoriali svolte in precedenza – propongo tre passaggi, attraverso i quali pensare il fondamento in termini rivelativi: a) quello della valenza speculativa (ontologica e metafisica) dell'evento Cristo; b) quello della logica della rivelazione; c) quello del rapporto fra rivelazione cristiana e “metafisica della carità”.

### **1. *Praeparatio Revelationis?***

Per quanto l'avvento della Parola di Dio nella storia si presenti con la caratteristica fondamentale dell'irrompere imprevisto e gratuito di qualcosa di radicalmente nuovo ed inedito, tuttavia – per sviluppare la metafora evangelica del seme – essa cade in un terreno, nel quale il cammino dell'uomo di ricerca del Bene, del Vero, Del Bello e dell'Uno ha scavato solchi profondi, in grado di accogliere e far germogliare il seme, ma anche capaci di inghiottirlo, soffocandone lo sviluppo e la crescita, per il fatto che tale accoglienza passa sempre attraverso la volontà libera dell'uomo<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Nelle pagine che seguono trovano ulteriore sistemazione i contenuti del corso, che da più di un decennio tengo presso la Pontificia Università Lateranense a livello del ciclo istituzionale e che hanno già ricevuto una prima cristallizzazione nelle slides, con le quali accompagno le lezioni e nella voce “rivelazione”, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Teologia*. Dizionario, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1336-1376. A proposito singoli segmenti della trattazione spesso riprendo i risultati di riflessioni e ricerche settoriali svolte ed edite in diverse occasioni.

Non intendiamo qui rilevare in maniera esaustiva la presenza e la qualità di questi solchi, bensì indicarne soltanto alcuni, il cui ruolo paradigmatico risulta dal profondo rapporto che il messaggio cristiano verrà ad instaurare con il *logos* greco e con quella che oggi denominiamo “cultura occidentale”. Alcune premesse sembrano a questo riguardo necessarie. In primo luogo va tenuto presente che dal nesso fra rivelazione cristiana e sue espressioni privilegiate nei termini del pensiero greco e delle categorie culturali dell’Occidente non bisogna impropriamente far derivare l’identificazione fra i due elementi in gioco. La fede resta sempre qualcosa d’altro rispetto alla cultura ed anche rispetto alle proprie espressioni culturali. E tuttavia la Parola di Dio non si dà mai allo stato puro e senza alcuna inculturazione (= incarnazione). Solo che alcune forme di tale inculturazione della fede risultano originarie e costitutive, rispetto ad altre successive ed ulteriori, la cui autenticità si stabilisce rispetto alle prime<sup>8</sup>.

Senza dimenticare la “testimonianza” che Dio offre di Sé già nella creazione (*Dei Verbum*, 3 – tematica che ovviamente dovremo riprendere), né la *praeparatio Evangelii* che l’Antico Testamento ci offre, riflettiamo qui intorno a tre forme di preparazione della rivelazione presenti nella cultura, nella religiosità e nella filosofia greca, a causa appunto della particolare relazione che la fede cristiana stabilirà con essa nel corso della sua lunga storia.

### **1.1. Conosci te stesso!**

Γνωθι σε(ε)αυτόν - μηδέν ἄγαν - ἐγγύα πάρα δ’ἄτα [Conosci te stesso – Nulla di troppo – Impegnati, il danno è vicino] di questi tre precetti delfici il primo, ritenuto inscritto sull’architrave dell’ingresso del tempio, ha certamente riscosso maggior successo, grazie alla sua ripresa socratica e filosofica, che può aver contribuito in parte ad oscurarne il significato culturale e religioso originario. Se la passata apologetica – sulla scorta di riferimenti patristici - era solita rinvenire profezie anche cristologiche ad esempio negli oracoli sibillini<sup>9</sup>, oggi una maggiore sobrietà si

---

<sup>8</sup> Di qui l’interesse e l’importanza, non solo sul piano prettamente storico e storiografico, ma nel nostro caso teologico-fondamentale, degli studi sul Cristianesimo delle origini e sul suo rapportarsi all’ambiente culturale e religioso del proprio tempo. Cf a questo riguardo R. PENNA, *L’ambiente storico-culturale delle origini cristiane*. Una documentazione ragionata, EDB, Bologna 2000<sup>4</sup> e ID., *Il DNA del Cristianesimo*. L’identità cristiana allo stato nascente, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

<sup>9</sup> Un esempio significativo di questa tendenza lo possiamo rinvenire nella dissertazione con cui Antonio Rosmini si laureò in teologia presso l’Università di Padova nel 1822. Rosmini scorge la presenza di Cristo nelle profezie pagane della “puella cujus pectus numen recipit”, utilizzando soprattutto la predizione della Sibilla cumana, riferita da Virgilio, dove si parla del parto verginale. Risponde quindi positivamente, anche se con la dovuta cautela, alla domanda posta nel titolo della prima stesura della dissertazione: se negli oracoli sibillini vi fosse qualche predizione della venuta di Cristo, e tale risposta viene supportata con argomenti di convenienza interna da una parte e con l’appoggio di interpretazioni autorevoli dei Padri (Clemente Alessandrino, Giustino, Origene, Lattanzio, Agostino) che hanno interpretato questi oracoli in prospettiva cristologica: il Cristo costituisce la chiave di lettura implicita nella storia e nella cultura pagana. Abbiamo due stesure della dissertazione: una più breve, intitolata *An in sybillinis oraculis verae aliquae fuerint de Christo praedictiones*, e l’altra più lunga *De Sibyllis*

impone. E tuttavia il richiamo oracolare alla conoscenza di sé permane, tanto che viene a costituire il primo momento di riflessione che la *Fides et ratio*<sup>10</sup> propone, esprimendosi in questi termini: “Sia in Oriente che in Occidente, è possibile ravvisare un cammino che, nel corso dei secoli, ha portato l'umanità a incontrarsi progressivamente con la verità e a confrontarsi con essa. È un cammino che s'è svolto — né poteva essere altrimenti — entro l'orizzonte dell'autocoscienza personale: più l'uomo conosce la realtà e il mondo e più conosce se stesso nella sua unicità, mentre gli diventa sempre più impellente la domanda sul senso delle cose e della sua stessa esistenza. Quanto viene a porsi come oggetto della nostra conoscenza diventa per ciò stesso parte della nostra vita. Il monito *Conosci te stesso* era scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, a testimonianza di una verità basilare che deve essere assunta come regola minima da ogni uomo desideroso di distinguersi, in mezzo a tutto il creato, qualificandosi come «uomo» appunto in quanto «conoscitore di se stesso». Un semplice sguardo alla storia antica, d'altronde, mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: *chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita?* Questi interrogativi sono presenti negli scritti sacri di Israele, ma compaiono anche nei Veda non meno che negli Avesta; li troviamo negli scritti di Confucio e Lao-Tze come pure nella predicazione dei Tirthankara e di Buddha; sono ancora essi ad affiorare nei poemi di Omero e nelle tragedie di Euripide e Sofocle come pure nei trattati filosofici di Platone ed Aristotele. Sono domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza. La Chiesa non è estranea, né può esserlo, a questo cammino di ricerca. Da quando, nel Mistero pasquale, ha ricevuto in dono la verità ultima sulla vita dell'uomo, essa s'è fatta pellegrina per le strade del mondo per annunciare che Gesù Cristo è «la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6). Tra i diversi servizi che essa deve offrire all'umanità, uno ve n'è che la vede responsabile in modo del tutto peculiare: è la *diaconia alla verità*. Questa missione, da una parte, rende la comunità credente partecipe dello sforzo comune che l'umanità compie per raggiungere la verità; dall'altra, la obbliga a farsi carico dell'annuncio delle certezze acquisite, pur nella consapevolezza che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera

---

*lucubrationcula*, entrambe in A. ROSMINI, *Appunti per una storia dell'umanità. Memoria dell'Accademia delle Scienze di Torino* (serie III, tomo 4, parte II, n. 2) Torino 1956, 133-147.

<sup>10</sup> Per il testo dell'enciclica cf AAS 91 (1999) 5-88 e EE 8, 2375-3038; per un bilancio a cinque anni dalla promulgazione dell'enciclica cf A. LIVI – G. LORIZIO (edd.), *Il desiderio di conoscere la Verità*. Teologia e filosofia a cinque anni da *Fides et ratio*. Atti del Convegno Internazionale Lateranense 9-13 ottobre 2003, Lateran University Press, Roma 2004. Una bibliografia aggiornata e ragionata, in questo volume, A SABETTA, “Una bibliografia ragionata di *Fides et ratio*, *ib.*, 413-464. Cf anche ID., “La ricezione critica di *Fides et ratio* a cinque anni dalla sua pubblicazione”, in *Euntes docete* 57 (2004)169-197.

confusa; ma allora vedremo faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente» (1 Cor 13, 12)<sup>11</sup>.

Procedendo oltre la ripresa medievale dell'antico detto, basterà qui segnalare come i famosi versi di Seneca

*Illi mors gravis incubat,  
qui notus nimis omnibus,  
ignotus moritur sibi,*

siano stati programmaticamente ripresi da Cartesio<sup>12</sup>, agli albori del pensiero moderno. Il riferimento al motto nell'enciclica di Giovanni Paolo II, viene coraggiosamente ed opportunamente interpretato a partire dalle domande fondamentali, da cui nasce per l'uomo l'impresa della ricerca della Verità. Sono parole nelle quali echeggia l'*incipit* de *L'Action* di Maurice Blondel<sup>13</sup> e per le quali credo valga la messa in guardia dal rischio intellettualistico<sup>14</sup> e gnostico<sup>15</sup>, che la scritta delfica può facilmente attivare.

Restano alcune altre sottolineature da effettuare. La prima riguarda il fatto che, per quanto possa plausibilmente affiancarsi al testo delfico, la formula cristiana dell'*homo capax Dei*<sup>16</sup> (proveniente da Rufino con connotazione cristologica e anch'essa con numerose e autorevoli riprese nella tradizione credente), da cui prende le mosse il *Catechismo della Chiesa Cattolica* nel trattare la rivelazione, con diversa accentuazione propone il tema scolastico del *desiderium naturale vivendi Deum*, fondato sulla dimensione creaturale dell'uomo, sembra valere a fondare la possibilità di un modello "trascendentale" in teologia fondamentale, i cui esiti abbiamo già discusso<sup>17</sup>, ma soprattutto risulta particolarmente importante per la riflessione intorno all'istanza antropologica, imprescindibile per ogni teologia della rivelazione, che non intenda – pur senza necessariamente declinarsi in termini "trascendentali" – ridurre il manifestarsi di Dio nel suo parlare ed agire ad un

---

<sup>11</sup> Per la comprensione del motto e la sua *Wirkungsgeschichte* resta fondamentale il volume di P. COURCELLE, *Conosci te stesso*. Da Socrate a San Bernardo, Vita e Pensiero, Milano 2001 (peccato che questa edizione italiana presenti molte imprecisioni nel greco). È senz'altro merito di S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*. "Rendere ragione della speranza" (1Pt 3,15), Queriniana, Brescia 2002, aver non solo sottolineato questa ripresa dell'esortazione delfica nell'enciclica, ma aver ripreso il tema in prospettiva teologico-fondamentale (ivi, 73-158). Rimandiamo a queste pagine per una approfondita riflessione sul percorso che la formula ha attivato.

<sup>12</sup> *Tieste*, 400c ss.: "Funesta morte sovrasta colui che troppo noto a tutti, muore ignoto a se stesso". Per la ripresa cartesiana del tema cf la lettera a Chanut del 1 novembre 1646 in R. DESCARTES, *Opere filosofiche* (a cura di B. WIDMAR), Utet, Torino 1969, 866-869.

<sup>13</sup> Cf M. BLONDEL, *L'Azione*. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi, ed. it. a cura di S. SORRENTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 65: "La vita umana ha o non ha un senso? E l'uomo ha un destino?"

<sup>14</sup> "Una mera conoscenza non è mai sufficiente a metterci in azione, perché non ci afferra interamente: in ogni atto c'è un attop di fede" (ib., 67).

<sup>15</sup> Per la ripresa gnostica della dottrina dell'autoconoscenza cf K. RUDOPH, *La Gnosi*. Natura e storia di una religione tardoantica, Paideia, Brescia 2000, 169-175 e A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997, 333-380.

<sup>16</sup> Anche per l'approfondimento di questa formula in chiave teologico fondamentale cf S. PIÉ NINOT, *op. cit.*, 94-212.

<sup>17</sup> Cf i capp. II e III della II parte del I volume di questo manuale.

monologo. Nel nostro percorso il richiamo alla formula delfica, a questo punto del percorso, ha il senso di mostrare i segni di una sorta di *praeparatio Revelationis* nella cultura, nella filosofia e nella religiosità extra e pre-cristiane. Tali forme di preparazione ovviamente non determinano né l'avvento della Parola, né i suoi contenuti, si tratta infatti di argomenti di "convenienza", che nulla hanno a che vedere con una sorta di determinismo teologico.

La seconda sottolineatura riguarda il fatto che la ripresa del motto delfico da parte della *Fides et ratio* si coniuga con l'interrogativo concernente non solo l'origine e il destino dell'uomo e la sua identità, bensì anche il tema del male, che nella tradizione del pensiero credente viene (forse sarebbe meglio dire veniva) affrontato nell'ambito della *teodicea*. Una volta che la filosofia sembra disertare volentieri non solo l'istanza metafisica, ma anche la riflessione sul male e sul dolore innocente, rassegnandosi alla sua impossibilità, sembra oltremodo necessaria una ripresa teologica del tema, capace di incidere sul pensiero filosofico contemporaneo per richiamarne la responsabilità anche a tale proposito.

Infine un'ultima sottolineatura, oltremodo interessante e che dovrebbe aiutarci ad evitare di cadere nelle maglie di una cattura filosofico-intellettualistica dell'adagio delfico, riguarda il suo senso prima che filosofico, profondamente religioso: "Sul preciso significato che la scritta «conosci te stesso» comunicava a chi entrava nel tempio per avere rapporto con Apollo e con il suo Oracolo, gli studiosi hanno raggiunto un sostanziale accordo di fondo: Apollo invitava l'uomo a *riconoscere la propria limitatezza e finitezza* e, quindi, esortava a mettersi in rapporto col dio, appunto sulla base di questa precisa consapevolezza. Dunque, a chi entrava nel tempio di Delfi veniva detto quanto segue: «uomo, ricordati che sei un *mortale* e che, come tale, tu ti avvicini al dio *immortale*»<sup>18</sup>. A maggior ragione tale appello-invito dovrebbe valere allorché non l'uomo si accosta al Dio vivente, ma Questi si manifesta a lui nella storia.

## **1.2. "Platone per predisporre al Cristianesimo"<sup>19</sup>?**

L'allusione ovviamente col senno di poi, che Blaise Pascal ci offre, nel contesto di un frammento che in cui si parla dell'"immortalità dell'anima" e con il probabile immediato riferimento alla tesi di U. Grozio, che riteneva addirittura che già in Platone fosse presente la fede

---

<sup>18</sup> G. REALE, "Presentazione" a P. COURCELLE, *op. cit.*, 7.

<sup>19</sup> B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere* (a cura di A. BAUSOLA), Rusconi, Milano 1978, 529: è il frammento Brunschvicg 219 [Chevalier 347].

nella risurrezione, se non fino a questo punto, può essere supportata da alcuni testi, dai quali emerge con chiarezza una sorta di *praeparatio Revelationis*.

Restando, invece, sul terreno filosofico e con riferimento diretto proprio alla tematica dell'immortalità, uno dei luoghi platonici più noti, in cui è dato intravedere una sorta di carattere di avvento rispetto alla Parola di Dio, è questo del *Fedone* 85d<sup>20</sup>:

---

<sup>20</sup> Riporteremo integralmente alcuni testi particolarmente significativi, da commentare durante le lezioni, in modo che gli studenti non debbano avvalersi di troppi strumenti per poter seguire il corso ed abbiano tutto a portata di mano nel manuale.

<p>ei)rhme/na. e)moi\ ga\r dokei=, w)= Sw/kratej, peri\ tw=n toiou/twn i)/swj w(/sper kai\ soi\ to\ me\n safe\j ei)de/nai e)n tw=? nu=n bi/w? h)\ a)du/naton ei)=nai h)\ pagxa/lepo/n ti, to\ me/ntoi au)= ta\ lego/mena peri\ au)tw=n mh\ ou)xi\ panti\ tro/pw? e)le/gxein kai\ mh\ proafi/stasqai pri\n a)\n pantaxh=? skopw=n a)pei/ph? tij, pa/nu malqakou= ei)=nai a)ndro/j: dei=n ga\r peri\ au)ta\ e(/n ge/ ti tou/twn diapra/casqai, h)\ maqei=n o(/ph? e)/xei h)\ eu(rei=n h)/, ei) tau=ta a)du/naton, to\n gou=n be/ltiston tw=n a)nqrwpi/nwn lo/gwn labo/nta kai\ dusecelegkto/taton, e)pi\ tou/tou o)xou/menon w(/sper e)pi\ sxedi/aj kinduneu/onta diapleu=sai to\n bi/on, ei) mh/ tij du/naito a)sfale/steron kai\ a)kinduno/teron e)pi\ bebaiote/rou o)xh/matoj, [h)\ lo/gou qei/ou tino/j, diaporeuqh=nai.</p>	<p>Perché su tali questioni a me pare, o Socrate, come forse anche a te, che avere in questa nostra vita una idea sicura, sia o impossibile o molto difficile; ma d'altra parte non tentare ogni modo per mettere alla prova quello che se ne dice, e cessare di insistervi prima di aver esaurita ogni indagine da ogni punto di vista, questo, o Socrate, non mi par degno di uno spirito saldo e sano. Perché insomma, trattandosi di tali argomenti, non c'è che una cosa sola da fare di queste tre: o apprendere da altri dove sia la soluzione; o trovarla da sé; oppure, se questo non è possibile, accogliere quello dei ragionamenti umani che sia se non altro il migliore e il meno confutabile, e, lasciandosi trarre su codesto come sopra una zattera, attraversare così, a proprio rischio, il mare della vita: salvo che uno non sia in grado di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione.</p>
--	--

Trattandosi della tematica dell'immortalità, qui ovviamente non si esclude che la ragione possa pervenirvi, navigando come su una zattera, mentre si auspica la rivelazione (come si vede il testo greco dice una Parola di Dio un *lo/goj qei/ou* per poter navigare in maniera più tranquilla e sicura (e forse anche più rapida). L'auspicio della rivelazione quindi in tal caso non predetermina in alcun modo quello che sarà il suo contenuto centrale, ma si rivolge per ora soltanto a possibili esiti filosofici ed antropologici.

Un ulteriore testo platonico che può essere richiamato a questo riguardo e all'interno della stessa interpretazione è quello relativo al tema del Padre (creatore) dell'universo<sup>21</sup>. Qui ci troviamo nel *Timeo* 28b-c, che recita testualmente:

<p>o( dh\ pa=j ou)rano\j - h)\ ko/smoj h)\ kai\ a)/llo o(/ti pote\ o)nomazo/menoj ma/list' a)\n de/xoito, tou=q' h(mi=n w)noma/sqw - skepte/on d' ou)=n peri\ au)tou= prw=ton, o(/per u(po/keitai peri\ panto\j e)n a)rxh=? dei=n skopei=n, po/teron h)=n a)ei/, gene/sewj a)rxh\n e)/xwn ou)demi/an, h)\ ge/gonen, a)p' a)rxh=j tinoj a)rca/menoj. ge/gonen: o(rato\j ga\r a(pto/j te/ e)stin kai\ sw=ma e)/xwn, pa/nta de\ ta\ toiau=ta ai)sqhta/, ta\ d' ai)sqhta/, do/ch? perilhpta\ met' ai)sqh/sewj, gigno/mena kai\ gennhta\ e)fa/nh. tw=? d' au)= genome/nw? fame\n u(p' ai)ti/ou tino\j a)na/gkhn ei)=nai gene/sqai. to\n me\n ou)=n poihth\n kai\ pate/ra tou=de tou= panto\j eu(rei=n te e)/rgon kai\ eu(ro/nta ei)j pa/ntaj</p>	<p>Dunque, intorno a tutto il cielo o mondo o, se voglia chiamarsi con altro nome, si chiami pure così, conviene prima considerare quel che abbiamo posto che si deve considerare in principio intorno ad ogni cosa, se cioè è stato sempre, senz'aver principio di nascita, o se è nato, cominciando da un principio. Esso è nato: perché si può vedere e toccare ed ha un corpo, e tali cose sono tutte sensibili, e le cose sensibili, che sono apprese dall'opinione mediante la sensazione, abbiamo veduto che sono in processo di generazione e generate. Noi poi diciamo che quello ch'è nato deve necessariamente esser nato da qualche cagione. <i>Ma è difficile trovare il fattore e padre di quest'universo, e, trovato, è impossibile indicarlo a tutti.</i> Pertanto questo si deve invece considerare intorno ad esso, secondo qual modello l'artefice lo costruì: se secondo quello che è sempre nello stesso modo e il medesimo, o secondo quello ch'è nato.</p>
---	---

<sup>21</sup> Per questi testi platonici e una loro interpretazione in rapporto al tema della paternità divina nel Nuovo Testamento cf il pregnante saggio di R. PENNA, "La paternità di Dio nel Nuovo Testamento: natura e condizionamenti culturali", in *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 7-39.

<p>a)du/naton le/gein: to/de d' ou)=n pa/lin  e)piskepte/on peri\ au)tou=, pro\j po/teron  tw=n paradeigma/twn o( tektaino/menoj  au)to\n a)phrga/zeto, po/teron pro\j to\ kata\  tau)ta\ kai\ w(sau/twj e)/xon h)\ pro\j to\  gegono/j.</p>	
--	--

Qui il tema non è quello dell'immortalità dell'anima, ma dell'origine dell'universo: dove si intravede una figura paterna, chiamata fattore, non creatore, ma il termine greco *poihtḥ* è molto più evocativo e pregnante, tanto che ci sembra di poterlo scorgere nei famosi versi dell'*Inno alla gioia* di F. Schiller, musicato da L. van Beethoven:

“Seid umschlungen, Millionen!  
Diesen Kuss der ganzen Welt!  
Brüder - überm Sternenzelt  
Muss ein lieber Vater wohnen”<sup>22</sup>.

Ma, tornando a Platone, a proposito della paternità divina, ricordiamo altri due luoghi particolarmente significativi: “L'uomo è “una pianta non terrena, ma celeste, che l'anima solleva verso la sua parentela verso il cielo” (*Timeo*, 90a). E: “Una certa parentela [*sugge/neiḗ*] spinge l'uomo verso il suo connaturale (cioè Dio) e lo porta ad onorarlo e a credere in lui” (*Leggi*, X, 899d).

Ulteriori testimonianze, nelle quali, attraverso la tematica della paternità divina, la cultura e la religiosità dei greci esprimono una certa attesa della rivelazione, alcune delle quali richiamate, come vedremo nel Nuovo Testamento, sono le seguenti.

- “Zeus padre degli uomini e degli dei” (*Iliade* I, 554).
- “Dal tuo sangue siamo nati” (Eschilo, *I sette contro Tebe*, 141-142).
- “Cominciamo da Zeus, che mai noi uomini lasceremo non pronunciato: di Zeus infatti sono piene tutte le strade e tutte le piazze, tutti noi abbiamo bisogno di Zeus.  
Di lui infatti siamo progenie [...]  
Salve, Padre, grande meraviglia, grande soccorso degli uomini, tu e la tua prima discendenza” (Arato, *Fenomeni*, 1-16).
- “Gloriosissimo tra gli immortali, dai molti nomi, sempre onnipossente,  
Zeus, principio della natura, che tutte le cose con legge governi, salve!  
È giusto infatti che tutti i mortali si rivolgano a te, poiché da te siamo nati, avendo in sorte l'immagine di dio,  
noi soli fra quanti esseri mortali vivono e si muovono sulla terra” (Cleante, *Inno a Zeus*, SVF I, 537)<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> “Abbracciatevi, moltitudini! Questo bacio vada al mondo intero Fratelli, sopra il cielo stellato deve abitare un padre affettuoso”.

<sup>23</sup> Per questi testi e la loro interpretazione in rapporto al Nuovo Testamento cf R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, cit., 126-128.

Sia la poesia che il pensiero platonico intravedono quindi qualcosa del destino dell'uomo dopo la morte e delle origini del mondo e dell'uomo, perché queste fondamentali verità, capaci di conferire senso all'esistenza, possano essere accolte con certezza e da tutti si auspica l'avvento della Parola di Dio. Né possiamo dimenticare che sarà il pensiero platonico, anche tramite il medioplatonismo ed il neoplatonismo, a conferire alla fede cristiana la possibilità di configurarsi come sapere riflesso (= teologia) nelle grandi figure dei Padri<sup>24</sup>.

### 1.3. Metafisica e rivelazione

Il pensiero filosofico svolge un importante ruolo, all'interno della cultura e della religiosità dell'antica Grecia, soprattutto come antidoto al politeismo idolatrino e alla superstizione, come ben mostra l'accusa rivolta a Socrate di ateismo. Bisogna anche aggiungere che la speculazione metafisica con Platone prima e con Aristotele poi, raggiunge dei vertici, che costituiranno dei punti di riferimento imprescindibili per l'itinerario successivo della ragione nella sua ricerca del Vero. E, per quanto concerne il pensare il fondamento, uno di questi vertici speculativi può a buon diritto essere individuato nella metafisica aristotelica e nella sua concezione dell'Assoluto e di Dio. Luogo in cui questa riflessione si cristallizza è il famoso passaggio del libro Λ, 7, che Hegel riporterà a conclusione della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*<sup>25</sup>, sviluppando la tematica del "pensiero di pensiero, come caratteristica fondamentale del "primo motore" o "motore immoto":

<p>εκ τοιαύτης ἄρα ἀρκῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ' ἔστιν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο· (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἰσθησι νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι διὰ ταῦτα). ἢ δε νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δε νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δε ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δε μᾶλλον, ἔτι</p>	<p>Da un tale Principio dunque dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente, quale noi abbiamo solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo sarebbe impossibile, ma a Lui non è impossibile, perché la sua attualità è anche piacere. E anche per noi la veglia, la sensazione e il pensiero sono le cose più piacevoli, proprio perché sono atto, e in virtù di questi anche speranze e ricordi. Ora il pensiero che è pensiero di per sé ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa sé stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile sono la stessa cosa. L'intelligenza è infatti ciò che può accogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto più ancora che quella capacità è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività</p>
---	---

<sup>24</sup> Si veda a questo proposito il fondamentale volume di W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, che porta come esergo l'espressione di Agostino: "Nessuno più dei platonici si è avvicinato a noi".

<sup>25</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1980, II, 566-567.

<p>θαυμασιώτερον. ἔχει δε ᾧδε. καὶ ζῶη δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζῶη, ἐκεῖνος δε ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δε ἡ καθ'αυτὴν ἐκείνου ζῶη ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζῶη καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.</p>	<p>contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se dunque, in questa felice condizione nella quale noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio (<i>Metafisica</i> XII.7, 1072 b13-30)<sup>26</sup>.</p>
---	---

La metafisica aristotelica, risulta pluridimensionale e, così come è stata puntualmente ricostruita da Giovanni Reale, consente l'individuazione di quattro dimensioni costitutive di tale sapere, presenti ed intrecciantesi nella metafisica aristotelica e determinanti gli sviluppi successivi della storia della metafisica: “La metafisica aristotelica è costituita per intero di termini e di concetti *pluridimensionali* e *polivalenti*, e questo vale a cominciare dallo stesso concetto definitorio di «metafisica» o «filosofia prima», che costantemente, nel corso di tutti i quattordici libri, viene determinato in *quattro modi* diversi”<sup>27</sup>. La prima dimensione del sapere metafisico aristotelicamente inteso è di tipo *aitiologico*, ossia contiene la sottolineatura, già presente nel primo libro, ma ribadita in tutti gli altri, della conoscenza metafisica come “scienza o conoscenza delle cause e dei principi primi e supremi”<sup>28</sup>. In secondo luogo (ma non secondariamente), il sapere metafisico si presenta connotato da una dimensione *ontologica*. Così all'inizio del libro Γ, la metafisica viene definita come scienza dell'essere in quanto essere e di ciò che all'essere in quanto tale compete. Sarebbe qui il punto più delicato e di difficile comprensione di tutto l'impianto, a causa della ulteriore complicazione data dalla molteplicità dei modi in cui l'essere si dice<sup>29</sup>. In terzo luogo il sapere metafisico risulta esprimere una dimensione *ousiologica*, così da essere definita nei termini di una “teoria della sostanza” [περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρία], dove tra l'altro il concetto di sostanza starebbe a fondamento di tutti gli altri sensi attraverso cui l'essere si esprime<sup>30</sup>. Infine non va dimenticata la dimensione *teologica* [θεολογική] della metafisica<sup>31</sup>: “Essa [cioè la scienza metafisica], infatti, fra tutte [le scienze], è la più *divina* e la più degna di onore. Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: a) o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, b) anche perché

<sup>26</sup> Utilizziamo qui: ARISTOTELE, *Metafisica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario, a cura di G. REALE, edizione maggiore rinnovata, Vita e pensiero, Milano 1993. Sul tema del destino della metafisica aristotelica, rimandiamo al nostro saggio: “Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia”, in *Lateranum* 67 (2001) 203-258.

<sup>27</sup> G. REALE, “Saggio introduttivo”, in *Metafisica* I, 53.

<sup>28</sup> *Ib.*

<sup>29</sup> Cf *ib.*, 56-58.

<sup>30</sup> Cf *ib.* 58-60.

<sup>31</sup> Cf *ib.*, 60-63.

essa *ha come oggetto le cose divine*. Ora, solo la sapienza [cioè la metafisica] possiede ambedue questi caratteri: infatti è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa ed un principio, e, anche, che Dio, esclusivamente e in grado supremo, abbia questo tipo di scienza. Tutte le scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore”<sup>32</sup>.

L’impianto aristotelico risulta tuttavia connotato dalla profonda unità di questo sapere prismatico, dato che l’essere si nomina in diversi modi, ma sempre in riferimento all’unità [ἁλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν], il pensiero metafisico risulta strutturalmente unitario nell’intreccio e nella compresenza delle sue diverse dimensioni: “l’orizzonte è quello determinato dalle quattro componenti con tutta la trama dei loro rapporti”. E, sempre secondo questo autorevole interprete, sarebbe proprio la dimensione teologica il punto focale intorno al quale questa unità si realizza e si esprime. “Dobbiamo pertanto concludere che *il senso più profondo della metafisica aristotelica resta consegnato alla componente teologica* e che l’orizzonte della metafisica aristotelica è dato dall’*unità dinamica e dialettica delle prospettive ontologica, aitiologica e usiologica, incentrantisi nella istanza teologica*”<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> *Metafisica* A, 2, 983 a 5-10 (II, 12-13). La definizione (formalmente espressa nei libri VI e XI, e svolta, nel XII) di metafisica come teologia o scienza teologica: “questa definizione è implicita nelle pieghe di tutte le altre, e Aristotele stesso lo rileva senza mezzi termini. Studiare le cause prime significa anche cercare Dio, giacché «tutti ammettono che Dio sia una causa e un principio». Il metafisico che studia l’essere in quanto essere (l’intero dell’essere) è diverso dal fisico e «sta più in su del fisico», perché fa oggetto della sua indagine non solo il genere fisico dell’essere ma anche il genere dell’essere che è superiore a questo, ossia l’essere nella sfera del divino. E anche lo studio della sostanza sbocca nella teologia, perché studiare la sostanza significa, oltre che domandarsi che cosa sia la sostanza in generale o quali siano i suoi principi in generale, anche domandarsi se esistano solo sostanze di tipo fisico oppure anche altre *al di sopra di quelle fisiche* e quali queste siano. Il che significa domandarsi *se esista o no un divino trascendente, che è appunto, problema teologico*” (G. REALE, *Introduzione alla lettura della metafisica* in ARISTOTELE, *La metafisica* Rusconi, Milano 1978, 18-s). La quinta accezione, esplicitata nel libro II della metafisica come scienza della verità, che pure contiene elementi di notevole interesse per la teologia filosofica non è nuova rispetto alle altre, “ma semplicemente chiarisce che l’oggetto della metafisica non è una particolare verità (come può essere quella delle scienze particolari) *ma è la Verità ultima* [...]. Le cause più vere sono le cause supreme e, dunque, anche Dio e il Divino” (*ib.*, 19). Mi preme inoltre sottolineare il carattere non funzionale del sapere metafisico, così espresso da Aristotele: “Che [la filosofia prima] non sia una scienza produttiva risulta con chiarezza anche da qualche considerazione su quelli che diedero inizio alla riflessione filosofica; infatti gli uomini, sia nel nostro tempo sia dappprincipio, hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare, poiché dappprincipio essi si stupivano dei fenomeni che erano a portata di mano e di cui essi non sapevano rendersi conto, e in un secondo momento, a poco a poco, procedendo in questo stesso modo, si trovarono di fronte a maggiori difficoltà, quali le affezioni della luna e del sole e delle stelle e l’origine dell’universo. [...] se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all’ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere e non per qualche scopo pratico. E ne è testimonianza anche il corso degli eventi, giacché solo quando furono a loro disposizione tutti i mezzi indispensabili alla vita e che procurano benessere e agiatezza, gli uomini incominciarono a darsi ad una tale sorta di indagine scientifica. È chiaro, allora, che noi ci dedichiamo a tale indagine senza mirare ad alcun bisogno che ad essa sia estraneo, ma, come noi chiamiamo libero un uomo che vive per sé e non per un altro, così anche consideriamo tale scienza come la sola che sia libera, giacché essa soltanto esiste di per sé. Perciò giustamente si può anche ritenere che il possesso di essa è cosa sovrumana, giacché per molti aspetti la natura dell’uomo è schiava” (*Metafisica* A 2 982 b).

<sup>33</sup> G. REALE, “Saggio introduttivo”, in *Metafisica* I, 65.

Ora proprio a proposito della dimensione teologica della metafisica di Aristotele, bisogna notare che: “il Dio aristotelico “è oggetto d’amore, *amato* e non *amante* (l’amante è il cosmo), e perciò *non ama* (o, al più, ama solo se medesimo). Gli individui in quanto tali non sono affatto oggetto dell’amore divino: Dio non si piega verso gli uomini e meno che mai verso il singolo uomo”<sup>34</sup>, tale limitazione trova il suo fondamento nel fatto che l’Assoluto di Aristotele non ha creato il mondo, l’uomo e le singole anime: “Ciascuno degli uomini, come ciascuna cosa, tende in vario modo a Dio (ama Dio), ma Dio, come non può conoscere, così non può amare nessuno dei singoli uomini”<sup>35</sup>. Di qui la necessità per il pensiero credente di ripensare a fondo la concezione aristotelica dell’Assoluto, onde poterla adottare come infrastruttura concettuale del sapere della fede<sup>36</sup>, a partire non più dalla *praeparatio Revelationis*, ma dalla rivelazione stessa e dal suo contenuto centrale.

#### **1.4. Areopago culturale e filosofico**

Fra i luoghi neotestamentari nei quali è dato scorgere una notevole attenzione verso la cultura, la religiosità e la filosofia greca, va certamente indicato il testo che vede l’apostolo Paolo nella città di Atene, nel quale si rinviene anche il famoso “discorso all’Areopago”. La stessa *Fides et ratio* riserva a questo paradigmatico luogo neotestamentario una speciale attenzione, allorché scrive: “Secondo la testimonianza degli *Atti degli Apostoli*, l’annuncio cristiano venne a confronto sin dagli inizi con le correnti filosofiche del tempo. Lo stesso libro riferisce della discussione che san Paolo ebbe ad Atene con «certi filosofi epicurei e stoici» (17,18). L’analisi esegetica di quel discorso all’Areopago ha posto in evidenza le ripetute allusioni a convincimenti popolari di provenienza per lo più stoica. Certamente ciò non era casuale. Per farsi comprendere dai pagani, i primi cristiani non potevano nei loro discorsi rinviare soltanto «a Mosè e ai profeti»; dovevano anche far leva sulla conoscenza naturale di Dio e sulla voce della coscienza morale di ogni uomo (cf *Rm* 1, 19-21; 2, 14-15; *At* 14, 16-17). Poiché però tale conoscenza naturale, nella religione pagana, era scaduta in idolatria (cfr *Rm* 1, 21-32), l’Apostolo ritenne più saggio collegare il suo discorso al pensiero dei filosofi, i quali fin dagli inizi avevano opposto ai miti e ai culti misterici concetti più rispettosi della trascendenza divina. Uno degli sforzi maggiori che i filosofi del pensiero classico operarono, infatti, fu quello di purificare la concezione che gli uomini avevano di Dio da forme mitologiche. Come sappiamo, anche la religione greca, non diversamente da gran parte delle

---

<sup>34</sup> *Ib.*, 152.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Sulla originalità del pensiero tommasiano rispetto a quello aristotelico intorno all’Assoluto cf M. SANCHEZ SORONDO, *Aristotele e San Tommaso*. Un confronto nelle nozioni di assoluto e di materia prima, PUL-Città Nuova, Roma 1981

religioni cosmiche, era politeista, giungendo fino a divinizzare cose e fenomeni della natura. I tentativi dell'uomo di comprendere l'origine degli dei e, in loro, dell'universo trovarono la loro prima espressione nella poesia. Le teogonie rimangono, fino ad oggi, la prima testimonianza di questa ricerca dell'uomo. Fu compito dei padri della filosofia far emergere il legame tra la ragione e la religione. Allargando lo sguardo verso i principi universali, essi non si accontentarono più dei miti antichi, ma vollero giungere a dare fondamento razionale alla loro credenza nella divinità. Si intraprese, così, una strada che, uscendo dalle tradizioni antiche particolari, si immetteva in uno sviluppo che corrispondeva alle esigenze della ragione universale. Il fine verso cui tale sviluppo tendeva era la consapevolezza critica di ciò in cui si credeva. La prima a trarre vantaggio da simile cammino fu la concezione della divinità. Le superstizioni vennero riconosciute come tali e la religione fu, almeno in parte, purificata mediante l'analisi razionale. Fu su questa base che i Padri della Chiesa avviarono un dialogo fecondo con i filosofi antichi, aprendo la strada all'annuncio e alla comprensione del Dio di Gesù Cristo”<sup>37</sup>.

Diamo qui di seguito il testo e alcune chiavi interpretative, dal punto di vista teologico-fondamentale<sup>38</sup> e in relazione al tema della *praeparatio Revelationis*:

<p>17:15 οἱ δὲ καθιστάνοντες τὸν Παῦλον ἤγαγον ἕως Ἀθηνῶν, καὶ λαβόντες ἐντολὴν πρὸς τὸν Σιλᾶν καὶ τὸν Τιμόθεον ἵνα ὡς τάχιστα ἔλθωσιν πρὸς αὐτὸν ἐξήρσαν.</p> <p>17:16 Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοῦ τοῦ Παύλου, παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ θεωροῦντος κατείδωλον οὖσαν τὴν πόλιν.</p> <p>17:17 διελέγετο μὲν οὖν ἐν τῇ συναγωγῇ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις καὶ ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας.</p> <p>17:18 τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στοῖκῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ, καὶ τινες ἔλεγον, Τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; οἱ δὲ, ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι· ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο.</p> <p>17:19 ἐπιλαβόμενοι τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον Πάγον ἤγαγον, λέγοντες, Δυνάμεθα γνῶναι τίς ἡ καινὴ αὕτη ἢ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδασχῆ;</p> <p>17:20 ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βουλόμεθα οὖν γνῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι.</p> <p>17:21 Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠδὲκαίρου ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον.</p> <p>17:22 Σταθεὶς δὲ [ὁ] Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου ἔφη, Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς</p>	<p>17:15 Quelli che scortavano Paolo lo condussero fino ad Atene e ripartirono con l'ordine, per Sila e Timòteo, di raggiungerlo al più presto.</p> <p>17:16 Paolo, mentre li attendeva ad Atene, fremeva dentro di sé al vedere la città piena di idoli.</p> <p>17:17 Frattanto, nella sinagoga, discuteva con i Giudei e con i pagani credenti in Dio e ogni giorno, sulla piazza principale, con quelli che incontrava.</p> <p>17:18 Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui, e alcuni dicevano: «Che cosa mai vorrà dire questo ciarlatano?». E altri: «Sembra essere uno che annunzia divinità straniera», poiché annunciava Gesù e la risurrezione.</p> <p>17:19 Lo presero con sé, lo condussero all'Areòpago e dissero: «Possiamo sapere che cos'è questa novità, che tu chiami dottrina?»</p> <p>17:20 Cose strane, a dire il vero, tu ci metti negli orecchi; desideriamo perciò sapere di che cosa si tratta».</p> <p>17:21 Tutti gli Ateniesi infatti, e gli stranieri là residenti, non avevano passatempo più gradito che parlare, o ascoltare le ultime novità.</p> <p>17:22 Allora Paolo, in piedi in mezzo all'Areòpago, disse:</p>
---	---

<sup>37</sup> FeR, 36.

<sup>38</sup> Per l'esegesi facciamo riferimento e rimandiamo a: R. PENNA, "Paolo nell'agorà e all'areopago di Atene (*Atti 17, 16-34*). Un confronto tra vangelo e cultura", in *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 653-677; cf inoltre A. VANHOYE, "Il discorso all'Areopago e l'universalità della verità", in *Osservatore Romano* 4 novembre 1998.

<p>δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ·  17:23 διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὔρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο, Ἄγνωστος θεῶ. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.  17:24 ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ  17:25 οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα·</p> <p>17:26 ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντός προσώπου τῆς γῆς, ὀρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν,  17:27 ζητεῖν τὸν θεὸν εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὔροιεν, καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα.  17:28 Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν, Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.  17:29 γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν χρυσοῦ ἢ ἀργύρου ἢ λίθου, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον.</p> <p>17:30 τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν,</p> <p>17:31 καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ἣ ἔμελλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.</p> <p>17:32 Ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν, Ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν.  17:33 οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν.  17:34 τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὄνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.</p>	<p>«Ateniesi, vedo che, in tutto, siete molto religiosi.  17:23 Passando infatti e osservando i vostri monumenti sacri, ho trovato anche un altare con l'iscrizione: «Al Dio ignoto». Ebbene, colui che, senza conoscerlo, voi adorate, io ve lo annuncio.  17:24 Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non abita in templi costruiti dalle mani dell'uomo  17:25 né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa: è lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa.  17:26 Egli credè da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio  17:27 perché cerchino Dio e almeno, pur camminando alla cieca, arrivino a trovarlo, benché non sia lontano da ciascuno di noi.  17:28 In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come hanno detto anche alcuni dei vostri poeti: «Perché di lui anche noi siamo stirpe».  17:29 Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana.  17:30 Ora Dio, passando sopra ai tempi dell'ignoranza, ordina agli uomini che tutti e dappertutto si convertano,</p> <p>17:31 poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti.  17:32 Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dicevano: «Su questo ti sentiremo un'altra volta».  17:33 Così Paolo si allontanò da loro.  17:34 Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti: fra questi anche Dionigi, membro dell'Areòpago, una donna di nome Dàmariis e altri con loro.</p>
--	---

L'esegesi non sembra nutrire seri dubbi intorno al fatto che la pericope lucana si riferisca ad un nucleo storico, sebbene naturalmente la responsabilità della redazione del testo ed in particolare del discorso sia ovviamente da attribuirsi all'Autore degli *Atti*.

Notiamo che:

- Paolo pone la sinagoga al centro della sua attività missionaria
- Frequenta anche l'agorà, mentre l'areopago era fuori dalle sue intenzioni, in quanto rivestiva un ruolo di particolare importanza [il luogo indicava la prominenza rocciosa in Atene tra l'agorà (la piazza) e l'acropoli. Ai tempi del NT, il luogo valeva come alto consesso di notabili con funzioni almeno genericamente giudiziarie].

Né vanno dimenticati i chiari sintomi della crisi che caratterizza il paganesimo come religione istituzionale. Tali sintomi sono rilevabili in queste indicazioni del testo:

- Presenza di pagani “timorati di Dio” nella Sinagoga.
- Curiosità e interesse degli ateniesi verso le religioni misterico-orientalizzanti e comunque verso “nuove divinità”.

In rapporto al tema della *praeparatio Revelationis*, va notato che:

- Paolo inizia il discorso con un’apostrofe da retore e una *captatio benevolentiae*.
- Egli, infatti, parla degli ateniesi come “timorati degli dei” - e dunque molto religiosi - ed apprezza l’altare che essi hanno dedicato al dio ignoto.
- Paolo cita il poeta Arato, di cui abbiamo già detto.
- Tuttavia Paolo non si sottrae al compito di annunciare il volto di questo dio ignoto e lo fa citando *Is* 42,5: “Dio ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene”.

A partire da questo assunto offre tre affermazioni fondamentali:

- 1) (v. 29): l’inopportunità delle immagini e la condanna dell’idolatria con l’esigenza di salvaguardare la trascendenza di Dio
- 2) (vv. 24-25): Dio non abita in templi fatti dall’uomo né ha bisogno di un particolare culto o sacrificio
- 3) (vv. 26-28): è l’affermazione più sviluppata e riguarda l’uomo come unica e vera immagine di Dio.

La valenza teologico fondamentale della pericope può essere colta a partire dalle seguenti considerazioni:

- La *praeparatio Revelationis* incrocia qui la *praeparatio Evangelii* nella forma della dimensione cosmico-antropologica della rivelazione, in quanto nel discorso, prima dell’annuncio dell’evento fondatore, si proclama la fede (e la convinzione) nell’esistenza dell’Unico Dio, che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene (v. 24: ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ - notare che qui si utilizza lo stesso termine, segnalato a proposito del *Timeo* platonico).
- La conoscenza di questo Unico Dio è possibile all’uomo, se questi sa guardare dentro di sé (egli non è lontano da ciascuno di noi - v. 27, torna, ma in maniera molto implicita l’appello del “conosci te stesso!”).
- L’elemento discriminante e scatenante sia l’opposizione dei più che l’adesione di fede di alcuni è e resta comunque l’annuncio dell’evento fondatore, ossia della risurrezione (ἀνάστασις) di Cristo e dei morti (νεκρῶν).

- Da un lato Paolo enuncia agli ateniesi la realtà centrale e qualificante la speranza cristiana mostrandone la continuità con la domanda di senso e di verità proprio dell'uomo (momento fondativo),
- dall'altro egli esplicita la speranza con particolare attenzione alle istanze che il contesto della città offre all'apostolo (momento contestuale).

A proposito del rapporto fra la rivelazione e la cultura pagana, ci sembra da ultimo che sia utile evocare tre modalità, di stampo patristico, attraverso le quali è possibile cogliere la percezione che i cristiani dei primi secoli hanno sviluppato intorno al problema.

L'apologetica fin dai suoi primi passi non ha mancato di offrire una chiave interpretativa fondamentale per una corretta impostazione del rapporto fra rivelazione e cultura pagana, attribuendo comunque al Λόγος i frammenti di verità presenti nella cultura e nella filosofia dei gentili, come mostra la famosa dottrina dello σπερματικοῦ λόγος (= seme del Verbo) elaborata da Giustino ed espressa nella sua seconda apologia<sup>39</sup>. “Sappiamo – scrive il martire apologista - inoltre che coloro che aderiscono alle dottrine stoiche, poiché sono stati saggi almeno nell'insegnamento morale, come, in qualche misura, anche i poeti, grazie al seme del Logos innato nell'intero genere umano sono stati per questo odiati e messi a morte: ricordiamo Eraclito, per esempio [...], e, ai nostri giorni, Musonio ed altri ancora” (Ap. II, 8,1). “Pertanto è evidente che la nostra dottrina è superiore ad ogni dottrina umana, poiché per noi la razionalità nella sua interezza si è manifestata in Cristo, in corpo, intelletto e anima [τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γενονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν]. In effetti tutto ciò che di buono i filosofi e i legislatori hanno sempre scoperto e formulato, è dovuto all'esercizio di una parte del Logos che è in loro tramite la ricerca e la riflessione. Però, dato che non hanno conosciuto la pienezza del Logos, che è Cristo, spesso hanno sostenuto teorie che si contraddicevano a vicenda” (Ap. II, 10, 1-2). Particolarmente significativa in rapporto al pensiero filosofico la rivendicazione all'appartenenza cristiana della razionalità tutta intera, laddove invece essa risulta frammentata nelle filosofie pagane.

Una riflessione teologica in ordine al rapporto Vangelo / cultura pagana è stata proposta dal card. Ratzinger, attraverso il tradizionale e suggestivo rimando alla metafora biblico-patristica del sicomoro. La radice biblico-profetica è data dal testo di *Amos* 7,14, che nella versione greca dei LXX ricorda il mestiere del profeta come quello di “uno che taglia sicomori”, mentre il riferimento

---

<sup>39</sup> Richiamiamo qui alcuni elementi svolti nella sezione storica, a causa della loro pregnanza speculativa in ordine al nostro tema.

patristico è al commento ad *Isaia* 9,10 («i sicomori sono stati abbattuti, li sostituiranno con cedri») attribuito a Basilio Magno. Il riferimento al taglio del sicomoro si fonda sul fatto che i frutti di questa pianta “devono essere incisi prima del raccolto, poi maturano entro pochi giorni”. «Il sicomoro è un albero, che produce moltissimi frutti. Ma non hanno alcun sapore, se non li si incide accuratamente e non si lascia fuoruscire il loro succo, cosicché divengano gradevoli al gusto. Per questo motivo, noi riteniamo il sicomoro un simbolo per l’insieme dei popoli pagani: esso forma una gran quantità, ma è allo stesso tempo insipido. Ciò deriva dalla vita secondo le abitudini pagane. Quando si riesce a inciderla con il *Logos*, si trasforma, diventa gustosa e utilizzabile»<sup>40</sup>. Il rapporto Cristianesimo / paganesimo risulta paradigmatico per quanto concerne l’inculturazione della fede e l’evangelizzazione della cultura come compito di ogni generazione cristiana e quindi anche punto di riferimento ai compiti della teologia odierna ed in particolare della nostra disciplina. È tipico infatti della teologia fondamentale assumere la forma della disciplina di frontiera, ossia svolgere il ruolo di “sentinella della teologia”, esercitando lo sguardo della fede anche verso l’esterno, nella disponibilità a “considerare ogni cosa, ritenendo ciò che è buono” (*ITs* 5,21).

Se con Giustino abbiamo tentato di giustificare e motivare cristologicamente il rapporto Vangelo / cultura pagana e, tramite la metafora del sicomoro, richiamato la necessità di “incidere” sulle culture, un’ultima metafora patristica ci aiuta a riflettere intorno all’utilizzazione di categorie, linguaggi, espressioni culturali e filosofiche nella esposizione strutturata della fede. Si tratta della metafora delle “spoglie degli Egiziani”, già presente in Filone e in Clemente Alessandrino, ma che in Origene trova una sua compiuta espressione<sup>41</sup>. La stessa immagine verrà ripresa ed articolata da Agostino, il quale scrive: “Le affermazioni di quelli che si dicono filosofi, soprattutto i Platonici, nel caso in cui siano vere e conformi alla nostra fede, non solo non si devono temere, ma si deve anche rivendicare la facoltà di avvalercene dinanzi a loro, come se ne fossero ingiustamente padroni. Gli Egiziani, infatti, avevano non solo idoli e altri oneri insopportabili, ma anche vasi e ornamenti d’oro e d’argento e vesti che quel popolo, uscendo dall’Egitto, rivendicò clandestinamente per sé, per farne un uso migliore; questo non per loro autorità, ma per volere di Dio, dal momento che gli stessi Egiziani prestavano inavvertitamente quei beni che usavano male”<sup>42</sup>, così, prosegue l’Ipponate nelle dottrine pagane non ci sono soltanto idolatria e politeismo

---

<sup>40</sup> J. RATZINGER, «Il *Logos* e l’evangelizzazione della cultura», in UFFICIO NAZIONALE PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI – SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE (edd.), *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, EDB, Bologna 2003, 178. Dato il contesto in cui la metafora del sicomoro è stata di recente rievocata, la riprenderemo nel cap. del III vol., in cui ci occuperemo del rapporto globalizzazione / tradizione.

<sup>41</sup> A questo riguardo cf il saggio di A. ORAZZO, “A proposito di un’immagine biblica: le spoglie degli Egiziani (*Es* 11,2; 12, 35-36”, in ID. (ed.), *I Padri della Chiesa e la teologia*. In dialogo con Basil Studer, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 113-137.

<sup>42</sup> *De doctrina christiana* 2,40,60-61: CChL 32, 73-75 (trad. in A. ORAZZO, *art. cit.*, 136).

ma anche “discipline liberali assai adatte nella ricerca della verità e una serie di utilissimi insegnamenti morali, mentre, per quanto riguarda il culto dell’unico Dio, vi si trovano talune affermazioni vere”<sup>43</sup>. La fede dei Padri piuttosto che ad un’appropriazione indebita del patrimonio culturale, filosofico e religioso dei gentili, tende ad una sua valorizzazione, in rapporto all’evento Cristo e al suo dispiegarsi nella storia. L’utilizzo di questo patrimonio richiederà tuttavia un adeguato discernimento per potersi correttamente situare a servizio del Vangelo.

Concludiamo queste riflessioni relative alla *praeparatio Revelationis* rilevando come la teologia cristiana abbia intravisto una sorta di dimensione sacramentale nella stessa religiosità pagana, agganciata e fondata sulla dimensione cosmico-antropologica della rivelazione: “il paganesimo religioso ha anch’esso tentato di dare una forma esteriore alla sua attesa interiore. L’uomo non può staccarsi da Dio, perché Dio non glie lo consente. Questo sforzo per dare forma ad un’intenzione religiosa, profondamente nascosta, ma autentica, ha dato origine ad un insieme vario di vita e di aspirazioni religiose che, attraverso la diversità dei loro brancolamenti e delle loro manifestazioni, possono tuttavia essere ridotti ad alcuni motivi religiosi principali [...]. Non avendo il sostegno di una rivelazione speciale e visibile di Dio, essi sono divenuti un miscuglio di religiosità vera, di umanità, di debolezza troppo umana, di malformazione dogmatica e di decadenza morale. E infine persino di contaminazione diabolica”<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> E. SCLILLEBEECKX, “Il sacramento nel paganesimo religioso”, in ID., *Cristo sacramento dell’incontro con Dio*, Paoline, Roma 1974<sup>7</sup>, 21 (l’intera sezione 19-23). Interessante la nota che accompagna queste riflessioni: “Sotto questo aspetto, san Tommaso, seguendo la linea di una lunga tradizione anteriore, parla di «sacramenti naturali», nei quali riconosce un elemento soprannaturale reale” (*ib.*, 21, n. 3). Il teologo domenicano non offre riferimenti precisi all’opera tommasiana, da parte nostra riportiamo – non solo per la sua pertinenza al tema, ma per la notevole apertura che caratterizza il pensiero dell’Aquinata a riguardo – due luoghi della *Summa Theologiae*, in cui si esprime il suo pensiero a riguardo della sacramentalità nella *praeparatio Revelationis*: nell’ad III dell’art. 5 della quaestio 60 della III pars di S. Th., Tommaso risponde, ricorrendo ad Agostino, all’obiezione secondo cui nello stato della legge naturale non sarebbero necessari dei sacramenti: “Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XIX contra Faust., *diversa sacramenta diversis temporibus congruunt*, sicut etiam diversis verbis significantur diversa tempora, scilicet praesens, praeteritum et futurum. Et ideo, sicut in statu legis naturae homines, nulla lege exterius data, solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur. Postmodum vero necesse fuit etiam exterius legem dari, tum propter obscuritatem legis naturae ex peccatis hominum; tum etiam ad expressiorem significationem gratiae Christi, per quam humanum genus sanctificatur. Et ideo etiam necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt”. Il tema viene ripreso nel corpus dell’articolo 3 della quaestio 61, dove la tematica viene in termini affrontata ancora più espliciti: “Utrum post peccatum, ante Christum, sacramenta debuerint esse”. Ecco la risposta: “Respondeo dicendum quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem in quantum sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum nisi per Christum, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem iustitiae suae, ut sit ipse iustus et iustificans eum qui ex fide est Iesu Christi (Rm 3,25). Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quaedam signa visibilia quibus homo fidem suam protestaretur de futuro salvatoris adventu. Et huiusmodi signa sacramenta dicuntur. Et sic patet quod ante Christi adventum necesse fuit quaedam sacramenta institui”. Come si può vedere nella prospettiva teologica adottata la presenza di una certa sacramentalità nel contesto della *praeparatio Revelationis* non toglie nulla alla funzione salvifica di Cristo, la cui necessità è fuori discussione.

## 2. La teologia della rivelazione come momento fondativo del sapere della fede

Il rivelarsi di Dio nella storia rappresenta il grembo o l'orizzonte entro cui vengono costitutivamente ad inserirsi ed essere espressi i singoli momenti (= misteri della fede) caratterizzanti tale evento-parola e, subordinatamente, la riflessione teologica concernente la rivelazione indaga la condizione di possibilità e il fondamento epistemologico dei diversi settori della teologia dogmatica (o "sistemica"). In breve e semplificando: il fondamento dei dogmi si presenta come una realtà viva e dinamica, che non si lascia facilmente racchiudere in una formula. Di qui due conseguenze tutt'altro che irrilevanti sul piano dell'epistemologia teologica. In primo luogo l'approfondimento a livello intellettuale della rivelazione appartiene ad un'area disciplinare o "regione" del sapere teologico che non si confonde con la teologia dogmatica e che oggi si denomina "teologia fondamentale", la quale assume una connotazione epistemologica tanto paradossale quanto appunto il suo oggetto (materiale e formale nello stesso tempo: la rivelazione) esige ed impone. In secondo luogo gli altri settori della teologia, ed in particolare la teologia dogmatica, non potranno esimersi dal coltivare una dimensione fondamentale, in modo che i singoli momenti della riflessione cui si applica non potranno prescindere dall'orizzonte rivelativo (oggetto formale), entro cui i contenuti si offrono alla fede prima e al pensiero poi. E questo perché le singole formulazioni dogmatiche, su cui poggia il credere e il pensare teologico, fanno anch'esse riferimento a realtà vive e dinamiche consegnate e racchiuse in esse come in scrigni preziosi, ma che hanno senso solo in quanto dischiudono e contengono res ben più vitali e per questo ben più preziose. Vale qui – e naturalmente non solo qui – la famosa espressione tommasiana secondo cui il nostro credere riguarda la realtà di ciò che le formule esprimono, non gli enunciati stessi: "actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem" (*S. Th.* II/II, 1, 2, ad II).

Nonostante il suo carattere fondativo, la riflessione teologica intorno alla rivelazione, ossia la sua concettualizzazione, non è originaria, bensì risale all'epoca moderna, sebbene evidentemente riguardi qualcosa di originario e di imprescindibile. Questa indicazione non meramente cronologica, bensì epocale, consente di rilevare il carattere profondamente "apologetico" di tale riflessione, situata nell'orizzonte della drammatica contrapposizione fra ragione modernamente intesa e rivelazione cristianamente (forse bisognerebbe dire cattolicamente, in senso confessionale) affermata. Sebbene tale conflitto, certamente epocale, oggi risulti anacronistico, data l'emergenza della post-modernità, e l'apologetica abbia fortunatamente, e speriamo definitivamente, abbandonato i toni polemici assunti nella ed in rapporto alla modernità, assumendo un atteggiamento necessariamente dialogico, nello spirito di *IPt* 3,15-16 :

<p>κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυρθῶσιν οἱ ἐπιηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν.</p>	<p>adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo.</p>
--	--

La teologia della rivelazione (in quanto *Fundamentaltheologie*) non può esimersi comunque dal connotarsi in senso ed in forma apologetica, nella duplice direzione di ricerca delle fondamenta (*fundamentale Theologie*) e di luogo di frontiera rispetto all'epoca, all'ambiente e alle culture in cui si esprime (in quanto *Apologetik*). Un'apologetica che trova le proprie radici nell'apologia (l'ἀπολογία della *IPt*), vissuta spesso nella forma della μαρτυρία (nel duplice significato di "martirio" e "testimonianza"), del Cristianesimo delle origini. Oltre che alla testimonianza, il testo fa riferimento all'orizzonte contemplativo, da cui nasce il "rendere ragione della speranza", e di cui deve nutrirsi, facendo proprio un atteggiamento adorante nei confronti del Κύριος (termine che nel Nuovo Testamento sta a designare il Signore risorto).

La tematica moderna e contemporanea, che nella teologia della rivelazione si esprime, rimanda, a livello originario e fontale, a quella della Parola di Dio, nelle sue tre accezioni fondamentali, che qui progressivamente indichiamo osservando in prima istanza come immediatamente venga chiamato in causa il rapporto fra la rivelazione e le Sacre Scritture (che sono appunto recepite dalla comunità credente come parola di Dio – I accezione); quindi rileviamo come con questa espressione venga a designarsi una modalità precisa, sia pur privilegiata e centrale, del comunicarsi di Dio all'uomo cristianamente intesa (II accezione); infine non possiamo dimenticare il fatto che con "Parola di Dio" possa essere designata la realtà della rivelazione stessa in tutta la sua pregnanza, come elemento fondante l'esperienza di fede ebraico-cristiana, attestata nelle Scritture dei due Testamenti.

## 2.1. Rivelazione e Scrittura – rivelazione nella Scrittura

Fra l'agire e il parlare di Dio nella storia e le Sacre Scritture non si dà originariamente una relazione di totale equivalenza e corrispondenza, in quanto il termine rivelazione sta a designare l'insieme degli eventi e delle parole attraverso cui Dio si manifesta (III accezione), che vengono come a cristallizzarsi in quel luogo privilegiato che la fede chiama "parola di Dio" e che sono le sacre scritture. Esse dunque non sono la rivelazione, né si può ragionevolmente ritenere che

contengano in tutta la sua ricchezza e nel suo svolgersi e fluire l'agire-parlare di Dio, bensì “attestano” – nella maniera più autorevole possibile, grazie al carisma dell'ispirazione – il realizzarsi di tale comunicazione e ce ne offrono testimonianza *nostrae salutis causa* (per la nostra salvezza), come si esprime il Vaticano II: “i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Scritture” (*Dei Verbum*, 11). Il dinamismo della cristallizzazione della Parola di Dio in uno scritto, anzi in un insieme di scritti (= τα βιβλία, che è insieme un plurale reale ed un plurale di eccellenza: “i libri” e “il libro” per antonomasia), viene teologicamente indicato col termine “ispirazione”<sup>45</sup>, che peraltro nell'accezione tommasiana è sinonimo di rivelazione. Il termine, che contiene un esplicito riferimento allo Spirito e dunque alla dimensione pneumatologica della rivelazione, sta ad indicare un particolare intervento divino che spinge l'uomo a parlare (profezia), agire (storia), scrivere (scrittura) in favore della comunità. Tale intervento divino obbedisce anch'esso alla legge dell'incarnazione, per cui il testo ispirato è da considerarsi nella sua interezza parola dell'uomo e Parola di Dio, né è consentito attribuire soltanto all'autore umano o a quello divino parti di esso. Né l'autore umano si può considerare mero strumento nelle mani dell'Autore divino, in quanto questi ne rispetta profondamente la cultura, la mentalità, la libertà, il linguaggio.

Se tale è la prospettiva teologica in cui correttamente situare il rapporto del credente con le Scritture, si pone e si impone ovviamente il problema della loro interpretazione in genere e del metodo più adeguato alla loro stessa struttura. A questo proposito e nella scia del cap. VI della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Ecumenico Vaticano II, dedicato alla tematica della Scrittura nella vita della Chiesa, la PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA ha promulgato nel 1993 un documento dal titolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, offrendo alcune indicazioni fondamentali che occorre richiamare anche per un corretto utilizzo delle Scritture in teologia<sup>46</sup>. Il problema del metodo risulta a riguardo fondamentale, perché la Bibbia possa continuare ad essere l'anima della teologia. A

---

<sup>45</sup> La trattazione di questo tema appartiene tradizionalmente ai quattro trattati che costituiscono l'insegnamento di “Introduzione alla Scrittura” (Ispirazione, Canone, Testo, Ermeneutica).

<sup>46</sup> Ecco come il documento stesso, nella introduzione dichiara le motivazioni che hanno spinto l'autorevole organismo vaticano alla redazione di tale documento: “Il problema è perciò antico, ma col passar del tempo si è accentuato: venti o trenta secoli separano ormai il lettore dai fatti e detti riferiti nella Bibbia, e questo non manca di sollevare varie difficoltà. D'altra parte, a causa del progresso delle scienze umane, i problemi concernenti l'interpretazione sono divenuti nei tempi moderni più complessi. Sono stati messi a punto metodi scientifici per lo studio di testi dell'antichità. In che misura questi metodi si possono considerare appropriati all'interpretazione della Sacra Scrittura? A questo interrogativo, la prudenza pastorale della Chiesa ha per molto tempo risposto in modo molto reticente, perché spesso i metodi, nonostante i loro elementi positivi, si trovavano legati a opinioni opposte alla fede cristiana. Ma si è prodotta un'evoluzione positiva, segnata da tutta una serie di documenti pontifici, dall'enciclica *Providentissimus* di Leone XIII (18 novembre 1893) fino all'enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (30 settembre 1943), ed è stata confermata dalla dichiarazione *Sancta Mater Ecclesia* (21 aprile 1964) della Pontificia Commissione Biblica e soprattutto dalla Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del concilio Vaticano II (18 novembre 1965). La fecondità di questo atteggiamento costruttivo si è manifestata in una maniera innegabile. Gli studi biblici hanno preso uno slancio notevole nella Chiesa cattolica e il loro valore scientifico è stato sempre più riconosciuto tra gli studiosi e tra i fedeli”.

tal proposito e in primo luogo risulta particolarmente significativa la distinzione fra “approccio” e “metodo”, così come indicata nel documento stesso: “Per «metodo» esegetico intendiamo un insieme di procedimenti scientifici messi in opera per spiegare i testi Parliamo di «approccio» quando si tratta di una ricerca orientata secondo un punto di vista particolare”<sup>47</sup>. Stabilita questa distinzione, il documento fra i vari metodi possibili di interpretazione del testo biblico compie la precisa scelta di indicare quello della critica storica come metodo privilegiato e più adatto a rendere ragione della stessa dinamica della rivelazione, attestata nelle Scritture e ispirata alla legge dell’incarnazione. Infatti “il metodo storico-critico è il metodo indispensabile per lo studio scientifico del significato dei testi antichi. Poiché la Sacra Scrittura, in quanto «Parola di Dio in linguaggio umano», è stata composta da autori umani in tutte le sue parti e in tutte le sue fonti, la sua giusta comprensione non solo ammette come legittima, ma richiede, l’utilizzazione di questo metodo”<sup>48</sup>.

Né il documento si sottrae dall’offrire un’adeguata definizione del metodo stesso, dopo averne descritti storicamente i vantaggi: “I principi fondamentali del metodo storico-critico nella sua forma classica sono i seguenti:

- Si tratta di un metodo storico, non soltanto perché si applica a testi antichi, nel nostro caso a quelli della Bibbia, e ne studia la portata storica, ma anche e soprattutto perché cerca di chiarire i processi storici di produzione dei testi biblici, processi diacronici talvolta complicati e di lunga durata. Nelle diverse tappe della loro produzione, i testi della Bibbia si rivolgevano a diverse categorie di ascoltatori o di lettori, che si trovavano in situazioni spazio-temporali differenti.

- Si tratta di un metodo critico, perché opera con l’aiuto di criteri scientifici il più possibile obiettivi in ciascuna delle sue tappe (dalla critica testuale allo studio critico della redazione), in modo da rendere accessibile al lettore moderno il significato dei testi biblici, spesso difficile da cogliere.

- Come metodo analitico, esso studia il testo biblico allo stesso modo di qualsiasi altro testo dell’antichità e lo commenta in quanto linguaggio umano. Tuttavia permette all’esegeta, soprattutto nello studio critico della redazione dei testi, di meglio comprendere il contenuto della rivelazione divina”<sup>49</sup>.

Naturalmente non si intende con ciò escludere il ricorso ad altri metodi (di analisi letteraria: retorica, narrativa e semiotica) né i diversi approcci ai testi, che è dato di volta in volta adottare (provenienti dalla tradizione, dalle scienze umane, dai contesti). L’orizzonte fondamentale resta comunque quello della critica storica, a causa della dimensione fondamentalmente storica della rivelazione che i testi attestano<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Nota 1.

<sup>48</sup> I, A.

<sup>49</sup> I, A, 2

<sup>50</sup> Per un’adeguata valutazione della metodologia da adottare negli studi biblici e per un corretto utilizzo dei testi in teologia cf V. FUSCO – R. PENNA, “Gli studi biblici e il loro metodo”, in G. LORIZIO – N. GALANTINO (edd.),

Un'annotazione conclusiva riguardo alle Scritture la traiamo dall'opera più nota di Antonio Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, dove, mentre riflette sulla insufficiente educazione del clero, scrive: “la divina Scrittura era l'unico testo dell'istruzione popolare ed ecclesiastica. Questa Scrittura, che è veramente il libro del genere umano, il libro, la scrittura per antonomasia. In un tal codice l'umanità è dipinta dal principio sino alla fine; comincia coll'origine del mondo, e termina colla futura sua distruzione; l'uomo si sente se stesso in tutte le modificazioni di cui è suscettivo, vi trova una risposta precisa, sicura e fino evidente, a tutte le grandi interrogazioni che ha sempre a fare a se stesso; e la mente di lui vi resta appagata colla scienza e col misterio, come il suo cuore vi resta pure appagato colla legge e colla grazia. Egli è quel libro «grande» di cui parla il profeta scritto «collo stilo dell'uomo» [Is 8, 1]; perocché in quel libro l'eterna verità parla in tutti que' modi, a cui si piega l'umana loquela: ora narra, ora ammaestra, ora sentenzaia, ora canta: la memoria vi è pasciuta colla storia; l'immaginazione diletta colla poesia; l'intelletto illuminato colla sapienza; il sentimento commosso in tutti insieme questi modi: la dottrina vi è così semplice, che l'idiota la crede fatta a posta per sé; e così sublime, che il dotto dispera di trovarci il fondo: il dettato sembra umano, ma è Dio che in esso parla”<sup>51</sup>.

La consapevolezza dell'eccedere della dinamica della rivelazione in rapporto al testo ispirato, come abbiamo già notato, è espressa ed attestata all'interno della stessa Scrittura. Si dà dunque un'eccedenza della realtà della rivelazione in rapporto alla sua attestazione privilegiata che è la Scrittura, la quale lascia intravedere un'incredibile pluralità di modi e di espressioni dell'autocomunicazione di Dio, mentre ce ne offre il criterio fondamentale di discernimento e di interpretazione nell'evento Cristo in *Eb* 1,1-2:

<p>Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατέρας ἐν τοῖς προφήταις ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.</p>	<p>Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo.</p>
---	---

In primo luogo troviamo qui attestate le due dimensioni fondamentali dell'automanifestazione di Dio in Cristo:

- quella che chiamiamo la *dimensione storico-escatologica* (= “in questi tempi che sono gli ultimi”) e

*Metodologia teologica*. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004<sup>3</sup>, 183-248.

<sup>51</sup> A. ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*. Testo ricostruito nella forma ultima voluta dall'Autore con saggio introduttivo e note di N. GALANTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 163 (§ 38).

- quella che denominiamo la dimensione *cosmico-antropologica* (= “per mezzo del quale ha fatto anche il mondo”), in modo che la prima include la seconda, nel senso che il Figlio, mediatore della parola di Dio nella storia ed erede di tutte le cose è individuato come colui per mezzo del quale l’universo e l’uomo sono stati creati.

Tale disposizione inclusiva risulta di fatto propria sia dell’Antico che del Nuovo Testamento. Nel primo, Israele sperimenta innanzitutto la presenza salvifica e liberatrice Yhwh e solo in un secondo momento attribuisce al Dio che l’ha salvato la creazione del cosmo, nel secondo, la comunità credente incontra e attesta in primo luogo il mistero della passione-morte-risurrezione del Cristo, per riconoscerlo in un secondo momento come elemento costitutivo dell’attività creatrice di Dio. E questa modalità di percezione-apprendimento dell’auto-manifestazione di Dio risulta di fatto confermata nell’esperienza credente di ogni generazione: a ciascuno di noi Dio si è fatto incontro, manifestandosi, anzitutto attraverso un gesto salvifico come il battesimo, l’inserimento in una comunità di fede e la sua testimonianza, solo in un secondo momento ci si apre alla riflessione intorno, ad esempio, alla sua esistenza e al suo carattere fondativo rispetto al cosmo e all’uomo. Basti pensare che gli argomenti addotti come vie e sentieri della ragione per affermare l’esistenza dell’Assoluto trascendente verranno nella storia elaborati da maestri del pensiero che riflettono e vivono un’esperienza di fede, spesso autenticata dalla santità. L’incontro esperienziale e vissuto col Dio di Gesù Cristo precede ed include le affermazioni speculative relative all’Assoluto trascendente, alla sua esistenza e alle sue perfezioni.

La centralità orientativa della rivelazione cristologia, espressa nel testo neotestamentario, ci consente di evocare l’affermazione particolarmente significativa, di Franz Rosenzweig, ripresa in forma di parafrasi dalla *Fides et ratio*.

<p>“Si tratta del mio punto di Archimede in filosofia, che cercavo da lungo tempo”.</p> <p>“rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione nella natura c’è un "alto" e un "basso", reale, non più relativizzabile: "cielo" e "terra" [...] e nel tempo c’è un "prima" e un "dopo", reale, stabile. Quindi nello spazio naturale e nel tempo naturale il centro è sempre il punto in cui io in quel momento <i>sono</i> [ἄνθρωπος μέτρον πάντων]; nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è invece un punto fisso inamovibilmente, un punto che non sposta se io stesso mi trasformo o mi allontano: la terra è il centro del mondo e la storia universale si estende prima e dopo Cristo [θεός καὶ λόγος αὐτοῦ μέτρον πάντων]”<sup>52</sup>.</p>	<p>“La rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l’uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l’ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione. All’uomo desideroso di conoscere il vero, se ancora è capace di guardare oltre se stesso e di innalzare lo sguardo al di là dei propri progetti, è data la possibilità di recuperare il genuino rapporto con la sua vita, seguendo la strada della verità”<sup>53</sup>.</p>
--	--

<sup>52</sup> GS, III, 1984, 125-138: F. ROSENZWEIG, *Cellula originaria della «Stella della redenzione»* (= *Urzelle*) in ID., *Il nuovo pensiero*, a cura di G. Bonola, l’Arsenale Venezia 1983, 19-20. Il riferimento cristologico non deve trarci in inganno, esso è dovuto ad Eugen Rosenstock, l’interlocutore epistolare di Rosenzweig, al quale aveva rivolto la

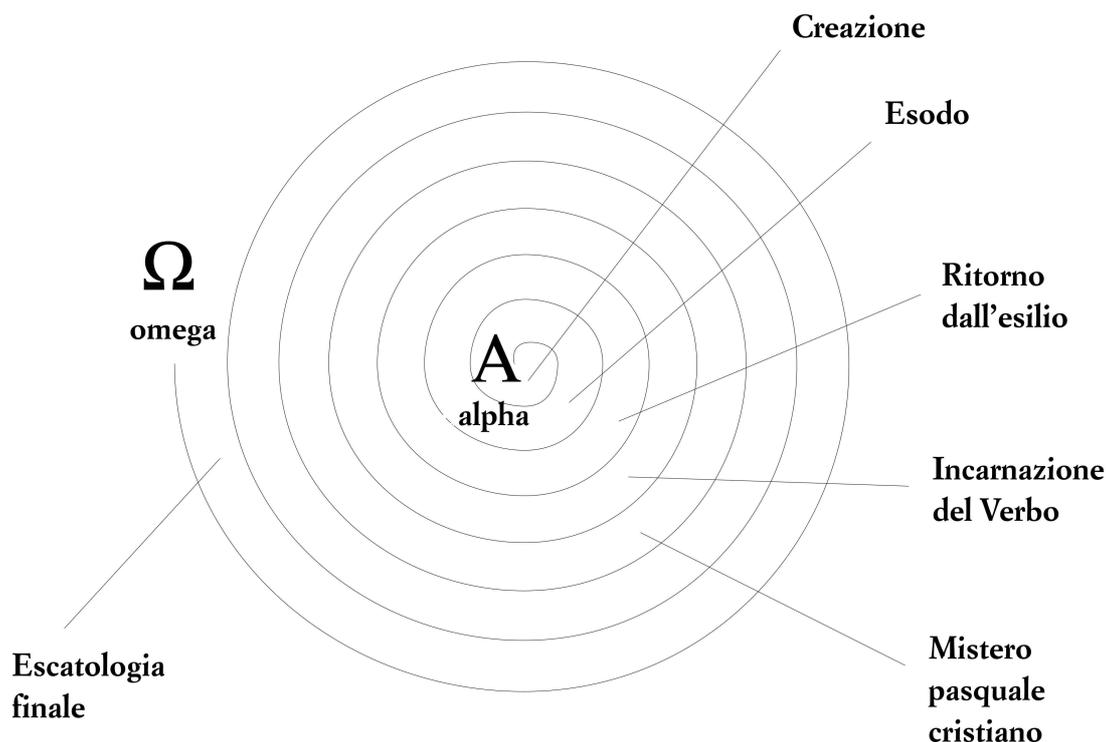
### 2.1.1. La storia della salvezza

Un ulteriore elemento di riflessione suggerito dal testo della lettera agli Ebrei è certamente il cristocentrismo. Il dinamismo dell'agire-parlare di Dio risulta orientato e centrato sul Verbo fatto carne, centro e fine della storia. In questa prospettiva cristocentrica la storia della salvezza va quindi interpretata come un cammino, dotato di una precisa direzione. Si suole teologicamente e filosoficamente contrapporre la concezione ebraico-cristiana del tempo a quella antico-pagana, raffigurando la prima come una linea avente un principio e una fine, la seconda come un cerchio, nel quale si verifica la legge dell'eterno ritorno dell'identico. Bisogna tuttavia precisare che – almeno a nostro avviso – una rappresentazione più congrua della *historia salutis* globalmente intesa ci sembra quella che fa ricorso alla figura della spirale, dove si dà una direzione, ma non si esclude anche una sorta di circolarità e dove ogni momento successivo include e supera quelli precedenti, sicché ad esempio l'esodo è una nuova creazione, la pasqua di Cristo un nuovo esodo, la fine dei tempi una nuova creazione, un nuovo esodo e una nuova pasqua. La sapienza che si esprime nel vissuto liturgico della comunità credente, nel suo ripetere ogni anno la celebrazione dei diversi momenti dell'unico mistero, ci offre lo spunto per una riflessione sul tempo e sulla storia così schematizzata:

---

domanda su cosa intendesse per "rivelazione". Il testo sopra riportato è praticamente la risposta dell'amico, convertito al cristianesimo. Cf naturalmente il capolavoro di questo pensatore: F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. BONOLA, Marietti, Casale Monferrato 1985.

<sup>53</sup> FeR, 15.



**Contemporaneità nella sacramentalità del mistero**

L'istanza relativa alla necessità di pensare l'*historia salutis* secondo uno schema direzionale-lineare è stata espressa, nel contesto di una concezione biblico-teologica della storia, dall'esegeta e teologo protestante Oscar Cullmann, che, a questo riguardo, così si esprime: "Ogni speculazione filosofica sulla natura del tempo, come quella che sottende tutta la filosofia greca, senza per altro esser giunta ad una soluzione del problema, è completamente estranea al cristianesimo primitivo. Nel Nuovo Testamento troviamo però una *rappresentazione* del corso del tempo che può venire chiaramente delimitata nei confronti di quella tipicamente greca. È necessario che noi partiamo da questa constatazione fondamentale, e cioè che il cristianesimo primitivo, come pure per il giudaismo biblico e per la religione iraniana, l'espressione simbolica del tempo è la *linea*, mentre per l'ellenismo è il *circolo*"<sup>54</sup>. Di particolare rilevanza, in questa prospettiva, il riferimento di Cullmann alla rappresentazione greca della storia, secondo la dinamica cosmico-spaziale, mentre la concezione

<sup>54</sup> O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo, EDB, Bologna 1980, 74; cf tutto il cap. II: "La concezione lineare del tempo nella storia biblica della rivelazione e la concezione ciclica dell'ellenismo", *ib.*, 74-84. Cf a riguardo di questa tematica M. BORDONI, *Il tempo: valore filosofico e mistero teologico*, PUL, Roma 1965.

biblica suggerisce al contrario il dinamismo temporale e storico, come struttura fondamentale dell'incontro fra Dio e l'uomo.

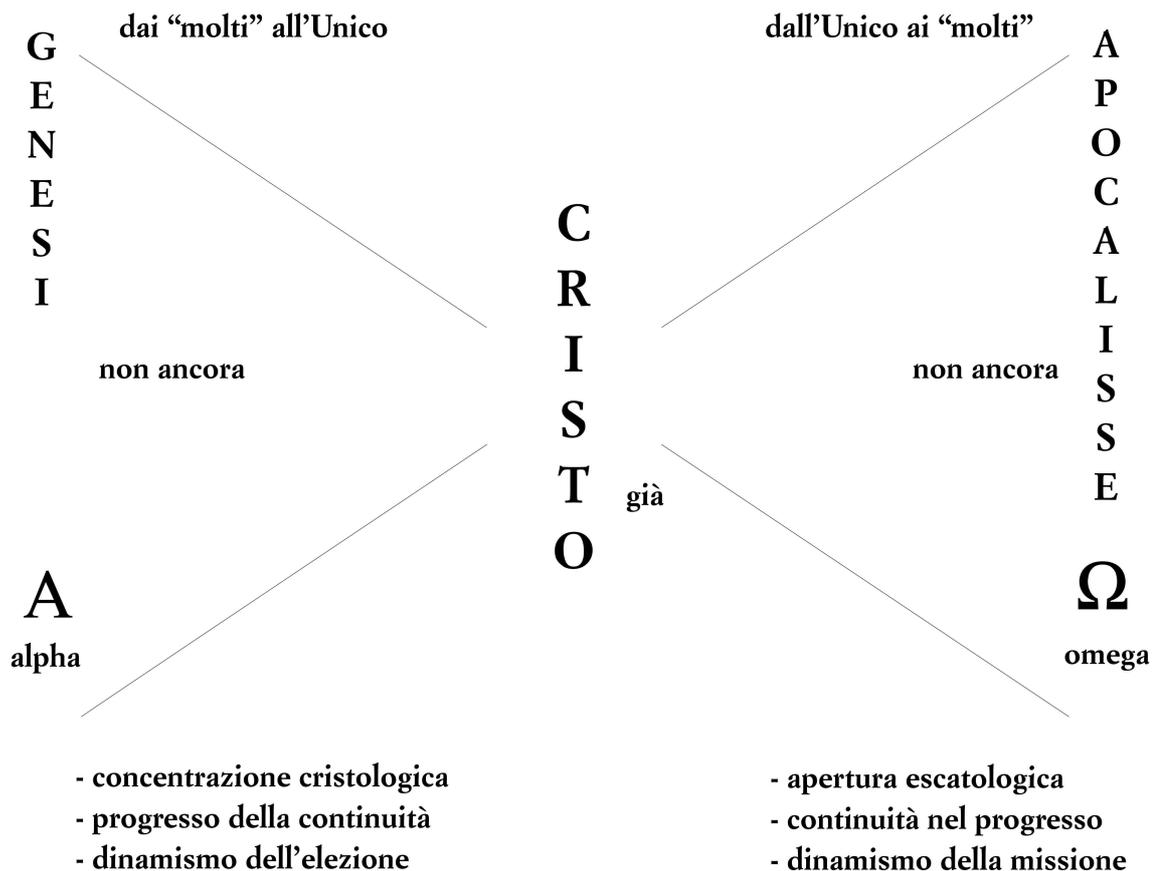
In questo senso la rappresentazione della *spirale* costituisce un ulteriore approfondimento di quella *lineare*: “La storia della salvezza può essere concepita come una linea retta o come una spirale. Nel primo caso creazione ed escatologia ne sono i due termini estremi. Nel secondo si rivela in modo migliore la concatenazione degli archetipi salvifici. Ogni volta, cioè ogni atto salvifico di Dio nella storia è attratto da un centro di gravità, da una zona d'influenza costante che è la creazione. L'esodo è una *ri-creazione* ed è, successivamente, un *nuovo esodo*, ed è a sua volta qualcosa di più nuovo che si tramuta in archetipo di altre presenze salvifiche di Dio [...]. Qualunque movimento a spirale è progressivo e nello stesso tempo ritorna a riprendere vita nel centro creatore. Così avviene nella storia della salvezza”<sup>55</sup>. L'ingresso della dimensione storica, costitutiva della rivelazione in ogni caso rappresenta uno dei guadagni più rilevanti che si possano registrare nella teologia in genere e nella fondamentale in specie del Novecento, in stretta connessione, per il pensiero cattolico, con la costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Ecumenico Vaticano II<sup>56</sup>.

Quanto poi al dato cristocentrico l'itinerario si può pensare alla stregua di una clessidra posta in orizzontale, laddove nel periodo che precede l'incarnazione del Verbo vige la legge della concentrazione dai molti all'unico, dall'umanità ad Israele, al resto d'Israele, mentre il tempo che segue la venuta di Cristo risulta orientato dalla legge della universalizzazione: da Cristo agli apostoli, alla comunità credente a tutti gli uomini. L'unicità e singolarità dell'evento costituiscono la molla e il vettore della sua universalità.

---

<sup>55</sup> J. S. CROATTO, *Storia della salvezza*. Introduzione alla Bibbia, Queriniana, Brescia 1971, 83-84.

<sup>56</sup> A proposito della coscienza storica nella filosofia e nella teologia, cf C. GRECO (ed.), *Pensiero e storicità*. Saggi su Hegel, Marx, Gadamer e Bonhoeffer, Morcelliana, Brescia 1985 e E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*. L'ingresso della categoria “storia”, AVE, Roma 1985.



La tematica della rivelazione non può evidentemente prescindere da quella della "storia della salvezza", in quanto Dio, con il suo agire e il suo parlare, non si limita a sfiorare tangenzialmente la storia, ma in essa penetra. La rivelazione assume così la struttura dell'evento-parola nel suo accadere (avvenire) nello spazio tempo mondano. Quindi la storia non si può semplicemente considerare come scenario o palcoscenico su cui si recita il dramma (o la tragedia) del rapporto Dio-uomo, ma orizzonte costitutivo fondamentale della rivelazione stessa<sup>57</sup>.

L'irruzione di Dio nella storia include, come si sarà potuto intravedere nelle precedenti considerazioni, una particolare concezione del tempo, nonché il riferimento alla "pienezza del tempo" relativo alla centralità dell'evento Cristo nella dinamica storico-salvifica. A questo proposito occorre richiamare la particolare semantica che caratterizza le espressioni bibliche (in particolare neotestamentarie) del tempo, in rapporto al linguaggio e all'analoga terminologia greca. Ci soffermiamo qui unicamente e schematicamente sulle tre parole fondamentali, attraverso le quali si esprime la realtà del tempo:

<sup>57</sup> Per ulteriori approfondimenti cf. A. DARLAP, "Teologia fondamentale della storia della salvezza", in *MystSal*, I, 33-221 e G. RUGGIERI, "L'unità della storia. Per una teologia fondamentale del fatto cristiano", in ID. (ed.), *Enciclopedia di Teologia fondamentale*. Storia, progetto, autori, categorie, Marietti, Genova 1987, I, 405-467.

αἰών ἢ αἰῶνες	<p>“I diversissimi usi del termine αἰών negli scritti neotestamentari sono estremamente istruttivi per comprendere la concezione che del tempo aveva il cristianesimo primitivo. Lo stesso termine serve infatti a designare sia uno spazio di tempo <i>esattamente circoscritto</i> che una durata, <i>illimitata e incalcolabile</i>, che noi traduciamo con «eternità». Capita così che la <i>stessa espressione</i> che si riferisce all’ αἰών presente considerato «cattivo» (<i>Gal 1,4</i>) venga poi usata come attributo di Dio «re degli αἰῶνες»<sup>58</sup>.</p> <p>“Questi termini non dicono tanto «eternità» (in senso astratto e disgiunto dal tempo degli uomini), quanto piuttosto una dimensione temporale, connessa con l’esistenza umana, ma che la trascende, andando oltre ad essa verso il passato o verso il futuro; e ciò per un coinvolgimento più o meno diretto con il tempo di Dio<sup>59</sup>.”</p>
χρόνος	<p>“Nessuna delle espressioni temporali del Nuovo Testamento, neppure χρόνος, ha per oggetto il tempo astrattamente concepito. Questo termine non viene impiegato come nella filosofia greca in cui serve ad indicare il tempo in sé, nella sua problematicità. Nel Nuovo Testamento χρόνος si trova in concreto rapporto con la storia della salvezza ed ha un significato quasi analogo a καιρός o ad αἰών; altrove esso significa tempo determinato<sup>60</sup>.</p> <p>“il tempo delle vicende umane<sup>61</sup>.”</p>
καιρός	<p>“Il significato che il Nuovo Testamento attribuisce al termine καιρός non appare mai così adeguatamente espresso come in un passo del Vangelo di Giovanni (7,3ss), veramente classico a questo riguardo, in cui Gesù dice ai suoi increduli fratelli: «Non è ancora venuto il mio καιρός (di salire a Gerusalemme); ma il <i>vostro</i> καιρός è sempre propizio» (v. 6)<sup>62</sup>.</p> <p>“il tempo come momento pregnante e occasione propizia di essere raggiunti da Dio che salva<sup>63</sup>.”</p>

L’intreccio fecondo e al tempo stesso complesso fra queste concezioni del tempo costituisce di fatto la possibilità di rappresentare la storia della salvezza nella prospettiva più propriamente biblica e teologica. Tale rappresentazione, nella prospettiva cristocentrica sopra indicata non può non tener conto della pregnante espressione paolina “pienezza del tempo”, così come viene espressa ed articolata in *Gal 4,1-7*<sup>64</sup>:

<sup>58</sup> O. CULLMANN, *op. cit.*, 68.

<sup>59</sup> A. MARANGON, “Tempo”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1522. Al termine greco corrisponderebbe nell’ebraico veterotestamentario ‘*ôlam*. Per il rapporto tempo/eternità cf A. CASALEGNO (ed.), *Tempo ed eternità*. In dialogo con Ugo Vanni, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

<sup>60</sup> O. CULLMANN, *op. cit.*, 72.

<sup>61</sup> A. MARANGON, *art. cit.*, 1521.

<sup>62</sup> O. CULLMANN, *op. cit.*, 64.

<sup>63</sup> A. MARANGON, *art. cit.*, 1522.

<sup>64</sup> Per l’interpretazione di questa pericope cf R. PENNA, “«Quando venne la pienezza del tempo» (*Gal 4,4*): storia e redenzione nel Cristianesimo delle origini”, in ID., *Vangelo e inculturazione*. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 435-460.

<p>4:1 Λέγω δέ, ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὧν,</p> <p>4:2 ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός.</p> <p>4:3 οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι·</p> <p>4:4 ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον,</p> <p>4:5 ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.</p> <p>4:6 Ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κράζον, Ἀββὰ ὁ πατήρ.</p> <p>4:7 ὥστε οὐκέτι εἰ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.</p>	<p>4:1 Dico ancora: per tutto il tempo che l'erede è fanciullo, non è per nulla differente da uno schiavo, benché sia padrone di tutto, ma</p> <p>4:2 dipende da tutori e amministratori fino al termine stabilito dal padre.</p> <p>4:3 Così anche noi, quando eravamo fanciulli, eravamo schiavi degli elementi del mondo.</p> <p>4:4 Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge,</p> <p>4:5 per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli.</p> <p>4:6 E che voi siate figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: Abbà! Padre!</p> <p>4:7 Quindi non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede per grazia di Dio.</p>
---	---

Due osservazioni ci sembrano decisive a riguardo, per la loro pregnanza teologico-fondamentale, in relazione alla rappresentazione dell'*historia salutis*. La prima riguarda la necessità di interpretare l'espressione "Quando venne la pienezza del tempo Dio mandò il Figlio suo", in senso inverso rispetto all'espressione letterale: "Quando Dio mandò il Figlio suo, venne la pienezza del tempo", dove si coglie chiaramente la portata cristocentrica dell'affermazione, per cui l'esegeta può concludere: "È perciò illuminante e risolutiva l'esegesi di Lutero, che spiega così: *Non enim tempus fecit filium mitti, sed e contra missino filii fecit tempus plenitudinis*, «non il tempo fece sì che il Figlio venisse inviato, ma al contrario è l'invio del Figlio che fece la pienezza del tempo»<sup>65</sup>.

La seconda considerazione, sulla quale torneremo anche in seguito, riguarda la radicale paradossalità del realizzarsi dell'*éschaton* nella storia: "Se vogliamo ridurre all'essenziale il messaggio del testo paolino davvero in due parole, dobbiamo semplicemente dire che l'Apostolo afferma la realizzazione dell'*éschaton* nel tempo, quindi all'interno della storia. Nulla è più paradossale di un'affermazione del genere. Essa contrasta, sia con la mentalità greca, che neanche conosce un vero e proprio *éschaton* temporale, sia con la fede giudaica, per la quale l'*éschaton* pone necessariamente fine alla storia"<sup>66</sup>. È in questa prospettiva teologica che si potrà declinare la tematica della "contemporaneità" dell'evento fondatore, che rifletteremo nella prospettiva sacramentale della rivelazione.

<sup>65</sup> *Ib.*, 438.

<sup>66</sup> *Ib.*, 451.

## 2.1.2. Interpretazioni teologiche della rivelazione come storia

La tematica della rivelazione come storia è stata esplicitamente affrontata nell'ambito della teologia riformata da Wolfhart Pannenberg, caposcuola di quello che è stato denominato il “circolo di Heidelberg”<sup>67</sup>. In questa prospettiva, mentre da un lato si insiste sulla dimensione storica della rivelazione, viene altresì fortemente rivendicato il carattere escatologico dell'evento Cristo, nel quale si anticipa la fine della storia e quindi è dato intravederne il senso, infatti una delle tesi dogmatiche nelle quali si sintetizza il pensiero di questo autore così si esprime: “La rivelazione non ha luogo all'inizio, ma alla fine della storia rivelatrice”<sup>68</sup> e ciò dopo aver messo in luce il carattere di “mediazione” dell'orizzonte storico rispetto al rivelarsi di Dio<sup>69</sup>. Rileviamo anche qui una forte prospettiva cristocentrica, alla luce della quale si legge e si interpreta anche la storia d'Israele: “La rivelazione universale della divinità di Dio non è ancora realizzata nella storia d'Israele, ma soltanto nella sorte di Gesù di Nazareth, in quanto ivi si realizza anticipatamente la fine di tutti gli avvenimenti”<sup>70</sup>. Come cercherà di mostrare anche nella sua *Teologia sistematica*, la prospettiva storica qui adottata include quella della rivelazione come parola, sebbene l'insistenza sull'evento possa suggerire una sorta di riduzionismo storicistico, che si è manifestato nella critica di hegelismo rivolta a questa prospettiva da più parti<sup>71</sup>.

Nella teologia cattolica del Novecento emergono le due posizioni rispettivamente di Karl Rahner e di Hans Urs von Balthasar. Il primo, muovendo all'interno del modello antropologico trascendentale di teologia, nella riflessione su quello che chiama il “luogo” della eventuale Parola di Dio, dedica un fondamentale passaggio della propria riflessione alla “storicità umana di una possibile rivelazione”, declinando appunto la storia in termini trascendentali<sup>72</sup>. Il carattere “divino” e quindi “metastorico” della Parola di Dio non deve, secondo il teologo gesuita, far pensare ad una sua

---

<sup>67</sup> Cf W. PANNENBERG – R. RENDTORFF – T. RENDTORFF – U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, EDB, Bologna 1969 (sulla III ed. tedesca del 1965); W. PANNENBERG, “Rivelazione e «rivelazioni» nella testimonianza della storia”, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale. II: Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 95-122. Al pensiero di Pannenberg è dedicato l'importante lavoro di G. ACCORDINI, *La rivelazione di Dio come storia e come atto. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg*, Glossa, Milano 2002.

<sup>68</sup> W. PANNENBERG – R. RENDTORFF – T. RENDTORFF – U. WILCKENS, *op. cit.*, 169.

<sup>69</sup> “L'autorivelazione di Dio, secondo le testimonianze bibliche, non è avvenuta direttamente – ad esempio alla maniera di una teofania – ma indirettamente, attraverso le gesta storiche” (*ib.*, 163). Si tratta di una radicalizzazione e di una contrapposizione impropria, in quanto la dimensione storica della rivelazione può ben includere momenti teofanici, espressi certamente secondo un genere letterario particolare, ma ai quali è possibile riconoscere un nucleo di storicità.

<sup>70</sup> *Ib.*, 179.

<sup>71</sup> Nella sua opera più matura Pannenberg risponde a questa e ad altre critiche, in particolare rifiutando il falso dilemma storia o parola cf W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I, Queriniana, Brescia 1990, 215-292.

<sup>72</sup> Cf K. RAHNER, “La storicità umana di una possibile rivelazione”, in ID., *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967, 195-210. A proposito della “storia della salvezza” cf K. RAHNER, “Storia del mondo e storia della salvezza”, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969<sup>2</sup>, 497-532 e tutta la sez. V del *Grundkurs*: K. RAHNER, “Storia della salvezza e storia della rivelazione”, in ID., *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, Paoline, Alba 1977, 189-237.

espressione in termini avulsi dalla storia umana: “La storicità intrinseca della possibile rivelazione va dunque pensata anche storicamente, nel senso di una storia *umana*. La rivelazione dev’essere attesa come un evento fissato nello spazio e nel tempo di tutto il complesso della storia umana”<sup>73</sup>. In termini appunto antropologici ciò significa che “l’uomo è l’ente che nella sua storia deve tendere l’orecchio a un’eventuale rivelazione storica di Dio attraverso la parola umana”<sup>74</sup>. La determinazione storica della rivelazione viene quindi a trovare la sua ragione più profonda nella storicità costitutiva dell’essere umano, formalmente indagata ed assunta. La figura dell’“esistenziale soprannaturale”<sup>75</sup> costituirà la modalità rahneriana di esprimere il paradosso del nesso *éschaton* / storia, sopra paolinamente descritto, in una prospettiva “ascendente” che la disposizione dei termini già di per sé indica e prescrive.

Quanto a von Balthasar, dal punto di vista della nostra tematica, resta fondamentale lo studio intitolato *Il tutto nel frammento*<sup>76</sup>. Piuttosto che sulla dimensione antropologica della storicità qui si insiste sulla storia stessa che “dopo la rivelazione cristiana [...] proviene da Dio e va verso Dio” e ciò sia se si pensa la storia come totalità sia se ci si riferisce alla singola persona<sup>77</sup>. La concezione lineare del tempo viene qui radicalmente discussa e relegata alla prospettiva veterotestamentaria, mentre l’insistenza sul *καίρός* suggerisce la proposta di una concezione “verticale” della storia stessa, sicché “la linea orizzontale del tempo della rivelazione, in quanto tempo della promessa e del compimento in Cristo è, nel suo complesso, funzione dell’avvenimento verticale fra Dio e l’uomo: essa contiene i passi decisivi di Dio per riportare alla sua patria l’uomo alienato; tuttavia questi sono passi che realmente producono una figura in un segmento del tempo terreno e con ciò conferiscono un significato durevole e obbligatorio per tutti a questa estensione di tempi, al di là di tutto ciò che in precedenza la religione vi potesse scorgere”<sup>78</sup>. La modalità balthasariana di proporre la paradossalità dell’irruzione dell’*éschaton* nella storia, si esprimerà nei termini dell’“universale concreto”<sup>79</sup>, dove prevale ed insiste la prospettiva discendente dell’irruzione del totalmente Altro nell’al di qua delle umane vicende<sup>80</sup>.

---

<sup>73</sup> *Ib.*, 206.

<sup>74</sup> *Ib.*, 208.

<sup>75</sup> Cf. K. RAHNER, “L’offerta dell’autocomunicazione come esistenziale soprannaturale”, in *ID.*, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., 174-183.

<sup>76</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*. Per una teologia della storia: ecco l’Uomo, Jaca Book, Milano 1972.

<sup>77</sup> *Ib.*, 94.

<sup>78</sup> *Ib.*, 97.

<sup>79</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1969. Sul tema cf. W. LÖSER, “*Universale concretum* come legge fondamentale dell’*oeconomia revelationis*”, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale. II: Trattato sulla rivelazione*, cit., 123-138. All’interno della riflessione teologico-fondamentale sulla rivelazione una ripresa del tema in S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., 259-282, dove l’“universale concretum” viene definito “categoria fondamentale della rivelazione”.

<sup>80</sup> Si può cogliere il debito e al tempo stesso la distanza della teologia di questo Autore rispetto a quella barthiana in H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1977.

### 2.1.3. Una riflessione sulla rivelazione a partire dall'Antico Testamento<sup>81</sup>

Alcune premesse sembrano necessarie, onde chiarire:

1. la *prospettiva* delle riflessioni proposte in questo paragrafo, che è quella della fede cristiana e della teologia che la riflette, secondo l'indicazione preziosa di *Eb* 1,1-2;
2. il *luogo* da cui sgorgano queste considerazioni che sono gli scritti canonici (secondo il canone cattolico) dell'Antico Testamento;
3. il *metodo* adottato, che non vuol essere prettamente esegetico, ma teologico-fondamentale, in quanto: - tiene conto dell'importanza del metodo storico-critico per una più profonda comprensione della storicità della rivelazione; - tiene conto e valorizza, per quanto possibile, dei risultati dell'esegesi contemporanea; - ma non si ferma alla semplice esposizione dei dati e delle loro interpretazioni, osando oltrepassarli e trascenderli in una riflessione teologica sintetica, la cui plausibilità si è proporzionale alla capacità di alimentare una più profonda comprensione della fede<sup>82</sup>.

Il senso rivelativo delle Scritture ebraiche in rapporto alla Bibbia cristiana è stato di recente messo in luce in un importante documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, intitolato *Il popolo ebraico e le sue Scritture nella Bibbia cristiana*<sup>83</sup>, che ci offre interessanti spunti teologico-fondamentali per impostare correttamente il problema. Preme ricordare che qui non siamo interessati agli aspetti, pur importanti del dialogo interreligioso con gli ebrei di oggi, al quale pure il documento intende contribuire, ma alla prospettiva rivelativa connessa con l'Antico Testamento e alle sue dimensioni caratterizzanti<sup>84</sup>. Da questo punto di vista cogliamo alcuni elementi preliminari, che possono essere di grande aiuto nell'impostazione teologico-fondamentale del problema.

---

<sup>81</sup> Questo paragrafo si potrebbe anche intitolare: "La valenza rivelativa dell'Antico Testamento".

<sup>82</sup> Questa premessa vale anche per l'approccio al Nuovo Testamento che instaureremo più avanti, fatta eccezione della indicazione del *luogo*, che evidentemente muta in quanto la riflessione successiva poggerà sugli scritti canonici neotestamentari.

<sup>83</sup> Non sono mancate le critiche al documento, prevalentemente ispirate alla rivendicazione di una più marcata autonomia delle Scritture ebraiche e della fede d'Israele rispetto al Cristianesimo. Qui assumiamo la prospettiva teologico-fondamentale del testo per una impostazione, nella prospettiva della fede cristiana, del complesso tema del rapporto fra i due Testamenti. Inoltre, in questo momento della nostra riflessione, richiameremo direttamente alcuni ampi passaggi di questo documento sia per la prospettiva suddetta, sia per la efficacia sintetica, molto utile alla didattica in rapporto a tematiche così complesse.

<sup>84</sup> Non tutti i trattati di teologia fondamentale più recenti si occupano formalmente della teologia veterotestamentaria della rivelazione, quelli che la eludono vengono a rievocarla in maniera sintetica in rapporto all'evento Cristo, centrando la riflessione biblico-teologica sulla figura del Cristo rivelatore del Padre o di Dio, quelli che ne trattano soffermano la loro attenzione prevalentemente sulla dimensione storica e profetica della rivelazione veterotestamentaria, applicandole lo schema dell'evento/parola fatto proprio dalla *Dei Verbum*, 2, dove la prima dimensione tornerebbe utile ad illustrare la tematica della rivelazione come storia e la seconda quella della rivelazione come parola, non dimenticando naturalmente il nesso fra le due dimensioni. La dimensione sapienziale della rivelazione

Il primo di questi elementi è costituito dalla necessità di una ripresa e sottolineatura del tema dell'*unità dei due Testamenti nella prospettiva cristiana*. Si tratta di un dato teologico e patristico, ma che rinviene le sue radici nello stesso Nuovo Testamento. L'interpretazione manichea e marcionita relativa ad una contrapposizione radicale fra i due Testamenti non appartiene alla grande tradizione cattolica e a questo riguardo risulta paradigmatica l'esperienza di Agostino:

“Nella teologia dei Padri della Chiesa la questione dell'unità interiore dell'unica Bibbia della Chiesa composta di Antico e Nuovo Testamento era un tema centrale. Che questo non fosse certamente solo un problema teorico, lo si può percepire quasi con mano nell'itinerario spirituale di uno dei più grandi maestri della cristianità — Sant'Agostino d'Ippona. Agostino come diciannovenne nell'anno 373 aveva avuto una prima profonda esperienza di conversione. La lettura di un libro di Cicerone — l'opera andata perduta «Hortensius» — aveva operato in lui una profonda trasformazione, che egli stesso retrospettivamente così descrive: «Orientò verso di te, Signore, le mie preghiere... cominciai a rialzarmi per tornare a te... Come ardevo, mio Dio, come ardevo, dal desiderio di abbandonare le cose terrene e di levare il volo verso te» (Conf. III 4, 7-8). Per il giovane africano, che come fanciullo aveva ricevuto il sale, che lo rendeva catecumeno, era chiaro che la svolta verso Dio doveva essere una svolta verso Cristo, che senza Cristo egli non poteva trovare veramente Dio. Così egli passò da Cicerone alla Bibbia e sperimentò una terribile delusione: nelle difficili determinazioni giuridiche dell'Antico Testamento, nei suoi intricati e talvolta anche crudeli racconti egli non poteva riconoscere la sapienza, alla quale voleva aprirsi. Nella sua ricerca si imbatté così in persone, che annunciavano un nuovo cristianesimo spirituale — un cristianesimo, nel quale si disprezzava l'Antico Testamento come non spirituale e ripugnante; un cristianesimo, il cui Cristo non aveva bisogno della testimonianza dei profeti ebraici. Queste persone promettevano un cristianesimo della semplice e pura ragione, un cristianesimo nel quale Cristo era il grande illuminato, che conduceva gli uomini ad una vera autoconoscenza. Erano i manichei. La grande promessa dei manichei si dimostrò ingannevole, ma il problema non era per questo risolto. Al cristianesimo della Chiesa cattolica Agostino poté convertirsi solo quando, per mezzo di Sant'Ambrogio, ebbe imparato a conoscere un'interpretazione dell'Antico Testamento, che rendeva trasparente nella direzione di Cristo la Bibbia di Israele e così rendeva visibile in essa la luce della sapienza ricercata”<sup>85</sup>.

Connessa con la tematica dell'unità delle Scritture, risulta allora quella della non solo possibile, ma reale, perché attestata nello stesso Nuovo Testamento, *interpretazione in chiave cristologica degli scritti veterotestamentari*. Questa prospettiva non risulta tuttavia priva di una forte problematicità, derivata, da un utilizzo unilaterale della metodologia della critica storica:

“In questo senso i Padri della Chiesa con la loro interpretazione cristologica dell'Antico Testamento non hanno creato nulla di nuovo, ma solo sviluppato e sistematizzato, ciò che già trovavano nel Nuovo Testamento stesso. Questa sintesi fondamentale per la fede cristiana doveva però diventare problematica nel momento in cui la coscienza storica sviluppò criteri di interpretazione, a partire dai quali l'esegesi dei Padri doveva apparire come priva di fondamento storico e pertanto come oggettivamente insostenibile. Lutero, nel contesto dell'umanesimo e della sua nuova coscienza storica, soprattutto però nel contesto della sua dottrina della giustificazione, ha sviluppato una nuova formulazione del rapporto fra le due parti della Bibbia cristiana, che non si fonda più sull'armonia interiore di Antico e Nuovo Testamento, ma sulla sua antitesi sostanzialmente dialettica dal punto di vista storico-salvifico ed esistenziale di legge e vangelo. Bultmann ha

---

risulta invece spesso estromessa dalla manualistica teologico-fondamentale più recente. Una trattazione che tiene conto di tutti gli aspetti è offerta da A. SAND, “La concezione della rivelazione negli scritti dell'Antico Testamento e del giudaismo”, in AA. VV., *La rivelazione* (“Storia delle dottrine cristiane. Teologie e Dogmi nella Tradizione delle Chiese”), Augustinus, Palermo 1992, 3-25.

<sup>85</sup> J. RATZINGER, “Prefazione” a PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, LEV, Città del Vaticano 2001, 5-6.

espresso in modo moderno questo approccio di fondo con la formula, secondo cui l'Antico Testamento si sarebbe adempiuto in Cristo nel suo fallimento. Più radicale è la proposta sopra menzionata di Harnack, che — per quanto io possa vedere — praticamente non è stata ripresa da nessuno, ma era perfettamente logica a partire da un'esegesi, per la quale i testi del passato possono avere di volta in volta solo quel senso che volevano dar loro i rispettivi autori nel loro momento storico. Alla moderna coscienza storica però appare più che inverosimile che gli autori dei secoli prima di Cristo, che si esprimono nei libri dell'Antico Testamento, intendessero alludere anticipatamente a Cristo e alla fede del Nuovo Testamento. In questo senso con la vittoria dell'esegesi storico-critica l'interpretazione cristiana dell'Antico Testamento iniziata dal Nuovo Testamento stesso appariva finita. Ciò, come abbiamo visto, non è una questione storica particolare, ma i fondamenti stessi del Cristianesimo sono qui in discussione”<sup>86</sup>.

Una teologia propriamente sintetica, chiamata a riflettere sul rapporto rivelazione / Scrittura, non può estremizzare nessun approccio settoriale, né limitarsi a prendere atto della contrapposizione fra esegesi biblica, ispirata dalla metodologia della critica storica, ed esegesi teologico-patristica, in cui con stile sintetico-sapientiale viene richiamata l'unità della Scrittura. La problematicità intrinseca al tema richiede una profonda coscienza della complessità delle questioni, che di volta in volta si affrontano, senza dimenticare che alla storia appartengono anche le interpretazioni patristiche, magisteriali e teologiche delle Scritture, secondo gradi di autorevolezza differenziati, ma che una sana teologia non può dimenticare. Il costituirsi dell'identità cristiana, nella sua fondamentale dimensione diacronica e dinamica comporta che essa vada colta certamente in maniera fontale nelle sue radici bibliche, ma anche in senso storicamente più ampio nell'orizzonte della storia delle interpretazioni (*Wirkungsgeschichte*), sempre tenendo conto della distinzione fra la fase costitutiva della rivelazione (che convenzionalmente l'apologetica classica suggerisce di chiudere con la morte dell'ultimo apostolo) e fase interpretativa della rivelazione stessa, che comporta il rapporto di comprensione della comunità credente col messaggio attestato nelle Scritture. Ed inoltre, per rimanere nella riflessione intorno alla fase costitutiva della rivelazione biblicamente attestata, la complessità delle modalità espressive della Parola di Dio, riconosciuta nella pluralità dei tempi e dei modi propria dei tempi antichi, nulla toglie, anzi penso contribuisca ad arricchire la convergenza unitaria nella prospettiva cristologica sopra indicata.

Una ulteriore indicazione preliminare riguarda la tematica della *conformità e differenza fra i due Testamenti*.

“La lettera agli Ebrei, pur non affermando mai esplicitamente l'autorità delle Scritture del popolo ebraico, mostra chiaramente di riconoscere questa autorità, perché cita continuamente i loro testi per fondare il suo insegnamento e le sue esortazioni. Essa contiene numerose affermazioni di conformità alla loro rivelazione profetica, ma anche affermazioni di una conformità accompagnata da alcuni aspetti di non conformità. Questo si riscontra già nelle lettere paoline. Nella lettera ai Galati e in quella ai Romani, l'apostolo argomenta a partire dalla Legge per dimostrare che la fede in Cristo ha posto fine al regime della Legge. Egli mostra che la Legge come rivelazione ha annunciato la propria fine come istituzione necessaria alla salvezza. La frase più significativa a questo riguardo è quella di *Rm* 3,21 dove l'apostolo afferma che la manifestazione della

---

<sup>86</sup> *Ib.*, 9-10.

giustizia di Dio nella giustificazione offerta dalla fede in Cristo è avvenuta «indipendentemente dalla Legge», ma è tuttavia «conforme alla testimonianza della Legge e dei profeti». In modo analogo, la lettera agli Ebrei mostra che il mistero di Cristo compie le profezie e l'aspetto prefigurativo delle Scritture del popolo ebraico, ma comporta, al tempo stesso, un aspetto di non conformità alle istituzioni antiche: conforme agli oracoli del *Sal* 109 (110), 1,4, la situazione del Cristo glorificato è, per ciò stesso, non conforme al sacerdozio levitico (cf *Eb* 7,11-28). L'affermazione di fondo resta la stessa. Gli scritti del Nuovo Testamento riconoscono che le Scritture del popolo ebraico hanno un valore permanente di rivelazione divina. Si situano nei loro riguardi in un rapporto positivo, considerandole la base sulla quale essi stessi poggiano. Di conseguenza, la Chiesa ha sempre ritenuto che le Scritture del popolo ebraico fanno parte integrante della Bibbia cristiana»<sup>87</sup>.

Il carattere rivelativo di ciò che l'Antico Testamento in maniera pluriforme attesta ci consente il passaggio dalla *praeparatio Revelationis* alla *praeparatio Evangelii*, mentre la fede nella creazione, consentirà in ricupero, in chiave di *praeparatio Evangelii* degli elementi attinenti alla *praeparatio Revelationis*, ad esempio – per quanto riguarda le filosofie – nell'orizzonte dell'esercizio della “ragione creata”. Ciò che però qui preme sottolineare è la valenza rivelativa dell'Antico Testamento più volte ribadita nel documento che stiamo commentando<sup>88</sup>:

“Il testo dell'Apocalisse è talmente impregnato di Antico Testamento che diventa difficile distinguere ciò che è allusione da ciò che non lo è. Ciò che è vero per l'Apocalisse lo è anche — a un grado inferiore, certamente — per i vangeli, gli Atti degli apostoli e le lettere. La differenza sta nel fatto che in questi altri scritti si trovano anche numerose *citazioni esplicite*, introdotte cioè come tali. Questi scritti segnalano così in modo chiaro le loro citazioni più importanti mostrando in questo modo di riconoscere l'autorità della Bibbia ebraica come rivelazione divina”<sup>89</sup>.

La sottolineatura della conformità e differenza fra i due Testamenti trova la propria espresione teologica nella categoria del *compimento* del primo nel secondo. Questa indicazione teologica risulta profondamente innestata nella dinamica storico-salvifica, espressa ad esempio nel verbo *δεῖν*, che indica non una necessità meccanica o fatalistica, ma provvidenziale e storica:

“L'espressione più netta della prima convinzione si trova nelle parole rivolte da Gesù risorto ai suoi discepoli, nel vangelo secondo Luca: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna (*dei*) che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi » (*Lc* 24,44). Questa asserzione rivela il fondamento della necessità (*dei*, «bisogna») del mistero pasquale di Gesù, necessità affermata in numerosi passi dei vangeli: «il Figlio dell'uomo *deve* soffrire molto [...] e dopo tre giorni risuscitare»; «Come allora si adempirebbero le Scritture, secondo le quali così *deve* avvenire?» (*Mt* 26,54); «*deve* compiersi in me questa parola della Scrittura» (*Lc* 22,37). Poiché «*bisogna*» assolutamente che si compia quanto è scritto nell'Antico Testamento, gli avvenimenti accadono «*affinché*» cioè si compia. È quanto dichiara spesso Matteo, già nel vangelo dell'infanzia, poi nella vita pubblica di Gesù e per l'insieme della passione (*Mt* 26,56). Marco ha un parallelo a quest'ultimo passo, in una vigorosa frase ellittica: «Ma [è]

<sup>87</sup> *Ib.*, n. 8, pp. 27-28.

<sup>88</sup> La stessa struttura in tre capitoli del documento esprime fortemente tale valenza rivelativa: “Il primo, fondamentale, constata che il Nuovo Testamento riconosce l'autorità dell'Antico Testamento come rivelazione divina e non può essere compreso senza la sua stretta relazione con esso e con la tradizione ebraica che lo trasmetteva. Il secondo capitolo esamina, quindi, in modo più analitico, come gli scritti del Nuovo Testamento accolgono il ricco contenuto dell'Antico Testamento, di cui riprendono i temi fondamentali, visti alla luce del Cristo Gesù. Il terzo capitolo, infine, registra gli atteggiamenti molto vari che gli scritti del Nuovo Testamento esprimono sugli ebrei, imitando del resto in questo l'Antico Testamento stesso” (*ib.*, pp.16-17).

<sup>89</sup> *Ib.*, n. 3, p. 20.

perché si adempiano le Scritture» (Mc 14,49). Luca non utilizza questo genere di espressione; mentre Giovanni vi ricorre quasi con la stessa frequenza di Matteo. Questa insistenza dei vangeli sullo scopo attribuito agli eventi, «affinché si compiano le Scritture», conferisce un'estrema importanza alle Scritture del popolo ebraico. Essa fa comprendere chiaramente che gli eventi sarebbero senza significato se non corrispondessero a quanto esse dicono. Non si tratterebbe, in questo caso, della realizzazione del disegno di Dio<sup>90</sup>.

In relazione e come corollari di questa tematica, anche per la loro attualità, ci sembra di dover richiamare due fondamentali indicazioni concernenti il rapporto rivelazione / storia e la sua corretta elaborazione teologica. In primo luogo l'interpretazione del "compimento", nella linea del *δεῖν* neotestamentario porta ad escludere il carattere fatalistico dello sviluppo della storia come *historia salutis*. Il che, in termini polemici rispetto ad un possibile utilizzo del pensiero heideggeriano in teologia, significa oggi la necessità di opporsi e contrastare la concezione neopagana e per certi aspetti neo-gnostica della storia come destino dell'essere, che in Heidegger trova uno dei suoi più seguiti (anche in teologia) sostenitori. Con franchezza e chiarezza estrema, nel momento in cui giunge alla resa dei conti col suo antico maestro, Hans Jonas così si esprime: "Mi sembra che il cristiano, e pertanto il teologo cristiano, debba rifiutare ogni siffatta idea di fato e di storia, se concerne lo *status* del suo stesso mandato. Questo, innanzitutto, perché il cristiano è detto essere libero dal potere del fato. Così almeno ricordo di avere letto nei libri antichi. In secondo luogo e a maggior ragione, *ciò che* lo ha salvato era, in virtù della intelligenza della fede in quanto distinta dalla comprensione del mondo, non un evento mondano e pertanto non un evento del destino, né mai *esso stesso* destinato a *diventare* fato o una parte dello stesso, ma un evento che invalidava ogni sentenza di quest'ultimo e che metteva da parte le parole con cui il destino si rivolge all'uomo, *includere le parole dell'essere auto-disvelantesi*. Né in terzo luogo, è esso stesso un mero disvelarsi [*unveilig Entbergen*] o mostrarsi [*Sich-Zeigen*]: la crocifissione, direi, non era primariamente un evento del linguaggio. Dovrei dire questo ai teologi cristiani? Sembra di sì"<sup>91</sup>. La

---

<sup>90</sup> *Ib.*, n. 6, pp. 24-25.

<sup>91</sup> H. JONAS, *Heidegger e la teologia*, Medusa, Milano 2004, 41 (si tratta di una conferenza dell'aprile 1964); un riferimento patristico con particolare attenzione alle pratiche pagane astrologiche in GREGORIO DI NISSA, *Contro il fato*, EDB, Bologna 2004. Il rapporto del pensiero heideggeriano con la religione e la teologia è particolarmente complesso. Anche se evidentemente i due livelli sono spesso connessi, bisogna tuttavia distinguere l'ambito delle interpretazioni "religiose" da quello della recezione teologica del pensiero heideggeriano. Al primo livello Gianni Vattimo ha situato le interpretazioni di Alberto Caracciolo e di Luigi Pareyson (cf G. VATTIMO, "Prefazione" a M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare*. Chi è lo Zarathustra di Nietzsche, Sugarco, Milano 1978, 35-36); C. ANGELINO, "Il religioso nel pensiero di Martin Heidegger", introduzione a M. HEIDEGGER, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983, 9-24; Cf inoltre i recenti lavori di P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995; F. PELLECCIA, "Il calvario della fatticità. Crucialità del cristianesimo sulla via della *Seinsfrage*", in AA. VV., *Il Cristo dei filosofi*, Roma 1995, 215-349; U. REGINA, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995. Molto sta facendo discutere la figura dell'"ultimo Dio", presente nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di FR.-W. VON HERRMANN, in *Gesamtausgabe* 65, Frankfurt 1989: cf a questo riguardo, oltre ai testi sopra citati di De Vitiis e Regina, J.-F. COURTINE, "Les traces et le passage de Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger", in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 519-538; B. VEDDER, "Notion of the Last God and Revelation", *ib.*, 553-564. Per quanto concerne la recezione teologica, tralasciando i riferimenti diretti, fin troppo studiati, a R. Bultmann e K. Rahner, ci limitiamo a segnalare: E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven University Press % Peteers, Leuven 1999; P. CAPELLE, *Philosophie et*

radicalizzazione della contrapposizione fra Provvidenza e fato può non escludere una sorta di inclusione del secondo nella prima in una prospettiva sintetica meno dialettizzante, tuttavia sembra almeno utile a richiamare la necessità di impostare coerentemente e correttamente il problema.

In secondo luogo – sempre in relazione al tema della storia come destino o fato – non sembra fuori luogo la necessità in positivo di richiamare la tematica della singolarità e unicità dell'evento, laddove un'assunzione della prospettiva fatalistica, richiederebbe al tempo stesso l'adesione all'idea di una rivelazione continua: “il minimo che, acquisendo Heidegger, la teologia si trova costretta ad accogliere è una dottrina della *rivelazione permanente*. Se infatti si accoglie l'analogia dell'auto-disvelamento dell'essere come storia dell'essere stesso ecc., si deve con ciò ammettere come anche il suo correlativo religioso sia un evento rinnovato senza posa, determinato dal destino nel suo accadere e nel suo contenuto”<sup>92</sup>. Ovviamente qui si tratta della dimensione storico-escatologica della rivelazione, mentre – come più avanti vedremo, in relazione alla dimensione cosmico-antropologica della stessa, operate le necessarie distinzioni c'è la possibilità di esprimersi nei termini di una “creazione continua”.

Da ultimo, può essere utile sottolineare come, nel documento della Commissione Biblica, il *tema della rivelazione* venga chiaramente indicato fra i contenuti comuni fondamentali attraverso cui si può esprimere l'unità dei due Testamenti: “*Un Dio che parla agli uomini*. Il Dio della Bibbia è un Dio che entra in comunicazione con gli uomini e parla ad essi. La Bibbia describe, in modalità diverse, l'iniziativa presa da Dio di comunicare con l'umanità scegliendosi il popolo d'Israele. Dio fa sentire la sua Parola o direttamente, o servendosi di portaparola. Nell'Antico Testamento Dio si manifesta a Israele come Colui che parla. La parola divina assume la forma di una promessa fatta a Mosè di far uscire dall'Egitto il popolo d'Israele (*Es* 3,7-17), promessa che si colloca sulla scia di quelle fatte ai patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe e ai loro discendenti. È ugualmente una promessa quella che riceve Davide in *2Sam* 7,1-17 riguardo a una discendenza che gli succederà sul trono. Dopo l'uscita dall'Egitto, Dio s'impegna con il suo popolo in un'alleanza di cui prende due volte l'iniziativa (*Es* 19–14; 32–34). In questo contesto Mosè riceve da Dio la Legge, spesso designata come «*parole di Dio*», che egli deve trasmettere al popolo. Mosè, portatore della parola di Dio, sarà considerato un profeta e anche più di un profeta (*Nm* 12,6-8). Nel corso della storia del

---

*théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, du Cerf, Paris 1998; H. OTT, *Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon 1959, ID., “Il significato del pensiero di Heidegger per il metodo della teologia”, in *Rassegna di Teologia* 19 (1978) 274-281; G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*. Sviluppi della teologia radicale in Germania, Queriniana, Brescia 1970; R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens*. Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978; ID., “Heidegger und die Theologie”, in A. GETHMANN-SIEFERT - O PÖGGELER (edd.), *Martin Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988, 286-309.

<sup>92</sup> H. JONAS., *op. Cit.*, 61.

popolo, i profeti si mostrano consapevoli di trasmettere la parola di Dio. I racconti di vocazioni profetiche mostrano come la parola di Dio emerge, s'impone con forza e invita a una risposta. Profeti come Isaia, Geremia o Ezechiele riconoscono la parola di Dio come un evento che ha segnato la loro vita. Il loro messaggio è il messaggio di Dio; accogliere il loro messaggio equivale ad accogliere la parola di Dio. Anche se si scontra con delle resistenze da parte della libertà umana, la parola di Dio è efficace: è una potenza che opera nel cuore della storia. Nel racconto della creazione del mondo da parte di Dio (*Gn* 1), si scopre che, per Dio, dire è fare. Il Nuovo Testamento prolunga questa prospettiva e l'approfondisce. Gesù, infatti, si fa il predicatore della parola di Dio (*Lc* 5,1) e ricorre alle Scritture; è riconosciuto come profeta, ma è più che un profeta. Nel IV vangelo il ruolo di Gesù è distinto da quello di Giovanni Battista con un'opposizione tra l'origine terrena del secondo e l'origine celeste del primo: «Colui che viene dal cielo [...testimonia ciò che ha visto e udito, ...] colui che Dio ha mandato proferisce le parole di Dio» (*Gv* 3,31.32.34). Gesù non è un semplice messaggero, ma ha lasciato trasparire la sua intimità con Dio. Comprendere la missione di Gesù significa comprendere anche la sua condizione divina. «Io non ho parlato da me», dice Gesù, «ciò di cui parlo, ne parlo come il Padre me l'ha detto» (*Gv* 12,49.50). A partire da questo legame che unisce Gesù al Padre, il IV vangelo confessa Gesù come il *Logos*, «il Verbo», che «si è fatto carne» (*Gv* 1,14). L'inizio della lettera agli Ebrei riassume perfettamente il cammino percorso: Dio che «aveva un tempo parlato ai padri nei profeti», «ha parlato a noi in un Figlio» (*Eb* 1,1-2), quel Gesù di cui ci parlano i vangeli e la predicazione apostolica<sup>93</sup>.

Passiamo ora a rilevare alcuni tratti fondamentali della rivelazione di Dio nell'Antico Testamento, a partire da una sua connotazione fondamentale che possiamo indicare nella prospettiva asimmetrica che la caratterizza. Questa caratteristica o dimensione portante del rapporto Dio/uomo attestato nei libri veterotestamentari sta a significare ed indicare un dato irrinunciabile per l'Israele della promessa: ossia la radicale trascendenza del Dio di Israele anche rispetto alle proprie manifestazioni. All'interno di quest'orizzonte teologico fondamentale si possono individuare, già a partire dalla semplice constatazione della distribuzione dei testi, tre luoghi o modalità caratterizzanti la rivelazione, che costituiscono anche tre parole chiave per poterla correttamente interpretare: la *storia*, la *sapienza* e la *profezia*, sicché il rivelarsi del Dio d'Israele risulta svilupparsi secondo le tre dimensioni: storica, sapienziale e profetica che le tre parole suggeriscono.

---

<sup>93</sup> *Ib.*, n. 23, pp. 56-57.

### 2.1.3.1. La dimensione storica della rivelazione veterotestamentaria

Nell'Antico Testamento<sup>94</sup> Dio si presenta innanzitutto come il *Dio della storia*, sia in quanto signore delle vicende che nella storia accadono, in primo luogo di quelle nelle quali è coinvolto il popolo eletto, sia in quanto la storia è il luogo nel quale si manifesta. La rivelazione in questa prospettiva va comunque compresa all'interno di una categoria veterotestamentaria fondamentale (che qui assumiamo con valore paradigmatico), ma che costituisce anche un ponte rispetto alla cultura circostante, di cui accoglie le istanze: si tratta della categoria di *alleanza* (*b'êrît*). In tale prospettiva è dato rilevare quel carattere asimmetrico del rapporto Dio / popolo, rivelativo della trascendenza divina. Come numerosi studi anche recenti hanno mostrato<sup>95</sup>, lo schema soggiacente le alleanze che Dio di volta in volta stipula con il suo popolo, o con singoli rappresentanti di esso, è quello dei patti o trattati di vassallaggio, nei quali non si dà affatto rapporto paritario fra i contraenti, al contrario si manifestano le pretese (= clausole) di una tribù più forte che ha soggiogato una tribù debole e per farle grazia esige un atteggiamento di profonda soggezione, che si manifesta attraverso appunto il rispetto delle clausole dell'alleanza. In questo senso è stato notato che “il termine ebraico *b'êrît* (accadico, *biritu*), più generico del vocabolo giuridico del diritto giustiniano, riassume nel vocabolo tre concetti: 1. rapporto tra potenze (Egitto-Hatti) che determinano le relazioni in modo paritetico; 2. imposizione della volontà del sovrano al vassallo; 3. riconoscersi suddito o figlio adottivo attraverso il pagamento del tributo. I LXX traducono la radice ebraica con un inusitato *diatheke* (267 volte su 287), che ha la valenza di mettere insieme, mediare, e trascurano il termine *spondé* (mangiare e bere), termine e concetto in voga nel diritto internazionale sin dal II millennio. La scelta dei LXX, come di norma, esprime la volontà di sottolineare, attraverso un termine inesistente nel linguaggio comune, un significato teologico particolare: comunione tra Dio ed Israele, obbedienza di Israele al suo Sposo e Signore”<sup>96</sup>.

Un esempio significativo di carattere contestuale ci viene offerto dalla struttura dei trattati hittiti di vassallaggio, che prevedevano i seguenti momenti:

“1. Preambolo: i titoli del gran re.

2. Prologo storico: elenco dei benefici concessi dal sovrano al vassallo.

3. Stipulazione in forma condizionale per sollecitare la fedeltà del vassallo in prospettiva di benefici futuri per sé e per la propria discendenza.

4. Rilettura periodica del trattato per rinfrescare la memoria dei contraenti, soprattutto del vassallo, che in questo modo conferma la sottomissione al sovrano: visita annuale ad limina e consegna del tributo.

---

<sup>94</sup> Tralasciamo qui le questioni concernenti la teoria documentaria e i suoi sviluppi: per uno *status questionis* molto istruttivo a riguardo rimandiamo a A. DU PURY – TH. ROMER, “Le Pentateuque en question: position du problème ed brève histoire de la recherche”, in A. DU PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Genève 1989<sup>2</sup>, 10-80.

<sup>95</sup> Cf A. BONORA, *Alleanza, Patto, Testamento*, Borla, Roma 1992; ID., “Alleanza”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit., 21-35; A. LEPORE, “La *b'êrît* nella duplice accezione di obbedienza e di comunione”, in *Rassegna di Teologia* 42 (2001) 867-890.

<sup>96</sup> L. LEPORE, *art. cit.*, 868.

5. Invocazione delle divinità tutrici del trattato.
6. Formula breve di benedizioni e di maledizioni.
7. Custodia del documento nel tempio delle rispettive capitali.
8. Banchetto di comunione a suggello del trattato<sup>97</sup>.

Particolarmente significativo può risultare il confronto con l'alleanza del Sinai, attestata tra l'altro in *Es* 19-20, dove, dopo una spettacolare teofania, Dio detta le dieci parole (*debarim*), che costituiscono appunto le clausole della sua alleanza col popolo e alle quali fanno da premessa l'autopresentazione ("Io sono il Signore, tuo Dio" - *Es* 20, 2) e un prologo storico, nel quale viene richiamato alla memoria del popolo l'evento fondatore dell'alleanza stessa ("che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù" - *Es* 20, 2). Alla esposizione delle parole, talvolta accompagnate da benedizioni e maledizioni, farà seguito l'accoglienza-consenso da parte del popolo (*Es* 24,3: "Tutti i comandi che ha dati il Signore, noi li eseguiremo!") e la celebrazione del sacrificio dell'alleanza ("Allora Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!»" *Es* 24, 8) con l'aspersione dei contraenti: l'altare e il popolo (cf *Es* 24, 6)<sup>98</sup>.

La corrispondenza degli elementi di questo schema (presentazione – prologo storico – clausole – sacrificio cruento – aspersione dei contraenti – benedizioni/maledizioni – eventuale riferimento ai testimoni) con quelli soggiacenti ai patti di vassallaggio oltre che indicare l'asimmetria della relazione con Dio, mostra il profondo rapporto fra la Sua automanifestazione e la storia e la cultura del popolo cui è destinata, in quanto ne adotta la lingua, i costumi, la mentalità, secondo una legge fondamentale della rivelazione biblica, che, per noi cristiani, troverà in Cristo il suo compimento: la legge dell'incarnazione: "La storia, quindi, diventa il luogo in cui possiamo costatare l'agire di Dio a favore dell'umanità. Egli ci raggiunge in ciò che per noi è più familiare e facile da verificare, perché costituisce il nostro contesto quotidiano, senza il quale non riusciremmo a comprenderci"<sup>99</sup>.

Due ulteriori elementi dai quali si evince da un lato il carattere asimmetrico della relazione, dall'altro l'orizzonte di trascendenza, in cui viene sperimentato e pensato il soprannaturale, sono l'indicibilità del "nome" e l'invisibilità del "volto" di Dio. Quanto al primo elemento esso va inquadrato nella prospettiva culturale semitica, che attribuisce ai nomi uno strettissimo legame con le cose, ponendosi ben oltre ogni concezione convenzionalistica e nominalistica del rapporto

---

<sup>97</sup> *Ib.*, 869.

<sup>98</sup> Cf a questo riguardo J. S. CROATTO, *op. cit.*, 71-72.

<sup>99</sup> *Fides et ratio*, 12.

parola/realtà. Chiamare/nominare qualcosa significa penetrarne l'essenza, le parole non sono maschere della realtà, piuttosto la esprimono al massimo grado. La pluralità dei nomi attraverso cui si indica la divinità è di per se stessa un segnale della difficoltà che la parola sperimenta rispetto alla realtà significata. Spiccano all'interno di questa polisemia i nomi di *El / Elhoim* (= forza dinamica – al plurale nel senso di una pluralità di forze), che sta a designare il Dio dei patriarchi e che è presente in molti nomi teoforici, e il nome proprio del Dio dell'Esodo, espresso nel tetragramma Yhwh<sup>100</sup>. Come è noto i due nomi costituiranno il punto di riferimento di due tradizioni diverse, nel momento in cui Israele intraprenderà la codifica narrativa della propria esperienza di fede. Onde escludere ogni possibile fraintendimento in senso polivalente, il testo dell'Esodo della teofania dell'Horeb, in cui Dio manifesta il suo nome, insiste sulla continuità fra questa realtà e il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe [“Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe” (*Es* 3,6) e più avanti: “Dirai agli Israeliti: Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione” (*Es* 3,15)]. Quanto all'interpretazione del significato del tetragramma e al suo carattere rivelativo della realtà di Dio, segnaliamo due possibilità. In primo luogo esso può intendersi in senso apofatico, come una sorta di ulteriore rifiuto a rivelare il nome. Come se Dio dicesse: “Sono quello che sono e a te non è dato conoscere quello che sono”. In seconda più probabile prospettiva il tetragramma suggerisce una interpretazione storico-salvifica, nel senso che il Dio che qui si rivela è Colui che fa esistere e viene a liberare, è un Dio che partecipa alle angosce del suo popolo e si preoccupa della sua liberazione. In entrambi i casi, come si può notare, siamo ben lontani dagli sviluppi speculativi di una tanto suggestiva, quanto improbabile “metafisica dell'esodo”, la cui legittimità va situata ben oltre il testo biblico, piuttosto nel cammino della storia del pensiero occidentale d'ispirazione cristiana. Comunque in quanto indica la realtà stessa di Dio il nome dovrà restare impronunciato, secondo la *dabar* dell'alleanza: “Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il suo nome invano” (*Es* 20,7).

Corrispettivo a livello visivo della tematica relativa alla impronunciabilità del nome è quella che riguarda la non-visibilità del volto, attestata in più luoghi dell'AT e presente anche nella teofania dell'Horeb: “Mosè allora si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio” (*Es* 3,6). Restando nell'ambito esodale e dell'esperienza religiosa di Mosè, a questo riguardo giova richiamare il famoso brano in cui Dio mostra all'eletto le sue spalle: “Gli disse: Mostrami la tua Gloria!. Rispose: “Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia

---

<sup>100</sup> Cf J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo*. La teologia dei racconti dell'Esodo, Marietti, Casale Monferrato 1977, 65-72, dove si distinguono opportunamente la questione filologica, quella storica e quella teologica intorno alla valenza rivelativa del tetragramma.

a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia”. Soggiunse: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo”. Aggiunse il Signore: “Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere” (*Es* 33, 18-23). Dove le interpretazioni dei *posteriora Dei* possono muovere ancora una volta in una duplice direzione. In primo luogo e in connessione col contesto dell’alleanza le spalle di Dio può essere la *Torah*: ciò che all’uomo si mostra sono le clausole dell’alleanza, è la legge l’unico modo attraverso il quale l’uomo può incontrare l’Assoluto. In secondo luogo, in una teologia più elaborata anche filosoficamente, le spalle di Dio possono significare la creazione, nel senso della realtà creata, ciò che possiamo vedere di Lui sono le sue opere, che non mancano di additarci il Creatore, senza naturalmente mostrarcelo. Strettamente connesso al tema della non visibilità del volto è il comando che proibisce le rappresentazioni: “Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi” (*Es* 20, 4-6).

Una categoria veterotestamentaria particolarmente significativa per la rivelazione, suggerita tra gli altri dal testo di *Es* 33, è quella della gloria (*kabod*) di Yhwh, il cui significato teologico trascende di gran lunga quello letterale, che sembra potersi individuare nella direzione del “peso”, si tratta della potenza di Dio, che si manifesta nella storia e nella creazione e che splende sul volto dell’eletto. Nella prospettiva dell’esodo la presenza della gloria del Signore si accompagna a quella dell’altro elemento teofanico, tendente a stabilire la distanza e a sottolineare l’oscurità della rivelazione: la nube: “Allora la nube coprì la tenda del convegno e la Gloria del Signore riempì la Dimora. Mosè non poté entrare nella tenda del convegno, perché la nube dimorava su di essa e la Gloria del Signore riempiva la Dimora. Ad ogni tappa, quando la nube s’innalzava e lasciava la Dimora, gli Israeliti levavano l’accampamento. Se la nube non si innalzava, essi non partivano, finché non si fosse innalzata. Perché la nube del Signore durante il giorno rimaneva sulla Dimora e durante la notte vi era in essa un fuoco, visibile a tutta la casa d’Israele, per tutto il tempo del loro viaggio” (*Es* 40, 34-38).

Il tema della dimora (*shekinah*) costituisce in un certo senso un correttivo rispetto alla connotazione di radicale trascendenza e alterità del Dio d’Israele, in quanto in tal modo Egli si rende vicino e prossimo al popolo, condividendone l’esilio e le vicende e manifestandosi come *emmanuEl*,

ossia Dio-con, un Dio che partecipa profondamente alle sorti del suo popolo, pur conservando la propria radicale alterità<sup>101</sup>.

### 2.1.3.2. La dimensione sapienziale della rivelazione veterotestamentaria

Uno dei modi attraverso cui Dio manifesta la sua gloria è la sapienza<sup>102</sup>, che viene detta “emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell’Onnipotente, per questo nulla di contaminato in essa s’infiltra. È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell’attività di Dio e un’immagine della sua bontà” (*Sap* 7,25-26). La dimensione sapienziale della rivelazione, attestata soprattutto, ma non solo, negli scritti così denominati, viene ad indicare il carattere universale e conoscitivo della verità, che la rivelazione dona: “Ciò che colpisce nella lettura, fatta senza preconcetti, di queste pagine della Scrittura è il fatto che in questi testi venga racchiusa non soltanto la fede di Israele, ma anche il tesoro di civiltà e di culture ormai scomparse. Quasi per un disegno particolare, l’Egitto e la Mesopotamia fanno sentire di nuovo la loro voce ed alcuni tratti comuni delle culture dell’antico Oriente vengono riportati in vita in queste pagine ricche di intuizioni singolarmente profonde”<sup>103</sup>. Gli sforzi dell’intelligenza umana, allorché sono indirizzati alla ricerca sincera del vero, sostenuti dalla grazia divina, vengono a costituire un elemento non accessorio della stessa rivelazione, con particolare riferimento alla sua dimensione cosmico-antropologica. Appartiene in certo senso a questo itinerario sapienziale lo sforzo eziologico di *Gen* 1-11, dove troviamo attestate le narrazioni concernenti le origini del cosmo e dell’uomo e dove il principio e il fondamento si fanno coincidere nell’atto intelligente e libero di Dio che causa l’universo tutto. Se per diversi aspetti questi racconti presentano molti elementi in comune con la cultura circostante, tuttavia se ne differenziano radicalmente per l’affermazione del primato e della libertà trascendente di Dio rispetto al cosmo, i cui elementi vengono radicalmente demitizzati (si pensi al ruolo del sole e della luna, che presso altri popoli avevano consistenza divina e che qui sono ridotti al livello di luminari del giorno e della notte), onde mostrarne la fondamentale dipendenza dal Creatore. Nella nostra prospettiva dunque anche la creazione è rivelazione, in quanto manifesta la realtà di un Assoluto personale da cui tutto ha origine (= cielo e terra – cosmo e uomo) e che, in quanto creati, il cosmo e l’uomo portano in sé la traccia del loro Creatore,

<sup>101</sup> Per tutte queste tematiche cf J. PLASTARAS, *Il Dio dell’Esodo*, cit.

<sup>102</sup> Per una introduzione generale cf A. BONORA – M. PRIOTTO (edd.), *Libri sapienziali e altri scritti* (Logos, 4), LDC, Leumann 1997; F. MIES (ed.), *Toute la sagesse du monde*. Hommage à M. Gilbert, Presses Universitaires de Namur, Namur 1999; M. NOBILE (ed.), “La letteratura sapienziale”, in ID., *Teologia dell’Antico Testamento* (Logos 8/1), LDC, Leumann 1998, 143-172; G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975; inoltre il numero monografico “Sapienti e sapienza”, di *Parola, Spirito e Vita* 48 (2003) ed in particolare per l’AT la selezione bibliografica, ib., 86-87. Dal punto di vista teologico-fondamentale cf S. PIÉ NINOT, *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, s. ed., Barcellona 1972.

<sup>103</sup> *Fides et ratio*, 16.

nonostante l'esperienza drammatica del peccato che ha lacerato questa immagine, rendendo ulteriormente problematico il cammino di avvicinamento a Dio a partire dall'umana intelligenza e dalla riflessione che ad essa si accompagna. La rivelazione in questo caso soccorre l'infermità della ragione mostrandole l'origine e il fondamento del reale<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Ecco una efficace sintesi del tema nel documento sulle scritture ebraiche della Commissione biblica: *Dio creatore e provvidenza*. La Bibbia si apre con le seguenti parole: «In principio Dio creò il cielo e la terra» (*Gn* 1,1), un'intestazione che domina il testo di *Gn* 1,1-2,4, ma anche tutta la Scrittura che riferisce gli atti della potenza di Dio. In questo testo inaugurale l'affermazione della bontà della creazione ricorre sette volte, costituendo uno dei suoi ritornelli (*Gn* 1,4-31). Con formulazioni differenti e in contesti diversi, l'affermazione che Dio è creatore ricorre costantemente. Così, nel racconto dell'uscita dall'Egitto, Dio ha potere sul vento e sul mare (*Es* 14,21). Nella preghiera d'Israele, Dio viene confessato come «colui che ha fatto il cielo e la terra». L'azione creatrice di Dio fonda e assicura la salvezza attesa, sia nella preghiera (*Sal* 121,2) che negli oracoli profetici, ad esempio in *Ger* 5,22 e 14,22. In *Is* 40-55 quest'azione fonda la speranza in una salvezza futura. I libri sapienziali situano l'azione creatrice di Dio in una posizione centrale. Il Dio che crea il mondo con la sua Parola (*Gn* 1) e che dà all'uomo un alito di vita (*Gn* 2,7) è anche colui che testimonia la sua sollecitudine verso ogni essere umano fin dal suo concepimento. Al di fuori della Bibbia ebraica, è doveroso citare il testo di *2Mac* 7,28 dove la madre dei sette fratelli martiri esorta l'ultimo di essi con queste parole: «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e riconosci che Dio non li ha creati da cose esistenti». La traduzione latina di questa frase parla di creazione *ex nihilo*, «dal nulla». Un aspetto notevole di questo testo è che il richiamo dell'azione creatrice di Dio fonda qui la fede nella risurrezione dei giusti. Lo stesso si ha in *Rm* 4,17. La fede in un Dio creatore, vittorioso sulle forze cosmiche e sul male, è diventato inseparabile dalla fiducia in lui come salvatore del popolo d'Israele così come delle persone individuali. Nel Nuovo Testamento la convinzione che tutto ciò che esiste è opera di Dio proviene direttamente dall'Antico Testamento e sembra così forte che non ha bisogno di dimostrazione e il vocabolario di creazione è poco presente nei vangeli. Bisogna tuttavia notare in *Mt* 19,4 il riferimento a *Gn* 1,27, che parla della creazione dell'uomo e della donna. In modo più ampio, *Mc* 13,19 evoca «l'inizio della creazione che Dio ha creato». Infine, *Mt* 13,35b parla, a proposito delle parabole, «di cose nascoste fin dalla fondazione del mondo». Nella sua predicazione, Gesù insiste molto sulla fiducia che l'uomo deve avere in Dio, dal quale tutto dipende: «Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete, e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete [...] Guardate gli uccelli del cielo: non seminano né mietono [...] eppure il vostro Padre celeste li nutre». La sollecitudine di Dio creatore si estende ai cattivi e ai buoni sui quali «egli fa sorgere il suo sole» e ai quali concede la pioggia necessaria alla fecondità del suolo (*Mt* 5,45). La provvidenza di Dio si esercita verso tutti; per i discepoli di Gesù questa convinzione deve portare a cercare «prima di tutto il Regno di Dio e la sua giustizia» (*Mt* 6,33). Nel vangelo di Matteo Gesù parla del «Regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo» (*Mt* 25,34). Il mondo creato da Dio è il luogo della salvezza dell'uomo; esso è in attesa di una completa rigenerazione (*Mt* 19,28). Partendo dalla Bibbia ebraica, che afferma che Dio ha creato tutto con la sua parola, col suo verbo, il prologo del IV vangelo proclama che «in principio era il Verbo», che «il Verbo era Dio» e che «tutto fu per mezzo di lui» e che «niente di ciò che fu, lo fu senza di lui» (*Gv* 1,1-3). Il Verbo è venuto nel mondo ma il mondo non l'ha riconosciuto (*Gv* 1,10). Il progetto di Dio, nonostante gli ostacoli interposti dagli uomini, è chiaramente definito in *Gv* 3,16: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna». Di questo amore di Dio Gesù è testimone fino alla fine (*Gv* 13,1). Dopo la risurrezione, Gesù «soffia» sui discepoli, rinnovando l'atto di Dio al momento della creazione dell'uomo (*Gn* 2,7), il che suggerisce che una nuova creazione sarà opera dello Spirito Santo (*Gv* 20,22). Pur se in un linguaggio diverso, il libro dell'Apocalisse offre una prospettiva analoga. Il Dio creatore (*Ap* 4,11) è all'origine di un progetto di salvezza che può essere realizzato solo dall'Agnello «come immolato» (*Ap* 5,6), compiendo il mistero pasquale, egli che è «il Principio della creazione di Dio» (*Ap* 3,14). Al termine della storia, la vittoria sulle forze del male andrà di pari passo con il sorgere di una nuova creazione, che avrà per luce Dio stesso e non avrà più bisogno di templi, perché Dio onnipotente e l'Agnello saranno il Tempio della città celeste, la nuova Gerusalemme (*Ap* 21,2,22). Nelle lettere paoline, il posto riservato alla creazione è ugualmente importante. È noto il ragionamento di Paolo in *Rm* 1,20-21 a proposito dei pagani. L'apostolo afferma che «dalla creazione del mondo in poi, le perfezioni invisibili di Dio, la sua eterna potenza e divinità, sono visibili nelle sue opere attraverso l'intelligenza» e che quindi i pagani sono «inescusabili» per non aver reso gloria a Dio e per aver «servito la creatura invece del Creatore» (*Rm* 1,25; cf *Sap* 13,1-9). La creatura è stata abbandonata «alla schiavitù della corruzione» (*Rm* 8,20-21). Ma non per questo va rigettata come cattiva. In *ITm* 4,4 si afferma che «tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie». Il ruolo che, nell'atto di creare, l'Antico Testamento attribuisce alla Sapienza, nel Nuovo Testamento è attribuito alla persona di Cristo, Figlio di Dio. Come per il «Verbo» nel prologo di Giovanni (1,3), si tratta di una mediazione universale, espressa in greco della preposizione *dia*, che si ritrova anche in *Eb* 1,2. Associato al «Padre, dal quale tutto (provviene)» si trova «Gesù Cristo, per mezzo del quale tutto (provviene)» (*1Cor* 8,6). Sviluppando questo tema, l'inno di *Col* 1,15-20 afferma che «tutto è stato creato in lui» e che «tutto è stato

### 2.1.3.2.1. Excursus: la valenza cosmologica e antropologica della rivelazione biblica

L'attestazione scritta della Parola di Dio, "anima del sapere teologico", non intende offrirci una visione cosmologica ed antropologica organica e strutturata, adottando piuttosto le visioni cosmologiche ed antropologiche proprie del contesto culturale in cui e da cui nascono i singoli momenti di tale attestazione<sup>105</sup> ed illuminando queste visioni col triplice messaggio concernente la creazione, la rivelazione, la redenzione. Non possiamo dunque riferire di una antropologia biblica o di una cosmologia biblica, come talvolta ahimè accade nella manualistica anche recente, bensì, attingendo alla grande tradizione del pensiero credente, che la rivelazione alimenta, tentiamo di esprimere la peculiare luce o prospettiva che la rivelazione cristiana proietta sul cosmo e sull'uomo.

#### 2.1.3.2.1.1. La luce della rivelazione sul cosmo

Il messaggio della rivelazione ebraico-cristiana concernente il cosmo, mi sembra potersi ricondurre a tre asserti fondamentali il primo dei quali concerne la figura del cosmo non-mitico, il secondo la necessità di affermare un'alterità non dualistica e il terzo quella di pensare il legame creaturale nella triplice dimensione di creazione originaria – continua – escatologica. E a tal proposito mi sembra importante far notare che l'ebraico biblico, non possedendo un termine corrispondente al nostro "cosmo", per rendere il suo senso richiede il riferimento alla nozione di "tutto", come in *Is* 44,24 e in *ICr* 29,11, sicché "il binomio cielo-terra, variato a volte in cielo-mare (*Is* 50,2) o nel trinomio cielo-terra-mare (*Ez* 38,20) o inferi-cielo-mare (*Am* 9,2) designa l'universo intero come in *Gen* 1,1"<sup>106</sup>.

#### 2.1.3.2.1.2. Il cosmo non mitico

Per quanto intrisi anche di elementi mitologici, connessi alle modalità proprie del contesto culturale cui appartengono e senza assolutamente voler conferire un'accezione negativa al "mito", che pure include una sua specifica istanza veritativa, bisogna pur segnalare che i cosiddetti racconti delle origini per essere correttamente interpretati e posti al riparo di eventuali derive leteralistiche e fondamentaliste, vanno inquadrati nell'orizzonte eziologico proprio, dove la dimensione storica della rivelazione intreccia quella sapienziale e in essa si esprime come fattore di ampliamento universalistico – almeno nell'interpretazione di von Rad<sup>107</sup> - di quel segmento di storia della salvezza che vede implicato l'Israele biblico. Ma ciò che il mondo non-mitico porta con sé è l'atteggiamento di una contrapposizione alla mentalità sacrale di stampo pagano di interpretare elementi cosmici alla stregua di divinità da adorare e venerare (sintomatico a questo proposito il riferimento della narrazione sacerdotale di *Gen.* ai due lucernari), sicché Rosenzweig potrà scrivere che "Come gli dèi viventi sono il punto culminante della teologia dell'antichità, così questo mondo configurato segna il culmine della cosmologia antica"<sup>108</sup>. Rispetto al paganesimo, la concezione ebraica della rivelazione viene a caratterizzarsi per il carattere di nascondimento che accompagna il soggetto stesso della manifestazione, che è l'Assoluto trascendente. Così "[...] nel paganesimo il Dio ha un volto sommamente

---

creato per mezzo di lui e in vista di lui; egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui » (*Col* 1,16-17). D'altra parte, la risurrezione di Cristo è compresa come l'inaugurazione di una nuova creazione, così che «se uno è in Cristo, è una "creatura nuova"». Di fronte al dilagare del peccato degli uomini, il progetto di Dio era quello di realizzare una nuova creazione. Questo tema sarà ripreso più avanti, dopo aver parlato della situazione dell'umanità (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, cit., pp. 59-63, nn. 25-26).

<sup>105</sup> A proposito di entrambi le tematiche cf le due raccolte di saggi G. DE GENNARO (ed.), *Il cosmo nella Bibbia*, Dehoniane, Napoli 1982 e IDEM (ed.), *L'antropologia biblica*, ivi 1981. A proposito dell'antropologia biblica nel quadro del pensiero d'ispirazione ebraica cf T. NDAYIZIGIYE, *L'anthropologie biblique sous l'éclairage de la philosophie de l'altérité selon Emmanuel Levinas*, Lang, Bern 1997. Cf inoltre U VANNI, "La creazione in Paolo", in *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 285-325; dal punto di vista della teologia della creazione cf W. PANNENBERG, "La creazione del mondo", in ID., *Teologia sistematica*, II, Queriniana, Brescia 1994, 11-201; A. GANOCZY, *Il creatore trinitario*. Teologia della Trinità e sinergia, Queriniana, Brescia 2003.

<sup>106</sup> A. BONORA, "Cosmo", in P.ROSSANO – G. RAVASI – A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit., 322-323.

<sup>107</sup> Cf G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*. Teologia delle tradizioni storiche, Paideia, Brescia 1972, 165-169.

<sup>108</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. BONOLA, Marietti, Casale Monferrato 1985, 55. D'ora innanzi con la sigla SR, seguita dal numero della/e pagina/e.

vivo, visibile, e pertanto non viene percepito come un Dio nascosto, mentre la fede avverte con tutta chiarezza che essa non sa assolutamente nulla di un Dio che non si manifesti, anzi, che Dio in sé è per lei un «Dio nascosto», è quello stesso Dio che, prima del capovolgimento dal nascondimento alla manifestazione, all'incredulità non appariva affatto nascosto. Proprio in questo diverso rapporto con la rivelazione diviene riconoscibile il luogo in cui si colloca il paganesimo [...]: luogo che sta tra il nulla originario, come originario fondamento del qualcosa-originario, e codesto qualcosa-originario in quanto risultato, certo non ancora manifesto, anzi ancora in sé velato e tuttavia visibile, di quel nulla originario”<sup>109</sup>.

### 2.1.3.2.1.3. Alterità non dualistica

Nel momento il cui il mondo non mitico si configura nei termini di un'alterità non dualistica in rapporto alla divinità da cui ha origine, ecco che la concezione del cosmo che la rivelazione ebraico-cristiana suggerisce e propone offre un valido antidoto nei confronti di ogni tentazione gnostica storica o ricorrente, riscattando appunto il “cosmo” dall'idea di provenire da una caduta originaria in quella fantasmagoria di cosmogonie e teogonie che i sistemi gnostici sono stati capaci di inventare, ritenendo in questo modo di celare sotto il velo dei racconti mitologici verità accessibili attraverso un cammino di iniziazione solo a pochi eletti. Il trattato sull'*origo mundi*, termine con cui si designa per il suo contenuto lo scritto senza titolo NHC II, 5 è particolarmente significativo a questo riguardo, così come si fa portavoce di una concezione fondamentalmente dualistica, descrivendo la materia come il prodotto di un atto psichico negativo dell'ombra: “In seguito – vi si legge – l'ombra si accorse che c'era qualcosa di più forte di lei. Divenne così invidiosa e partorì subito l'invidia, dopo essersi autofecondata. Da quel giorno in poi si manifestò il principio ἀρχή dell'invidia in tutti gli eoni e nei loro mondi. Quell'invidia di rivelò però essere un aborto nel quale non c'era alcuno spirito (πνεῦμα) [divino]. Essa nacque come ombra (intorbidamento) in una grande sostanza acquosa. Dipoi l'odio (=invidia) nato dall'ombra fu gettato in una regione del Caos... Come nel caso di colei che mette al mondo un bimbo e sta attenta a espellere tutto il resto inutile, così la materia (ὕλη) uscita dall'ombra, fu gettata in una regione del Caos e non uscì più fuori dal Caos”<sup>110</sup>.

Il grande Ireneo si è incaricato di rispondere una volta per tutte a queste fantasticherie, ma certo non può immunizzarci da ricorrenti tentazioni gnosticistiche, né da quello che ormai numerosi esperti individuano come uno dei volti del cosiddetto ritorno del sacro: “Così il loro ragionamento sull'ombra e sul vuoto [...] cadrà, se tutte queste cose sono state fatte entro le cose che sono contenute dal Padre”. Essi “saranno assolutamente costretti ad immaginare entro il Pleroma o entro il loro Padre uno spazio vuoto, informe e tenebroso, nel quale sono state create tutte le cose che sono state create. E la luce del loro Padre si troverà anche sotto accusa, come se non potesse illuminare e riempire tutte le cose che sono dentro di lui. E ancora, dicendo che queste cose sono frutti della defezione e opera dell'errore introdurranno la defezione e l'errore entro il Pleroma e nel seno del Padre”<sup>111</sup>. Nell'intreccio delle mitologie gnostiche le cosmogonie si incrociano con le teogonie, producendo visioni, che, demitizzate e se si vuole anche desacralizzate, alimenteranno in maniera non meramente decorativa espressioni filosofiche moderne e contemporanee. Penso in particolare all'idea del Preprincipio o Prepadre, che Ireneo descrive come componente archetipale della concezione pleromatica propria del sistema di Tolomeo: “Dicono che nelle altezze invisibili e innominabili c'è un eone perfetto preesistente: lo chiamano anche Preprincipio e Prepadre e Abisso. Era incomprensibile e invisibile, eterno e ingenerato e stava in grande tranquillità e solitudine nei tempi infiniti. Stava insieme con lui anche il Pensiero, che chiamano anche Grazia e Silenzio. Una volta l'Abisso meditò di emanare da sé un principio di tutte le cose, e depose a guisa di seme questa emanazione, che meditò di

<sup>109</sup> *Ib.*, 168-169. Su questo tema del qualcosa cf il saggio postumo, che l'A. non aveva voluto pubblicare: F. ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Jüdischer, Athenäum 1984 (trad. it. di G. BONOLA, Reverdito, Trento 1987).

<sup>110</sup> NHC II, 5, 99 [147], 2-22. Per questo testo e una visione in chiave storica della gnosi cf K. RUDOLPH, *La gnosi. Natura e storia di una religione tardo antica*, Paideia, Brescia 2000, questo passaggio a p. 124. Per una presentazione sistematica cf A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997. Sul ritorno della gnosi cf G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari 1990; G. MUCCI, “Mito e pericolo della gnosi moderna”, in *La Civiltà cattolica* vol. I, 3397 (1992) 14-22; ID., “Le radici gnostiche del New age”, in *La Civiltà cattolica* vol. III, 3462 (1994) 470-481; ID., “Il dibattito sulla gnosi in Italia”, in *La Civiltà cattolica* vol. II, 3455 (1994) 423-434; I. TOLOMBO (ed.), *Ritorno della gnosi?*, Gregoriana, Padova 2002.

<sup>111</sup> *Adv Haer.* II, 4,3.

emanare, nel Silenzio che esisteva insieme con lui come in una matrice. Essa, avendo accolto questo seme ed essendo divenuta pregna, partorì Intelletto, simile e uguale a colui che lo aveva emanato, il solo che comprendesse la grandezza del Padre. Tale Intelletto chiamano anche Unigenito e Padre e Principio di tutte le cose. Con lui fu emanata Verità; ed è questa la prima e primigenia tetrade pitagorica, che chiamano anche radice di tutte le cose: ci sono infatti Abisso e Silenzio, poi Intelletto e Verità”<sup>112</sup>.

#### 2.1.3.2.1.4. Legame creaturale

Aggiungiamo così un ulteriore momento di riflessione intorno al legame creaturale caratterizzante la concezione del “cosmo” propria della rivelazione ebraico-cristiana, avendo occasione di mettere in luce come la fede nel Dio creatore, mentre esclude certamente una visione teogonica e cosmogonica delle origini, si distanzia per la propria peculiarità sia da una visione emanazionista del rapporto Dio mondo sia dall’idea di una possibile generazione del mondo dal soprannaturale (rapporto di generazione che è invece riservato a designare il legame fra Padre e Figlio). Scrive Rosenzweig: “L’atto creatore, secondo la fede della rivelazione, pone in libertà fuori di sé [...] qualcosa di durevolmente necessario, è quindi affermazione del mondo: la creazione è creazione del mondo [...]. Solo l’idea di creazione strappa il mondo dalla sua chiusura e dalla sua immobilità di elemento e lo immette nella corrente del Tutto, apre verso l’esterno i suoi occhi prima rivolti all’interno, rende manifesto il suo mistero”<sup>113</sup>. Nella *Stella* la creazione non sta a designare soltanto l’atto libero e consapevole con cui Dio pone in essere il mondo e l’uomo bensì, come recita il titolo del primo libro della seconda parte: “La creazione o il perenne fondamento delle cose”, dove alla creazione viene attribuito immediatamente un senso rivelativo: la creazione è rivelazione, tema che a mio avviso la teologia deve ancora pensare a fondo: “Dio creò. Questo è il nuovo. Qui si spacca la dura scorza del mistero. Tutto ciò che fin qui sapevamo di Dio era puro sapere di un Dio nascosto, di un Dio che celava sé e la sua vita in un proprio territorio mitico, in una cittadella degli dèi, una montagna degli dèi, un cielo divino. Ma questo Dio di cui sapevamo era ormai alla fine. Ma il Dio creatore è in principio”<sup>114</sup>.

Incrociamo a questo punto la tematica della cosiddetta “creazione continua”<sup>115</sup>, che a nostro parere va inquadrata nell’orizzonte della dimensione rivelativa della creazione. La tradizione stessa, essendosi concentrata sulla questione della *creatio ex nihilo sui et subiecti*, attesta quanto sia dimenticata questa dimensione di continuità della creazione, che esprime la creaturalità come legame costitutivo del cosmo con Colui da cui trae origine. Può a questo proposito risultare interessante l’osservazione concernente il modello farisaico e quello alessandrino secondo cui è stato interpretato il testo biblico della creazione, né manca chi ha azzardato degli accostamenti, riconosciuti peraltro poco fecondi fra le moderne teorie cosmologiche e questi due modelli interpretativi: “il primo [=farisaico], che fa riferimento esplicito alla CO dal nulla e, correlativamente, alla resurrezione dei morti (cf *2 Mac* 7,28; *Rm* 4,17; *Ap* 4,11 e *passim*); il secondo [=alessandrino], che parla della CO da una materia informe preesistente e, correlativamente, della immortalità dell’anima (cf *Sap* 3,1-4; 11,17; 15,8; 16,14; *Eb* 11,3). Tra gli autori cristiani, solo Giustino e lo Pseudo-Ippolito concepiscono la CO secondo il modello alessandrino, mentre quello farisaico prevale in tutti gli altri Padri della Chiesa, da Erma, a Taziano, Ireneo, Teofilo di Antiochia, Tertulliano, Origene, con la CO dal nulla (in opposizione sia al concetto neoplatonico di emanazione, che a quello aristotelico di eternità del mondo) e specialmente con l’enfasi su quella particolare creazione dal nulla costituita dalla risurrezione di Gesù. Tommaso attribuisce ad una “Glossa” la definizione di creare come fare dal nulla<sup>85</sup>. Eppure solo pochissimi testi dogmatici, nel 1208, 1215 (Laterano IV), 1441 e 1870 (Vaticano I: ... *ab initio temporis... ex nihilo...*) riportano la formula «creazione dal nulla». Il Vaticano II, invece, allude alla CC. Il modello farisaico e quello alessandrino hanno il loro corrispettivo, per quel che riguarda la cosmologia, rispettivamente nell’ipotesi dell’origine dell’universo dal «nulla» e in quella della persistenza dell’universo (anche se non strutturato come attualmente è l’universo a noi noto) nel passato o dell’origine dell’universo per ramificazione da un universo precedente per inflazione. Questo a meno che non si voglia vedere anche il modello alessandrino nell’ipotesi dell’inflazione più *big bang*, in cui le fasi anteriori alla emissione della radiazione e alla formazione delle galassie sarebbero corrispettive alla materia informe preesistente. Di questa materia informe non è comunque chiarita né l’origine (anche Aristotele assumeva come un dato

<sup>112</sup> *Ib.*, I, 1,1.

<sup>113</sup> SR, 126.

<sup>114</sup> SR, 119.

<sup>115</sup> CO = creazione originaria; CC = creazione continua.

inquestionabile l'esistenza della materia senza limiti temporali nel passato), né il significato del suo essere informe. Eppure, a un vaglio critico filosofico, assunta la differenza ontologica tra creatura e Creatore, tra universo e suo Fondamento, non è l'esistenza della materia per un tempo non finito nel passato, ontologicamente diverso dalla eternità di Dio, a fare problema, bensì la qualificazione di materia «informe», la cui improprietà già Filone aveva denunciato. Inversamente, si può dire che, raffrontato con l'ipotesi dell'origine e dell'evoluzione dell'universo (origine dal «nulla» e inflazione più *big bang*) e della vita, il racconto di *Gen 1* nei suoi dettagli dei sei giorni corrisponde all'evoluzione e non all'origine, anche se viene esplicitato che la Parola divina ha come effetto l'origine. Ma è evidente che confronti di questo genere, tra ipotesi cosmologiche sull'origine dell'universo e modelli di interpretazione dell'evento creativo forniti dal testo biblico, non offrono assolutamente alcun interesse. Si può solo concludere che il testo biblico di per sé non preclude nessuna delle due ipotesi scientifiche antitetiche; anche se però fornisce una descrizione storica della creazione in antitesi con l'una ipotesi scientifica, o con ambedue, o altre ancora (così come fornisce una descrizione dell'origine degli esseri viventi non in accordo con l'attuale teoria dell'evoluzione), è in ambito filosofico e teologico che l'eventuale corrispondenza del dato biblico andrebbe cercata, a livello di implicazione e di significati profondi”<sup>116</sup>.

### 2.1.3.2.1.5. L'uomo alla luce della rivelazione<sup>117</sup>

Apriamo questo momento della nostra riflessione con un riferimento all'opera postuma, che è anche il suo canto del cigno<sup>118</sup>, del pensatore ebreo Hermann Cohen<sup>119</sup>, che viene a situarsi come al crocevia tra la modernità, che per lui porta la connotazione dell'idealismo critico, e l'appartenenza al popolo della *Torà*, alla cui scuola si apre, pur non raggiungendolo, al “nuovo pensiero”. Il capitolo quarto del volume, dedicato alla rivelazione, risulta come l'esito dei tre precedenti capitoli (sull'unicità di Dio, il culto delle immagini e la creazione) e il punto di partenza dei successivi (tra i quali segnaliamo: la creazione dell'uomo nella ragione, lo spirito santo, la scoperta dell'uomo come simile, l'amore religioso, l'individuo come io, la riconciliazione, il giorno della riconciliazione, l'idea del messia, immortalità e resurrezione, la legge, la preghiera, la fedeltà, la pace). Cuore di questa riflessione una frase abissale nella sua sintenticità, sottolineata nel testo e tale da produrre una sorta di vertigine intellettuale: “*La rivelazione è la creazione della ragione*”<sup>120</sup>. L'intuizione di Cohen si inserisce nell'ambito del ben noto concetto di *correlazione*, per cui Dio non si può rivelare in qualche cosa, per esempio nel cosmo, bensì a qualcuno e, aggiunge il filosofo, “il termine corrispondente di questo rapporto può essere soltanto l'uomo”<sup>121</sup>.

<sup>116</sup> C. TADDEI-FERRETTI, “Creazione continua: il futuro e la creazione”, in *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 246-247. L'intero documentatissimo saggio 223-259.

<sup>117</sup> Il tema verrà ulteriormente sviluppato all'interno della riflessione sul destino dell'uomo e sulla resurrezione della carne. Qui si tratta di alcune riflessioni in chiave protologica, lì invece imposteremo la trattazione in prospettiva escatologica.

<sup>118</sup> Ci riferiamo evidentemente a H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt 1929<sup>2</sup> (ed. it. a cura di A. POMA, trad. e note di P. FIORATO), San Paolo, Cinisello Balsamo 1994: si tratta della prima versione italiana condotta su una ristampa anastatica della seconda edizione tedesca del 1929, il cui curatore Bruno Strauss aveva potuto utilizzare le annotazioni di Franz Rosenzweig sul manoscritto consegnatogli dal Cohen prima della sua morte. Citeremo il libro nelle note con la sigla RV, seguita dal numero della/e pagina/e. Abbiamo più a lungo parlato di quest'opera fondamentale in “Ragione e rivelazione tra ebraismo e modernità”, in *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 97-105.

<sup>119</sup> Il richiamo a questi autori d'ispirazione ebraica (Cohen e Rosenzweig) costituisce qui una sorta di pretesto per cogliere alcuni elementi di riflessione speculativa intorno al nostro tema, per cui ovviamente siamo ben lungi dall'adottare la loro prospettiva generale di pensiero, mentre riteniamo che il ricorso ai risultati del loro pensiero possa essere istruttivo anche per la teologia cristiana.

<sup>120</sup> RV, 147.

<sup>121</sup> RV, 145. Non si tratta - come giustamente annota Pierfrancesco Fiorato - di una nozione nuova nella filosofia della religione coheniana, bensì di un principio già operante nella *Logik der reinen Erkenntnis*, che costituisce il primo volume del sistema di filosofia. Il principio è così espresso: “La corrispondenza tra Dio e uomo si dimostra già qui come una *correlazione*. L'unicità di Dio è condizione del suo rapporto con la ragione dell'uomo. E la ragione dell'uomo, in quanto creazione di Dio, è condizione del suo rapporto razionale con Dio; la ragione, dunque, è anche condizione dell'attuazione di tale rapporto razionale nella rivelazione, che insieme alla creazione fonda la correlazione di uomo e Dio” (RV, 160 e n. 45).

La ragione - per l'ultimo Cohen - è dunque una ragione creata e tale suo fondamento fa sì che essa sia immediatamente correlata al nulla originario ed originante. Ovviamente non si tratta dell'assunzione di una posizione di tipo nichilistico, bensì del richiamo al *nihil* da cui ogni cosa trae origine per la parola creatrice di Dio, sebbene non possiamo non rilevare come - a nostro avviso - tale riferimento al nulla, che caratterizza la posizione di Cohen, ma ancor più quella di Rosenzweig, costituisca uno dei motivi che possono valere a spiegare l'interesse recente verso il pensiero di ispirazione ebraica da parte della cultura e della filosofia laica.

Il riferimento alla *Torà* consente, nell'orizzonte speculativo coheniano, il passaggio dalla ragione creata alla ragione redenta. Ma lo stesso concetto di rivelazione - secondo la *Religion der Vernunft* - non risulta in ultima analisi originario nella tradizione ebraica. Esso infatti rimanda al "dono della *Torà*", che non cela in sé - come si esprime Cohen - alcun mistero: "Non si parla qui di mistero né di disvelamento (*revelatio*) alcuno. Dio dà la *Torà* così come egli dà tutto, la vita e il pane come pure la morte. La rivelazione è la testimonianza della ragione, che non è sensibilità animale, bensì viene da Dio, collega con Dio"<sup>122</sup>. Il filosofo esplicita la dimensione etica fondamentale della redenzione a partire dalla stessa rivelazione e, in particolare, da un luogo paradigmatico del libro dell'*Esodo*, quello famoso in cui si parla dei *posteriora Dei* (Es 33, 20-23), viene interpretato alla stregua di tale impostazione, per cui "ciò che segue" o "le spalle" di Dio viene identificato con il bene, ossia con l'attuazione delle esigenze della *Torà*, "conseguenza ed effetto dell'essenza divina"<sup>123</sup>. Il rapporto tra ragione e storia in questa prospettiva viene pensato in modo che il primo termine, in quanto situato in una dimensione meta-storica risulta fondante il secondo: "Ciò che è eterno, ciò che si sottrae ad ogni esperienza sensibile e dunque ad ogni esperienza storica, è il fondamento e la garanzia della dimensione più intima della storia nazionale. Esso viene prima poiché sta a fondamento. Esso deve venire prima poiché deve essere posto a fondamento. La ragione non inizia con la storia, bensì la storia deve iniziare con la ragione. L'inizio infatti deve essere più che un inizio temporale, esso deve significare un'origine eterna"<sup>124</sup>.

La visione antropologica che la rivelazione suggerisce può anch'essa muovere seguendo tre momenti: quello della riflessione sull'unità non unidimensionale dell'uomo, quello della tematica concernente il rapporto fra interiorità relazionata e alterità accolta e infine una tematizzazione dell'orizzonte della gratuità in cui si gioca il rapporto persona/libertà. Mi preme tuttavia anche qui segnalare come la tensione antropologica tra carne e spirito non va assolutamente intesa in senso gnosticistico. L'antropologia gnostica tende infatti ad interpretare il termine "spirito" nel senso dell' "incomparabile sé", la cui conoscenza costituisce la salvezza. Inoltre in tale ambito l'umanità viene suddivisa in tre categorie di persone:: pneumatici, psichici, coici, soltanto i primi risultando suscettibili di redenzione<sup>125</sup>. Quanto lontano sia l'annuncio cristiano della resurrezione della carne rispetto a questa prospettiva mi sembra oltremodo evidente.

Mi dispenso per ora dall'offrire una trattazione di questi passaggi, per evocare il luogo della *Stella*, in cui entra in gioco la metafora dell'amore sponsale, che Rosenzweig aveva richiamato - servendosi del *Cantico dei cantici* - all'inizio della trattazione sulla rivelazione<sup>126</sup>. Il punto prospettico sarà quello dell'amante: "egli solo si dona nell'amore. L'amata accoglie il dono"<sup>127</sup>. Nella rivelazione si verifica

---

<sup>122</sup>RV, 162. Un abisso di distanza separa questa concezione della rivelazione da quella contenuta nel capolavoro di Rosenzweig, tanto più che Cohen tende ad escludere ogni "anomalia miracolosa" dal concetto di rivelazione filosoficamente inteso.

<sup>123</sup>RV, 158.

<sup>124</sup>RV, 163.

<sup>125</sup> Cf K. RUDOLPH, *op. cit.*, 143-144.

<sup>126</sup> "Forte come la morte è amore" (SR, 167). Il tema della morte rinvia alla prima parola della *Stella* e rimanda, attraverso l'amore, all'ultima parola, che è la vita su cui si apre la porta che "dal misterioso-miracoloso splendore del santuario di Dio, dove nessun uomo può restare a vivere, conduce verso l'esterno [...]. Verso la vita" (SR, 454).

<sup>127</sup>SR, 173.

l'irruzione del totalmente altro nella storia: il circolo egoistico si chiude e viene superato il pensiero "in terza persona" proprio della sistematica idealistica. L'evento della rivelazione, così come viene esposto in queste pagine, mentre richiama il principio di "correlazione" elaborato da Cohen, non si propone come irruzione distruttiva, ma continuazione costruttiva della creazione in rapporto alla redenzione. L'idea centrale della rivelazione, come è pensata da Rosenzweig, ritorna in ogni momento della trattazione: l'io di Dio si compie attraverso la sua affermazione da parte dell'uomo. Non sono in gioco categorie e concetti spersonalizzati e spersonalizzanti, bensì è chiamata in causa l'esistenza concreta, anche di coloro che si occupano professionalmente di questi temi. Il messaggio che emana dal cuore della *Stella* è racchiuso nell'ultima citazione del capitolo sulla rivelazione: "Come Egli ti ama, così ama anche tu"<sup>128</sup>.

L'intreccio fra Dio, uomo e mondo, avviene nella prospettiva fondamentale della rivelazione ebraico-cristiana, che è quella storico-salvifica ossia soteriologica: "Nella redenzione del mondo tramite l'uomo, dell'uomo nel mondo, Dio redime se stesso. Nella redenzione uomo e mondo scompaiono, Dio invece si compie e giunge a pienezza. Soltanto nella redenzione Dio diviene [...]: Tutto ed Uno. Il Tutto dei filosofi, che noi consapevolmente avevamo fatto a pezzi, qui, nel sole accecante della mezzanotte della redenzione giunta a perfetto compimento, si è infine, sì, veramente in-fine [*end-lich*], unito per divenire l'Uno"<sup>129</sup>.

Già la creazione risulta, in questa prospettiva, inserita nel dinamismo della rivelazione, essa infatti non riguarda semplicemente il cosmo e l'uomo, ma Dio stesso ("è qualcosa che accade in lui stesso in quanto è nascosto"<sup>130</sup>). La creazione è la "prima rivelazione", che tuttavia "esige l'irruzione di una «seconda» rivelazione, di una rivelazione che non sia altro che rivelazione, di una rivelazione in un senso più stretto, anzi, nel senso più pieno del termine"<sup>131</sup>.

#### 2.1.3.2.1.6. La teodicea e il dolore innocente

Gli scritti sapienziali dell'Antico Testamento inducono, infine, ad una riflessione sul tema del male e del dolore, eziologicamente affrontati in *Gen 3* e che in particolare nel libro di *Giobbe*, trova la sua espressione più profondamente drammatica. Schematicamente possiamo così rappresentare le tappe della teodicea biblica, come riflessione sulla rivelazione del senso del male e del dolore innocente:

---

<sup>128</sup> SR, 219.

<sup>129</sup> SR, 234.

<sup>130</sup> SR, 169.

<sup>131</sup> SR, 171-172. Questo recupero della dimensione rivelativa della creazione (e quindi della dimensione cosmico-antropologica della rivelazione) offre la possibilità di una ripresa teologica dell'*istanza metafisica*, e al suo interno delle tematiche dei *praeambula fidei* e del *duplex ordo cognitionis* (vedi cap. III della II parte del I vol. di questo manuale). Devo qui ulteriormente ribadire il carattere teologico-fondamentale di questa ripresa, che non può non sottolineare il punto di vista della fede e del suo primato rispetto alla "pura ragione" e al suo esercizio, il che consente il superamento di ogni prospettiva razionalistica (anche di razionalismo teologico) e fideistica, in quanto, se correttamente inteso, il rapporto con la fede teologale non mortifica o indebolisce la ragione, ma vale a redimerla e potenziarla. L'"autofondarsi" della fede è quindi da intendersi a) in rapporto alla "pura ragione", in quanto l'atto del credere non nasce come conseguenza logica di un ragionamento o di una serie di ragionamenti, implicando l'obbedienza non solo della dimensione conoscitiva, ma anche di quella volitiva e di quella affettiva (ossia di tutta la persona), b) in rapporto al carattere soprannaturale (grazia) della fede stessa, che, prima di costituirsi come risposta dell'uomo a Dio che si rivela, è dono di Dio. Naturalmente qui vale la tesi tommasiana secondo cui la grazia non distrugge, ma perfeziona la natura, ma questo "perfezionamento" o "compimento" non si genera nei termini di un'autotrascendenza, ma del dono gratuito, ovvero della irruzione del soprannaturale nella natura e nella storia. Per l'esposizione della critica alla cosiddetta "conoscenza naturale" di Dio nell'ambito della teologia luterano-evangelica (Lutero stesso, K. Barth, E. Brunner e P. Althaus) cf C. GRECO, *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 211-222.

- Il male e il peccato (una *teodicea amartiologica* – Gen 3, che avrà una lunga storia, fino ad esempio all’episodio del cieco nato, con la famosa espressione: “chi ha peccato, lui o o suoi genitori, perché nascesse cieco?” - Gv 9, 2 – si tratta fondamentalmente della teodicea degli amici di Giobbe).

- Il dolore innocente e le imperscrutabili vie del Signore (una *teodicea apofatica*, quella dello stesso Giobbe, così come si esprime anche nella teofania Gb 38, 1-21).

- Il valore espiatorio (una *teodicea soteriologia* cf ad es. la profezia del servo sofferente in particolare nel quarto canto del servo di YhWh Is, 53, 1-12).

Il paradigma apofatico della teodicea di Giobbe avrà una lunga storia, giungendo fino a Kant, che lo ripropone filosoficamente nel saggio in cui esprime il divieto all’elaborazione di una teodicea frutto dell’esercizio della sola ragione<sup>132</sup>. Ai fini della esposizione della rivelazione del senso del male e della delucidazione della possibilità del passaggio da una teodicea apofatica a una teodicea non solo espiatoria, ma cristocentrica, può risultare istruttivo il confronto fra le tesi di Kant e quelle di Rosmini, espresse nell’opera che porta appunto il titolo *Teodicea*<sup>133</sup> e che contiene una lettura-interpretazione, ispirata ai Padri, del libro biblico di *Giobbe*. In questo confronto abbiamo così modo di verificare la prospettiva del “compimento” all’interno di una lettura (quella rosminiana) non meramente storico-critica, ma propriamente teologica del testo veterotestamentario.

Alla “teodicea dottrinale” o meramente razionale, Kant opponeva la “teodicea autentica”, rinvenendo nella figura di Giobbe il paradigma biblico, sul quale poggiare la propria prospettiva apofatica ed etica nello stesso tempo: “Giobbe viene rappresentato come circondato da tutto ciò che si può immaginare giovi a rendere perfettamente felice la vita di un uomo. Egli ha salute, benessere e libertà, comanda su altri che può rendere felici, vive in seno ad una famiglia fortunata, tra amici cari: e soprattutto (quel che più importa) è in pace con sé medesimo in buona coscienza. Tutti questi beni (ad eccezione dell’ultimo) improvvisamente gli sono tolti da un destino tremendo che s’abbatte su di lui per metterlo alla prova. Dopo lo stordimento iniziale per questo inaspettato rovesciamento della sua sorte, Giobbe a poco a poco ritorna in sé medesimo e scoppia allora in lamenti sulla sua cattiva stella. Allora fra lui e gli amici che si presentano con il pretesto di consolarlo, si accende ben presto una disputa, in cui entrambe le parti, ciascuna secondo la propria opinione (soprattutto però secondo la propria situazione) avanzano la propria teodicea per dare una spiegazione morale di quel cattivo destino. Gli amici di Giobbe si dichiarano per la dottrina che spiega tutti i mali del mondo con la *giustizia* divina, come altrettante pene per delitti commessi e, sebbene essi non saprebbero trovare nulla che possa essere addossato come colpa allo sventurato, credono di potere giudicare a priori che egli in qualcosa deve essere colpevole, perché altrimenti per la giustizia divina non sarebbe possibile che egli fosse infelice. Giobbe invece - che sdegnosamente protesta che la sua coscienza non ha alcun rimprovero da fargli per tutta la sua vita e che per quel che riguarda gli inevitabili errori umani Dio stesso sa bene di averlo creato fallibile - si dichiara per la dottrina *dell’incondizionatezza del divino consiglio*. « Egli è unico - dice - e fa ciò che vuole ». In ciò che entrambe le parti variamente argomentano c’è poco di notevole: ma tanto più merita attenzione il modo in cui lo fanno. Giobbe parla come pensa e secondo i sentimenti che prova e che ogni altro uomo al suo posto proverebbe. I suoi amici invece parlano come se segretamente fossero uditi da quell’Onnipotente, la cui causa essi giudicano, e come se stesse loro a cuore più il ricevere il favore di Dio per il loro giudizio che non la verità. Questa loro perfidia, di affermare solo per l’apparenza cose che essi debbono confessare che non hanno comprese e di simulare una convinzione che non hanno, urta contro la franchezza di Giobbe così lontana dall’adulazione, che sebbene sia al limite dell’arroganza, finisce con il tornare a suo vantaggio. Egli dice: «Volete forse difendere Dio ingiustamente? Volete far parzialità per Lui? Volete parlare per Lui? Egli vi punirà se in segreto farete parzialità! Nessun ipocrita verrà al suo cospetto!». La conclusione della storia conferma effettivamente queste ultime parole. Infatti Dio apprezza Giobbe e gli pone di fronte agli occhi la saggezza della sua creazione, soprattutto nell’aspetto per cui essa è

<sup>132</sup> Cf I. KANT, *Sull’insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in ID., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. RICONDA, Milano 1989. Citeremo con K, seguito dal numero della pagina questa raccolta di saggi kantiani.

<sup>133</sup> Cf A. ROSMINI, *Teodicea* (a cura di U. MURATORE), Città Nuova – CISR, Roma - Stresa 1977. Citeremo quest’opera con la sigla T, seguita dal numero della/e pagina/e.

insondabile. Lo spinge a rivolgere il suo sguardo agli aspetti belli della creazione, dove fini comprensibili agli uomini pongono in luce non equivoca la saggezza e la divina provvidenza del Creatore. Poi gli fa vedere anche i suoi lati spaventosi, mostrandogli gli effetti della sua potenza fra cui ve ne sono di terribilmente nocivi e tali che sembrano opportunamente ordinati ciascuno per sé e per la propria specie, ma che in rapporto ad altre creature e anche all'uomo si presentano come distruttivi, insensati e non suscettibili di accordarsi con un piano ordinato con bontà e saggezza. E tuttavia gli mostra l'ordine e la conservazione del tutto che manifesta un Creatore saggio del mondo, sebbene le sue vie per noi imperscrutabili debbano rimanere segrete già se si considera l'ordine fisico delle cose e tanto più quindi se si considera la sua connessione con l'ordine morale (che è ancora più impenetrabile alla nostra ragione). La conclusione è che Giobbe confessa di avere parlato non in modo *empie*, ché egli è ben consapevole della sua franchezza, ma solo con imprudenza, di questioni che per lui sono troppo alte e che non comprende; - o poi emette il proprio giudizio di condanna, contro i suoi amici perché essi non hanno parlato così bene di Dio (in coscienza) come il suo servo Giobbe. Se si considerano le teorie sostenute dalle due parti, sembrerebbe che quella degli amici avesse per sé una maggiore ragionevolezza speculativa e fosse indice di umiltà più pia; e Giobbe probabilmente non se la sarebbe passata bene di fronte a qualche tribunale di teologi dogmatici, a un sinodo, a un'inquisizione, a un'assemblea di dignitari, o a un qualsiasi concistorio supremo del nostro tempo (ad eccezione di uno). Dunque la sincerità di cuore e non l'eccellenza nel conoscere, l'onestà di confessare i propri dubbi apertamente e la ripugnanza a fingere ipocritamente convinzioni non sentite e soprattutto di fronte a Dio, con il quale è folle volere giocare d'astuzia, queste sono le qualità che nel giudizio divino hanno deciso la superiorità dell'onesto, nella persona di Giobbe, nei confronti dell'ipocrisia religiosa. La fede poi che nacque in lui da una soluzione così sorprendente dei suoi dubbi, cioè dalla sola convinzione della propria ignoranza, poteva sorgere solo nell'anima di un uomo, che in mezzo ai suoi dubbi più vivi poteva dire: «Finché non verrà la mia fine, io non verrò meno alla mia pietà, ecc...». Infatti con questa sua disposizione egli mostrava di non fondare la sua moralità sulla fede, ma la fede sulla moralità; e in questo caso la fede, per quanto debole possa essere è d'una specie più pura e autentica d'ogni altra, tale cioè da fondare una religione che non consiste nella ricerca di favori, ma nella buona condotta»<sup>134</sup>.

La possibilità di superare il livello apofatico-etico della teodicea, per approdare a quello teologico e cristologico, passa, per Rosmini, attraverso una lettura della figura e del libro di Giobbe in chiave fortemente cristocentrica. Il primo e più importante punto di riferimento del pensiero rosminiano è naturalmente la Scrittura, intesa certamente come fonte primaria del teologare, ma soprattutto come parola di Dio da meditare ed interpretare in rapporto a Cristo e al suo messaggio. Il manoscritto contenente materiali scritturistici, quasi del tutto inedito, attesta da un lato l'attenzione scientifica del Rosmini verso la Bibbia, nel continuo sforzo teso a raccogliere testi di esegesi, traduzioni ecc.; mentre d'altra parte l'erudizione è sempre contestualizzata e finalizzata alla meditazione, che si avvale, prima ancora che dei più recenti risultati della scienza esegetica, delle interpretazioni patristiche tendenti a cogliere il senso più profondo del testo, al di là delle sue interpretazioni letterali.

È proprio questo tipo di approccio che consente al Roveretano di opporre al Giobbe illuministico<sup>135</sup>, portavoce di un Dio *fascinans e tremendum*, il Giobbe cristiano, il quale giunge addirittura ad identificarsi con Cristo ed il suo fiducioso abbandono al Padre, nel momento della passione e della morte atroce. I tormenti dell'uomo di Us hanno un senso solo se rapportati alla Croce di Cristo, che risulta dunque la chiave interpretativa di tutto il libro veterotestamentario. Dopo aver enunciato la prospettiva in cui leggere *Giobbe*: "Ieri 23 gennaio 1821 rilessi il libro di Giobbe, e non vi fu forse una espressione sola in tutto il libro in cui non

<sup>134</sup> K, 60-61.

<sup>135</sup> Cf a questo proposito il saggio di G. MORETTO, "La religione dell'Illuminismo" in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini e l'Illuminismo*. Atti del XXI corso della "Cattedra Rosmini", Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1988, particolarmente alle pagine 51-59. "Così, per essersi avvicinato all'esperienza di Giobbe e per essersi appropriato dei suoi stessi temerari interrogativi, l'uomo illuminato del sec. XVIII alla fine del suo lungo itinerario può ambire a interpretare in senso positivo la stessa affermazione in cui Hume aveva raccolto la propria critica della religione: *Primos in orbe deos fecit timor*. [...] E in tal modo il secolo che si era tanto a lungo tormentato intorno alla questione se nella vita dell'uomo ci siano più sofferenze che felicità può alla fine, con l'ausilio del concetto di sublime, porsi sulla strada della definizione del Divino destinata a sfociare nella fenomenologia novecentesca del Sacro, fissata - ancora una volta con l'ausilio del libro di Giobbe e del 'ciclo jobico' di Lutero - nella cooriginarietà dei caratteri di *fascinans e tremendum*" (*ib.*, 55-57). Ci preme sottolineare come questa lettura confermi ulteriormente il carattere neopagano dell'approccio illuministico alla religione, innegabile nonostante ogni sforzo ermeneutico di "simpatia" verso la tensione religiosa presente nel secolo dei Lumi.

mi paresse di vedervi assai chiaramente Gesù Cristo<sup>136</sup>, nelle pagine seguenti il manoscritto tenta l'identificazione di singoli momenti della vicenda veterotestamentaria con quelli della passione di Cristo. In qualche caso queste identificazioni possono sembrare delle vere e proprie forzature, che ricordano certe "accomodazioni" parenetiche o liturgiche non solo di altri tempi, tuttavia l'operazione ermeneutica rosminiana conserva tutta la sua validità, se letta senza il pregiudizio fuorviante di un Rosmini nostro contemporaneo ad ogni costo. Il testo veterotestamentario ha comunque un senso solo in quanto rimanda al Nuovo Testamento, ed in questo trascendimento della lettera che uccide si può cogliere e gustare la *lectio divina* rosminiana in tutta la sua profondità. Si tratta qui, infatti, di una forma di conoscenza sapienziale (dove *sapientia* sta per *sapida scientia*), piuttosto che di asettica conoscenza scientifica e settoriale del dato biblico.

L'equazione Giobbe = Cristo poggia sulla constatazione che il derelitto di Us "si descrive come uomo perfetto, in modo che non conviene ad altri che a Cristo". Egli, infatti, viene presentato come "uomo integro e retto", che "teme Dio ed è alieno dal male" (*Gb* 1,1.8 e 2,3) ed è Dio stesso a riconoscerli tali prerogative<sup>137</sup>. Giobbe è dunque "Cristo innocente"<sup>138</sup>. Anche le parole "Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremo accettare il male?" (*Gb* 2,10) - secondo il Roveretano - "convengono a Cristo", mentre a prima vista potrebbero costituire motivo di differenza le lamentazioni-imprecazioni contenute nel terzo capitolo. Ma, una volta imboccata la via dell'identificazione, Rosmini non si ferma e compie un notevole sforzo speculativo ed interpretativo nel tentativo di andare oltre la lettera per rilevare le affinità tra Giobbe e il Crocifisso. Nonostante qualche lacuna, il tenore del manoscritto mi sembra eloquente: "*Pereat dies...* è Cristo che parla vestito sulla croce dell'uomo peccatore. In Cristo l'uomo peccatore pentito e illuminato degli effetti del peccato, il principale de' quali è la morte di Cristo, non vorrebbe esser nato. E questo è l'atto sommo di pentimento fatto dal peccatore in croce. Concepito il peccatore nella notte dell'inferno, nacque nel giorno del [...]. Quel giorno [...] vuol che s'annichili e non ne tenga conto Iddio, perché nostra la colpa. E così della notte"<sup>139</sup>.

Nella serie delle "identificazioni" rosminiane, il popolo ebraico risulta rappresentato dai figli e dalle figlie di Giobbe, denominati "figli di Cristo usciti già dalla sua casa e con famiglie a parte, per cui Giobbe prega e sacrifica, non già per l'esteriori beni, ma per l'interiore giustizia". E ancora "la povertà di Giobbe rappresenta la povertà di Cristo, e le piaghe la crocifissione, il letamaio la croce. La moglie [...] che insulta è la sinagoga che insulta Cristo sulla croce, quasi una de stultis, cioè ex gentibus". Qualche indecisione si può riscontrare nel manoscritto allorché si tratta di definire il ruolo simbolico dei tre amici in un primo momento identificati con i pagani e successivamente con gli apostoli, entrambi, a detta di Rosmini, "buoni, ma ignoranti"<sup>140</sup>. Tutti i momenti del dialogo con gli amici vengono riletti sulla falsariga della passione e del suo nesso con il peccato. Nella *Teodicea* il testo di Giobbe risulterà per lo più agganciato ad altri luoghi della Scrittura ed offre notevoli spunti nella chiarificazione del rapporto tra bene eudomonologico e bene morale, mentre ispira la concezione rosminiana del combattimento o "antagonismo" tra la città di Dio e le forze del male<sup>141</sup>. Le stesse espressioni di Giobbe "militia est vita hominis super terram" (*Gb* 7,1) e "sit nomen Domini benedictum" (*Gb* 1,21) che tornano a più riprese nell'*Epistolario*, prevalentemente in ambito esortativo e spirituale, nella *Teodicea* contribuiranno a fondare considerazioni di carattere squisitamente teologico sul tema della lotta cosmica e storica, che caratterizza il tempo presente in rapporto all'*eschaton*. La convinzione secondo cui "niente accade in terra senza ragione", espressa dall'uomo di Us, trova il suo corrispondente evangelico nelle parole del Signore, ricordate dal Rosmini proprio nella *Teodicea*: "non cade in terra un passero senza la volontà del Padre celeste; venendosi con ciò a dire che niun avvenimento, per piccolo che sia nel mondo, è indarno, ma volto dalla sapienza di Dio ad ottener qualche bene"<sup>142</sup>.

La chiave di lettura cristologica del libro di *Giobbe*, e di tutta la Scrittura, distanzia notevolmente Rosmini dalle posizioni della cultura settecentesca e dal suo modo di leggere la Bibbia e la storia. L'intreccio tra l'enigma che è l'uomo sofferente e innocente e il mistero di Gesù di Nazareth, "che doveva patire quantunque

<sup>136</sup> ASIC [Archivio Storico dell' A.2-51/A, 68r. Sulla stessa pagina abbiamo le seguenti parole: "S. Giac. V. Sufferentiam Job. audistis, et finem Domini vidistis, quoniam misericors Dominus est, et miserator". E più avanti: "V. S. Agost. De [fide et] Symb[olo] l. 1.3. Ep. 120".

<sup>137</sup> *Ib.*, 69r.

<sup>138</sup> *Ib.*, 69v.

<sup>139</sup> *Ib.*, 69r.

<sup>140</sup> Tutti questi passaggi sono tratti da *ib.*, 69r.

<sup>141</sup> Cf *ib.*, 69v, 70r., 70v e 71r.

<sup>142</sup> T, 313-314.

giusto", mentre offre la "chiave di tutto l'antico patto", innestando nel divino il piano della storia universale, lo sottrae al dominio della sola ragione, che non può scrutare le vie di Dio se non trasformandosi in ragionevole obbedienza. Con le sue ardite identificazioni Rosmini viene a proporci con forza una Croce, che, mentre valica i confini cronologici e geografici del venerdì santo, diviene punto di riferimento imprescindibile della condizione umana, sempre segnata dalla sofferenza anche innocente e dai profondi interrogativi che essa suscita.

La possibilità di pensare l'identificazione Giobbe-Cristo, ponendo il messaggio contenuto nel libro veterotestamentario in stretta connessione con il mistero della passione e della morte atroce del Figlio di Dio, risulta fondata sul tema del rapporto tra sofferenza umana, anche innocente, e peccato. L'*Aufklärung* non possedeva, né possiede nelle sue riproposte contemporanee, questa risorsa propria del pensiero cristiano e così "allorché il corso della Natura esce dal suo letto, come nel caso del sisma di Lisbona, la sorpresa è amara, sconcertante; l'avvenimento volge in derisione l'idea speculativa della Provvidenza, che si annuncia nell'assioma: tutto ciò che è deve essere"<sup>143</sup>. Rosmini al contrario cerca di trarre tutte le conseguenze da questa nozione fondamentale della fede e della sapienza cristiane, e, avvalendosi delle sue notevoli capacità intuitive e speculative, ci offre a questo proposito, anche se in momenti e contesti diversi, delle riflessioni molto pregnanti, attinenti al nostro tema.

Dal punto di vista rivelativo, infatti, sono qui offerte alcune indicazioni, che tentano di offrire una chiave profondamente teologica per dischiudere il mistero del male, ponendolo al tempo stesso in rapporto con il rivelarsi di Dio nella natura e nella storia. Muovendosi con la dovuta circospezione, il Roveretano descrive la situazione dell'uomo e della natura prima e dopo il peccato originale nei termini dell'"abbandono di Dio". L'assenza di Dio, determinata dal peccato originale, pone la natura e la storia in uno stato di desolata irredenzione. Il luogo rosminiano in cui si esprime questo pensiero in rapporto al peccato originale è ancora la *Teodicea*, che fin dal suo nucleo originario (= il saggio del 1826 *Della divina Provvidenza*) espone la tematica biblica del *Deus absconditus*<sup>144</sup>. Il nascondimento di Dio è, secondo Rosmini, "la minaccia tanto più terribile quanto più mite, che Dio faceva agli Ebrei" già per bocca di Mosè. Non vi sono parole più efficaci di quelle contenute in *Dt* 32,20 a descrivere la situazione di miseria dell'uomo senza Dio, il quale non produce positivamente dei mali, ma semplicemente si astiene dal dialogo con la creatura: "Ha detto: Io nasconderò loro il mio volto: vedrò quale sarà la loro fine". L'estremo bisogno che l'uomo ha di Dio risulta dal fatto che "Dio non ha d'uopo di percuotere l'uomo per atterrarne l'orgoglio, basta che l'abbandoni a se stesso, che li lasci solo, libero, acciocch'egli provi di fare tutto ciò che vuole e che può"<sup>145</sup>.

I giorni della desolazione sono quelli in cui Dio tace, ritraendosi nella sua trascendenza assoluta: "Ecco, verranno giorni, - dice il Signore Dio - in cui manderò la fame nel paese, non fame di pane, né sete di acqua, ma d'ascoltare la parola del Signore. Allora andranno errando da un mare all'altro e vagheranno da settentrione a oriente, per cercare la parola del Signore, ma non la troveranno" (*Am* 8,11-12). La meditazione della Scrittura suggerisce al Roveretano una serie di considerazioni ispirate al tema dell'"abbandono di Dio", che viene descritto nel *Genesi* nell'atto di conversare "col primo uomo quale amorevole padre" in modo da offrire alla creatura la grazia necessaria a conseguire il fine soprannaturale cui è destinata. Ed aggiunge: "Si noti bene che questa amicizia e questo ajuto soprannaturale era pura grazia, e che dopo averla avuta fu gittata dal primo uomo col suo peccato. Allora Iddio si ritirò dalla natura, che colla sua presenza proteggeva e perfezionava. Parve che egli dicesse, secondo l'espressione delle Scritture: Io mi ritirerò, giacché non mi vogliono; io nasconderò la mia faccia da essi, sicché più non la veggano; e così nascostomi, starò a vedere dove sanno riuscire i miseri, abbandonati a sé medesimo"<sup>146</sup>. Questa tematica del *Deus absconditus* verrà ripresa in ambito staurologico e cristologico, qui, in prospettiva "apologetica", ci limitiamo a ricordare un frammento di Pascal: "Essendo Dio così nascosto, ogni religione che non afferma che Dio è nascosto non è vera; e ogni

---

<sup>143</sup> Cf X. TILLIETTE, "Vicende della nozione di Dio: Dall'*Aufklärung* insoddisfatta all'Idealismo" in *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 308 [l'intero saggio da p. 308 a p. 322].

<sup>144</sup> "Perciò con molta sublimità la Scrittura chiama Iddio un *Dio nascosto*, distinguendolo così dagli Iddii falsi sognati dall'uomo" (T, 173).

<sup>145</sup> T, 174, n. 23.

<sup>146</sup> T, 174.

religione che non ne dia la ragione, non istruisce. La nostra fa tutto questo: *Vere tu es Deus absconditus* (Is 45,15)<sup>147</sup>.

### 2.1.3.3. La dimensione profetica della rivelazione veterotestamentaria

Speculare rispetto alla dimensione sapienziale della rivelazione veterotestamentaria, che trova in Qohelet un suo luogo paradigmatico (“Mi sono proposto di ricercare e investigare con saggezza tutto ciò che si fa sotto il cielo. È questa una occupazione penosa che Dio ha imposto agli uomini, perché in essa faticano” – *Qo* 1,13), si situa la dimensione profetica<sup>148</sup>, dove ricorre spesso la formula “parola del Signore” accanto a “oracolo del Signore”. Qui emerge con chiarezza la coscienza di chi è portatore di un messaggio proveniente da Dio e quindi non risultante dal proprio sapere e dalle proprie convinzioni. E si tratta di un messaggio che riguarda primariamente la storia con un duplice riferimento: alla situazione attuale che si interpreta e si orienta secondo le indicazioni di Dio e alla storia della salvezza prospetticamente intesa, non senza un richiamo messianico ed escatologico, tutt’altro che marginale. Sicché un filosofo della storia di questo secolo ha potuto scrivere che “il concetto di storia è una creazione del profetismo. Quest’ultimo è riuscito a creare ciò che l’intellettualismo greco non poteva produrre. Per la coscienza greca l’*ἱστορία* si identifica senz’altro con il sapere. Così per i greci la storia è e rimane volta esclusivamente al passato. Il profeta invece è il veggente. La sua visione ha prodotto il concetto della storia in quanto essere del futuro. Il tempo diviene il futuro e il futuro è il contenuto principale di questa riflessione storica... Il creatore del cielo e della terra non basta per questo essere del futuro. Egli deve cercare «un nuovo cielo e una nuova terra». Al posto di un’età dell’oro in un passato mitologico si pone la vera esistenza storica sulla terra in un futuro escatologico”<sup>149</sup>.

Se certamente può risultare significativo individuare le analogie fra il fenomeno profetico veterotestamentario e attività di tipo profetico presenti nel vicino oriente antico, altrettanto rilevante risulta la messa a fuoco dell’originalità e quindi della specificità che caratterizza la profezia biblica.

---

<sup>147</sup> B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere* (a cura di A. BAUSOLA), Rusconi, Milano 1978, 661 - si tratta del frammento 585 Brunschvicg = 598 Chevalier.

<sup>148</sup> Cf L. ALONSO SCHÖKEL, *I profeti*, Borla, Roma 1984; J. BLENKINSOPP, *Storia della profezia in Israele*, Queriniana, Brescia 1997; M. BUBER, *La fede dei profeti*, Marietti, Casale Monferrato 1985; L. CAGNI, *Le profezie di Mari*, Paideia, Brescia 1995; R. CAVEDO, *I profeti. Storia e teologia del profetismo nell’Antico Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; A. J. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981; A. NEHER, *L’essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984; G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento. II: Teologia delle tradizioni profetiche d’Israele*, Paideia, Brescia 1974; A. ROFÉ, *Storie di profeti. La narrativa sui profeti nella Bibbia ebraica: generi letterari e storia*, Paideia, Brescia 1991; ID., *Introduzione alla letteratura profetica*, Paideia, Brescia 1995; A. SPREAFICO, *La voce di Dio. Per capire i profeti*, EDB, Bologna 2002; ID., “I libri profetici e la profezia biblica”, in *Rassegna di Teologia* 43 (2002) 805-820; C. WESTERMANN, *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.

<sup>149</sup> K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 1989, 38.

L'elemento della continuità viene individuato nella funzione di “messaggero” (prima ancora che di “veggente”, che il profeta svolge ad esempio a Mari, tuttavia, mentre qui risulta più marcato l'accento sulla soggettività del profeta, come abbiamo rilevato prima, nella Bibbia viene a porsi in primo piano Dio come soggetto del messaggio profetico. Inoltre cambia profondamente l'atteggiamento rispetto al culto e al potere regale, che nella profezia biblica si connota per il prevalere di una posizione critica nei confronti di entrambi le strutture<sup>150</sup>.

Gli oracoli, di cui i profeti biblici sono portavoce si possono distinguere in<sup>151</sup>:

oracoli di giudizio	questa figura risulta prevalente negli oracoli preesilici e contiene elementi fortemente critici nei confronti del comportamento del popolo, del re o dei sacerdoti
oracoli di salvezza	questa figura prevalente, ma non esclusiva dei profeti postesilici trova un esempio paradigmatico nel deuterocanone e sta ad indicare il fatto che Dio non abbandona mai del tutto il suo popolo, anzi che viene a salvarlo

Due considerazioni sembrano particolarmente pertinenti rispetto alla valenza rivelativa della dimensione profetica della rivelazione veterotestamentaria. La prima riguarda il rapporto profezia storia e riprende la categoria di “compimento” sopra evocata. Le profezie che offrono indicazioni circa il senso della storia, guardando al futuro, vanno lette e interpretate storicamente come riferentesi a ciò che accadrà a breve-medio termine, nella storia del popolo d'Israele, teologicamente come ciò che accadrà in prospettiva escatologica, ma in senso messianico (che per i cristiani è quello cristologico). Un luogo paradigmatico a riguardo può essere indicato nel famoso testo di *Is* 7,10-17<sup>152</sup>. Privare le profezie di uno di questi due aspetti può risultare fuorviante sia sul piano della critica storica che su quello della valenza teologica dell'attestazione profetica veterotestamentaria.

Una seconda considerazione riguarda l'esperienza del “gesto profetico”. Se è vero che l'espressione del profeta è prevalentemente quella oracolare (espressa quindi verbalmente) non di rado la profezia si esprime anche attraverso gesti, magari clamorosi e controcorrente, tendenti a scuotere gli interlocutori e a suscitare la domanda circa il senso del gesto stesso, che le parole del

<sup>150</sup> Per queste osservazioni e per quelle che seguono, mi servo di cf A. SPREAFICO, *art. cit.*

<sup>151</sup> Cf *ib.*, 809-810.

<sup>152</sup> Cf R. GELIO, “Il vaticinio della nascita dell'Emmanuele (*Is* 7,14): dalla lettura storico temporale a quella regale-messianica”, in I. SANNA (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*. Miscellanea in onore di M. Bordoni, PUL-Mursia, Roma 2000, 47-64.

profeta verranno a spiegare. Un luogo paradigmatico a riguardo può essere indicato nel gesto profetico di Osea di sposare una prostituta da cui generare figli di prostituzione (cf *Os* 2,2-8; 3,1-5). In questa prospettiva si coglie il profondo nesso gesto-parola che caratterizza ciascuna delle dimensioni della rivelazione, anche quella profetica, che quindi non va intesa nell'orizzonte della semplice espressione verbale.

A livello contenutistico, intrecciando sia il momento esperienziale che quello riflessivo, mi sembra utile per impostare un discorso intorno alla peculiarità del rapporto che Israele percepisce col suo Dio (cf i temi strettamente connessi del monoyawismo e del monoteismo ed in rapporto a quest'ultimo quello della valenza rivelativa della religione d'Israele<sup>153</sup>) il richiamo alla metafora sponsale, elaborata come è noto in maniera tutta particolare nei testi profetici di Osea. Qui "l'amore umano diventa il paradigma per parlare dell'amore di Dio per l'uomo e della risposta umana a Dio che è amore"<sup>154</sup>, con un cambio di paradigma che sostituisce alla simbolica di tipo politico, prevalente nella esposizione classica della categoria sinaitica dell'alleanza, una "analogia psicologica"<sup>155</sup>. L'esperienza dell'unicità di Dio in questa prospettiva attiene dunque all'esperienza dell'unicità dell'amore uomo/donna, per cui come nell'esperienza dell'innamoramento l'amato è un *unicum* per l'amata (e naturalmente viceversa), così Dio è unico per il credente. Le tentazioni dell'idolatria e del politeismo (che il Nuovo Testamento richiama per es. in quel passaggio di *At* 17, 16, dove Paolo fremme di sdegno

---

<sup>153</sup> Ecco come a tal proposito si esprime il già citato documento della Pontificia Commissione Biblica sulle Scritture ebraiche nella Bibbia cristiana, muovendo sempre nella prospettiva dell'unità dei due Testamenti: "*Il Dio unico*. L'affermazione più forte della confessione di fede ebraica è quella di *Dt* 6,4: «Ascolta, Israele, il SIGNORE nostro Dio è il SIGNORE UNO», affermazione che non dev'essere separata da quanto ne consegue per il fedele: «e tu amerai il SIGNORE tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutto il tuo essere e tutta la tua forza» (*Dt* 6,5).<sup>52</sup> Il SIGNORE, unico Dio d'Israele, sarà riconosciuto come il solo Dio di tutta l'umanità alla fine dei tempi (*Zc* 14,9). Dio è UNO: questa proclamazione appartiene al linguaggio dell'amore (cf *Ct* 6,9). Dio che ama Israele è confessato come unico e chiama ciascuno a rispondere a questo amore con un amore sempre più unificato. Israele è chiamato a riconoscere che il Dio che l'ha fatto uscire dall'Egitto è il solo ad averlo strappato alla schiavitù. Solo questo Dio ha salvato Israele e Israele deve esprimere la sua fede in lui con l'osservanza della Legge e con il culto. L'affermazione « il signore è uno » non era, all'origine, l'espressione di un monoteismo radicale, perché non si negava l'esistenza di altri dei, come mostra, ad esempio, il Decalogo (*Es* 20,3). A partire dall'esilio, l'affermazione credente tende a diventare un'affermazione di radicale monoteismo, che si esprime attraverso due espressioni come «gli dei sono nulla» (*Is* 45,14) o «non ce n'è altri». Nel giudaismo posteriore, l'espressione di *Dt* 6,4 è una professione di fede monoteistica ed è il cuore della preghiera ebraica. Nel Nuovo Testamento l'affermazione della fede ebraica viene ripresa in *Mc* 12,29 da Gesù stesso, che cita *Dt* 6,4-5, e dal suo interlocutore ebreo, che cita *Dt* 4,35. La fede cristiana afferma, anch'essa, l'unicità di Dio, perché «non c'è altro dio che il Dio unico». Questa unicità di Dio è affermata con forza anche quando Gesù viene riconosciuto come Figlio (*Rm* 1,3-4), essendo egli tutt'uno con il Padre (*Gv* 10,30; 17,11). In effetti, la gloria che viene dal Dio unico Gesù la riceve dal Padre in quanto « Figlio unico pieno di grazia e di verità » (*Gv* 1,14). Per esprimere la fede cristiana, Paolo non esita a sdoppiare l'affermazione di *Dt* 6,4 e a dire: « Per noi, un solo Dio, il Padre [...] e un solo Signore, Gesù Cristo » (*ICor* 8,6) (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, cit., pp. 58-59, n. 24).

<sup>154</sup> G. RAVASI, "Osea", in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, cit., 1053.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

al vedere la città di Atene piena di idoli) possono dunque essere lette alla luce della metafora stessa nella linea della prostituzione e dell'adulterio, mentre l'unicità di Dio (e qui il collegamento del testo profetico con l'alleanza sinaitica è evidente) si esprime attraverso l'antropomorfismo della gelosia: "[...] io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso" (*Es* 20,5). Se situato e interpretato in questa prospettiva, il monoteismo veterotestamentario intanto si carica di un orizzonte agapico che apre alla novità del Dio di Gesù Cristo, mentre d'altra parte la sua acquisizione religiosa prima e teologica poi non risulta provenire da una mera contrapposizione rispetto al politeismo dominante nelle culture e nelle religioni vicine e contemporanea a quelle dell'Israele biblico. Del resto in quel magnifico testo che è il suo commento al simbolo apostolico, Tommaso d'Aquino, nel descrivere i doni della fede, richiama in primo luogo appunto la metafora sponsale, per cui "mediante la fede l'anima si unisce a Dio, per quella sorta di matrimonio spirituale descritto da Osea: «Ti fidanzerò con me in un patto fedele» (*Os* 2,22)"<sup>156</sup>. La dinamica sponsale qui richiamata consente, all'interno della rivelazione veterotestamentaria una vera e propria reinterpretazione dell'altra metafora teologica, quella concernente la paternità di Dio: "Secondo l'intuizione di Paul Ricoeur, dobbiamo toccare il «grado zero» della figura del padre per osare infine invocare Dio come padre. È questo l'itinerario di pensiero che si manifesta nei profeti (Osea, Isaia e Geremia). Ma, in tal caso, il Dio Padre non è più solamente l'antenato, la figura dell'origine [come accadrebbe nell'esperienza di Echnaton]. Egli è il padre di una nuova creazione, di una nuova alleanza. Inoltre, Dio è invocato come Padre con una sorta di linguaggio indiretto [...]. Ed al fine di evitare di identificare la figura del Padre con quella di un genitore o di un dominatore, essa viene completata in *Osea* da quell'altra figura parentale: quella di sposo"<sup>157</sup>.

Un ulteriore elemento contenutistico relativo alla profezia biblica riguarda il messianismo, che viene connesso alla tipologia degli "oracoli di salvezza". Nell'analisi del messianismo veterotestamentario risulta importante notare come esso si presenti pluridimensionale, comportando una dimensione regale, una dimensione sacerdotale e una dimensione profetica. Pertanto quest'ultima non viene ad esaurire tutta la carica messianica di cui l'Antico Testamento è portatore<sup>158</sup>. Dopo aver rilevato la dimensione antropologica (speranza utopica in un futuro migliore), teologica (questo futuro può essere solo dono di Dio) ed etica (l'uomo con l'osservanza della *Torà* può preparare questo futuro), si fa notare come il messianismo cristiano presenti notevoli

<sup>156</sup> TOMMASO D'AQUINO, "Commento al simbolo degli Apostoli", in IDEM, *Opuscoli teologico-spirituali*, Paoline, Alba 1976, 39.

<sup>157</sup> C. GEFFRÉ, "Padre come nome proprio di Dio", in *Concilium* 17 (1981) 413.

<sup>158</sup> Per questa complessa articolazione del messianismo biblico cf gli studi di J. COPPENS, *Le messianisme royal*, Cerf, Paris 1968; ID., *Le messianisme et sa relève prophétique*, Duculot, Gembloux 1974; ID., *La relève apocalyptique du messianisme royal*, University Press, Lovanio 1981. Per un quadro sintetico cf a tal proposito R. FISICHELLA, "Sviluppo storico del messianismo veterotestamentario", in ID., *La rivelazione: evento e credibilità*. Saggio di teologia fondamentale, EDB, Bologna 2002<sup>8</sup>, 401-412.

differenze rispetto a quello ebraico: “La concezione cristiana è nata man mano, al termine dello sviluppo del messianismo veterotestamentario, dopo aver universalizzato e spiritualizzato l’attesa messianica di un re salvatore da parte d’Israele”<sup>159</sup>. Nell’orizzonte cristiano, infatti, sarebbero presenti due livelli del messianismo, così descritti: 1) il livello del re ideale futuro e 2) quello del servo di Yhwh e del Figlio dell’uomo: “Prima c’è la realizzazione umile e terrena della missione del Servo e poi la rivelazione di un messia glorioso, Figlio dell’uomo e re per sempre”<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> M. CIMOSA, “Messianismo”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit., 939, tutto l’art. 937-953.

<sup>160</sup> *Ib.* Inoltre a proposito del messianismo il documento della Commissione biblica più volte citato, così si esprime: “Nell’Antico Testamento. In un certo numero di testi biblici, la speranza di un mondo migliore passa attraverso quella di un mediatore umano. Si attende il re ideale, che libererà dall’oppressione e farà regnare una giustizia perfetta (*Sal* 72). Questa attesa si è precisata a partire dall’oracolo di Natan che promette al re Davide che gli sarebbe succeduto uno dei suoi figli e che il suo regno sarebbe durato per sempre (*2Sam* 7,11-16). Il senso immediato di questo oracolo non è messianico: non prometteva a Davide un successore privilegiato che avrebbe inaugurato il regno definitivo di Dio in un mondo rinnovato, ma semplicemente un successore immediato, che avrebbe a sua volta avuto dei successori. Ciascuno dei re discendenti di Davide era un « unto » del Signore, in ebraico *m-šiah.*, perché la consacrazione dei re avveniva con una unzione d’olio, ma nessuno era il Messia. Altre profezie, suscitate dall’oracolo di Natan durante le crisi dei secoli successivi, promettevano anzitutto la permanenza della dinastia, come prova della fedeltà di Dio verso il suo popolo (*Is* 7,14), ma designavano anche, sempre di più, il ritratto di un re ideale, che avrebbe instaurato il regno di Dio. Anche la delusione delle attese politiche contribuiva a far maturare una speranza più profonda. In questo senso venivano riletti gli antichi oracoli e i salmi regali (*Sal* 2; 45; 72; 110). Il risultato di questa evoluzione appare negli scritti dell’epoca del secondo Tempio e nei manoscritti di Qumran. Questi esprimono un’attesa messianica in diverse forme: messianismo regale, sacerdotale, celeste. D’altra canto, alcuni scritti giudaici combinano l’attesa di una salvezza terrena per Gerusalemme e quella di una salvezza eterna nell’aldilà, proponendo l’idea di un regno messianico terreno, provvisorio, che preluderebbe all’avvento del regno definitivo di Dio nella nuova creazione. In seguito, la speranza messianica continua, certo, a far parte delle tradizioni del giudaismo, ma non appare in tutte le sue correnti come un tema centrale e polarizzante, né come una chiave unica. Nel Nuovo Testamento. Per le comunità cristiane del primo secolo, al contrario, la promessa di un messia figlio di Davide diventa una chiave di lettura primordiale ed essenziale. Se, nell’Antico Testamento e nella letteratura intertestamentaria, è ancora possibile parlare di escatologia senza messia nel quadro di un vasto movimento di attesa escatologica, nel Nuovo, invece, si riconosce chiaramente in Gesù di Nazaret il Messia promesso, l’atteso d’Israele (e di tutta l’umanità), quindi colui che, nella sua persona, realizza le promesse di Dio. Da qui la preoccupazione di sottolineare la sua ascendenza davidica e anche la sua superiorità in rapporto all’antenato regale, poiché questi lo chiama suo «Signore» (*Mc* 12,35-37 e par.). Nel Nuovo Testamento ricorre solo due volte il termine *māšiah*, traslitterato in greco *messias* e seguito dalla sua traduzione greca *christos*, che significa «unto». In *Gv* 1,41 il contesto orienta verso un messianismo regale (cf 1,49: «re d’Israele»); in 4,25 verso un messianismo profetico, conformemente alla credenza samaritana: «Egli ci annunzierà ogni cosa». Qui Gesù si riconosce esplicitamente in questo titolo (4,26). Altrove, il Nuovo Testamento esprime l’idea di messia con il termine *christos*, ma talvolta anche con l’espressione «colui che viene». Il titolo *christos* è riservato a Gesù, fatta eccezione di alcuni testi che denunciano i falsi messia. Con *kyrios*, «Signore», è il titolo più frequente per esprimere l’identità di Gesù. Esso riassume il suo mistero; è l’oggetto di un gran numero di confessioni di fede nel Nuovo Testamento. Nei sinottici, il riconoscimento di Gesù come messia gioca un ruolo di primo piano, in particolare nella confessione di Pietro (*Mc* 8,27-29 e par.). Il divieto formale di rivelare il titolo non equivale affatto a una sua negazione, ma conferma piuttosto la novità radicale della sua comprensione, per contrasto con l’attesa politica troppo terra terra dei discepoli e delle folle (8,30). Si afferma l’idea di un passaggio obbligato attraverso la sofferenza e la morte. Di fronte al sommo sacerdote durante il suo processo, Gesù si identifica chiaramente col messia secondo *Mc* 14,61-62: il dramma della passione fugge ogni dubbio sulla specificità e l’unicità del messianismo di Gesù, nella linea del Servo sofferente descritto da Isaia. L’evento pasquale apre la strada alla parusia, cioè alla venuta del «figlio dell’uomo sulle nubi del cielo» (*Mc* 13,26 e par.), come già l’apocalisse di Daniele ne aveva espresso in modo confuso la speranza (*Dn* 7,13-14). Nel quarto vangelo, l’identità messianica di Gesù diventa oggetto di magnifiche professioni di fede, ma anche di molte controversie con i Giudei. Numerosi «segni» mirano a confermarla. Si tratta chiaramente di una regalità trascendente (18,36-37), senza paragone con le aspirazioni nazionalistiche e politiche allora in voga (6,15). Secondo l’oracolo di Natan, il figlio successore di Davide sarà riconosciuto come figlio di Dio. Il Nuovo Testamento proclama che Gesù è effettivamente «il Cristo, il Figlio di Dio» e dà della sua filiazione divina una definizione trascendente: Gesù è una sola cosa con il Padre. Il secondo volume di Luca, testimone privilegiato della fede postpasquale della Chiesa, fa coincidere la

Risulta comunque centrale nella prospettiva veterotestamentaria la modalità propria dell'auto-manifestazione di Dio che è costituita dalla sua *dabar* (= parola/evento), termine che in tutta la sua pregnanza sta ad indicare la realtà stessa e la sua espressione in senso dinamico e storico, ossia efficace, sicché ad esempio Dio crea attraverso la sua *dabar* e dunque il suo non è un mero parlare intellettualisticamente inteso come emettere dei suoni, ma un fare creativo, così le dieci *debarim* sono insieme dieci parole, ma che devono diventare fatti nella vita di chi ha accolto l'alleanza. La teologia della parola veterotestamentaria, mentre esclude una prospettiva convenzionalistica e funzionale, suggerisce di fatto uno stretto legame fra parola e storia, fra linguaggio e realtà, fra ciò che si esprime e il modo di esprimerlo.

Da questo punto di vista occorre notare come possa risultare fuorviante una radicale contrapposizione fra l'udito e la vista, risolta a favore del primo termine e con l'evidente risultato speculativo di voler escludere ogni riferimento al *logos* greco dalla dinamica della rivelazione biblica. Interessante a tal proposito il rimando a un famoso testo di *Es* 20,18, dove si dice che "Tutta la gente *vide la voce*", testo commentato da Filone Alessandrino con evidente predilezione verso la *visio*, mentre Hans Jonas si incarica di richiamare sia il testo che il commento per chiedersi l'assunzione della prospettiva "visiva" e il riferimento al *logos* greco debba considerarsi una sventura per la teologia (della rivelazione) o non piuttosto un suo proficuo sviluppo<sup>161</sup>. Qui è sufficiente richiamare come la complessità del manifestarsi di Dio nella storia e la sua comprensione non possa alimentarsi di banali semplificazioni e contrapposizioni, ma vada sempre di nuovo riflessa, pensata e riespressa in linguaggi e concetti che risulteranno sempre inadeguati rispetto alla *res* che intendono evocare e dire.

---

consacrazione regale (messianica) di Gesù con il momento della sua risurrezione (*At* 2,36). La dimostrazione della credibilità del titolo diventa un elemento essenziale della predicazione apostolica. Nel corpus paolino, il nome «Cristo» sovrabbonda, utilizzato spesso come nome proprio, profondamente radicato nella teologia della croce (*1Cor* 1,13; 2,2) e della glorificazione (*2Cor* 4,4-5). Basandosi sul salmo 109(110), versetti 1 e 4, la lettera agli Ebrei dimostra che il Cristo è messia-sacerdote (5,5-6.10), oltre che messia-re (1,8; 8,1). Essa esprime la dimensione sacerdotale delle sofferenze di Cristo e della sua glorificazione. Secondo l'Apocalisse, la messianicità di Gesù si situa nella linea di Davide: Gesù possiede «la chiave di Davide» (*Ap* 3, 7), realizza il messianismo davidico del salmo 2; egli dichiara: «Io sono la radice e la stirpe di Davide» (*Ap* 22,16). Secondo il Nuovo Testamento, Gesù realizza quindi nella sua persona, in modo particolare nel suo mistero pasquale, l'insieme delle promesse di salvezza legate alla venuta del Messia. È il figlio di Davide, sì, ma anche Servo sofferente, Figlio dell'uomo, e persino Figlio eterno di Dio. In lui la salvezza riveste una dimensione nuova. L'accento si sposta da una salvezza soprattutto terrena verso una salvezza trascendente, che va oltre le condizioni di un'esistenza temporale. Si rivolge perciò ad ogni persona, a tutta l'umanità (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, cit., nn. 62-63, pp. 144-148).

<sup>161</sup> Cf. H. JONAS, *op. cit.*, 26-30, col luogo di Filone: *De decalogo* 47. Per il rapporto parola/voce cf. l'interessante tesi del mio allievo S. GABURRO, *Vox Revelationis*. Fenomenologia della voce per una teologia della rivelazione, discussa presso la Facoltà di Teologia dell'Università Lateranense e di prossima pubblicazione presso le edizioni San Paolo.

Prendendo spunto dalla struttura “sacramentale” espressa dal *dabar* veterotestamentario, concludiamo col sottolineare come tale struttura rimandi al carattere di sacramento della stessa rivelazione attestata nell’Antico Testamento. Dal punto di vista della teologia cristiana, questa prospettiva è stata rilevata nella esplicitazione del nesso Cristo-Chiesa e nella sua applicazione al mistero d’Israele: “Questa Chiesa [= l’Israele dell’Antico Testamento] era già una presenza visibile di grazia, un segno che comunicava la grazia santificante, non per una specie d’anticipazione (d’altronde difficile da comprendere) del mistero del Cristo futuro, ma perché Israele stesso era una parte già realizzata del mistero di Cristo, il fatto del Cristo in divenire. La Chiesa antico-testamentaria era segno e causa di grazia nella misura in cui il tempo del Cristo vi era realmente inaugurato. Presenza imperfetta del mistero del Cristo, la Chiesa in Israele non poteva ancora dare la grazia completa, ma solo la grazia di una recettività totale al Messia futuro: la grazia santa dell’avvento di una attesa messianica, la religione del «Dio che viene»”<sup>162</sup>.

#### 2.1.4. Una riflessione sulla rivelazione del Dio di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento<sup>163</sup>

Gli scritti neotestamentari attestano la concentrazione del dinamismo della rivelazione nella persona di Gesù, che rappresenta nello stesso tempo il *Deus revelans* e il *Deus revelatus*, ossia il Dio che rivela e il Dio che si rivela, soggetto e oggetto al tempo stesso di tale rivelarsi. Da un lato

---

<sup>162</sup> E. SCLILLEBEECKX, “Israele come sacramento”, in ID., *Cristo sacramento dell’incontro con Dio*, cit., 25 (l’intera sezione 23-27). Sulla struttura sacramentale della rivelazione profetica in particolare ed in genere veterotestamentaria si sofferma giustamente C. GRECO, “Struttura sacramentale della rivelazione profetica”, in ID., *La rivelazione*, cit., 80-81: “La struttura della rivelazione profetica e, in genere, di tutto l’AT è sacramentale: fatti e avvenimenti spiegati mediante la parola” (*ib.*, 80). Qui viene ripresa la struttura individuata ed espressa da R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1967, 404.

<sup>163</sup> Anche qui si tratterà della valenza rivelativa del Nuovo Testamento, innestando ed innervando la riflessione con gli “elementi” di cristologia fundamentae promessi nel titolo del capitolo. Preme a questo proposito indicare le scelte di fondo che ispirano queste pagine: a) la prima riguarda il carattere appunto elementare della riflessione cristologica qui contenuta, in quanto ci sembra che un’approfondita sezione di cristologia fondamentale debba adeguatamente inserirsi nel corso di cristologia dogmatica o “sistemica” (la preoccupazione didattica di evitare inutili doppioni ci conferma in questa scelta); b) la seconda riguarda la scelta di impostare la riflessione cristologica in stretta connessione con la tematica della rivelazione, sicché ci sembra di dover insistere sugli aspetti rivelativi implicati nella fede cristologica, sia in rapporto al Gesù terreno, sia in rapporto al Cristo risorto (come vedremo); c) infine anche in questa sezione tenderemo di porre in rilievo la prospettiva “sacramentale” della rivelazione neotestamentaria, in coerenza con il modello teologico-fondamentale che questo manuale adotta. Per la metodologia vanno riprese le premesse enunciate all’inizio della trattazione sull’Antico Testamento, con l’accorgimento indicato nella relativa nota. Per ulteriori approfondimenti non mancano pregevoli strumenti, peraltro documentatissimi, che affrontano la tematica cristologica in prospettiva fondamentale e ai quali rimandiamo, dispensandoci dal ripeterne i contenuti: cf R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli*. Storia ed ermeneutica, Cittadella, Assisi 1979; R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore*. Teologia fondamentale, Piemme, Casale Monferrato 1988; K. LEHMANN, “Il problema di Gesù di Nazaret”, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*. Vol. II: Trattato sulla rivelazione, cit., 139-166; H. MERKLEIN, “Gesù, annunciatore del Regno di Dio”, *ib.*, 167-202; J. KREMER, “La risurrezione di Gesù Cristo”, *ib.*, 203-229; W. KERN, “La croce di Gesù come rivelazione di Dio”, *ib.*, 230-262; E. BISER, “Gesù Cristo – prete e legittimazione”, *ib.*, 263-283; C. GRECO, *La rivelazione*, cit., 87-189 e 299-317; R. FISICHELLA, “Cristologia fondamentale”, in ID., *La rivelazione: evento e credibilità*, cit., 391-507; S. PIÉ NINOT, “Cristologia fondamentale: Gesù Cristo e l’uomo: la credibilità di Gesù di Nazaret”, in ID., *Teologia fondamentale*, cit., 311-455; B. SESBOÛÉ, *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997.

essa rappresenta il compimento delle promesse messianiche contenute nell'Antico Testamento, dall'altro lo stravolgimento delle attese d'Israele, sicché riferite a Cristo le categorie dell'Antico Testamento vanno comunque radicalmente ripensate, così Egli è e non è profeta, è e non è messia, è e non è sacerdote (un discorso a parte meritano i titoli "figlio dell'uomo" e "figlio di Dio"), nel senso che il compimento non avviene se non nel superamento e nello sfondamento soprattutto della mentalità e della religiosità propria dell'Israele sedentarizzato<sup>164</sup>. Ciascuno degli abiti prefabbricati nella cultura veterotestamentaria gli sta stretto e non riesce ad esprimere, se non in maniera indicativa ed evocativa, la complessa realtà cristologica. Questa prospettiva nulla toglie alla tesi dell'unità dei due Testamenti e alla concezione della *historia salutis*, in cui tale unità va pensata, piuttosto esprime la necessità di sottolineare l'unicità e la singolarità dell'evento Cristo, anche nel senso della specificità della rivelazione neotestamentaria<sup>165</sup>. L'universalità dell'evento stesso poggia infatti sulla sua unicità e il "compimento" chiede di essere rappresentato anche secondo la categoria del "superamento". D'altra parte questa chiave interpretativa non intende affatto negare o mettere in ombra la giusta rivendicazione dell'"ebraicità" del Nazareno, né il notevole contributo che da essa può trarre la riflessione sul Gesù terreno.

#### 2.1.4.1. L'approccio alla rivelazione cristologica neotestamentaria

Rammentando il "carattere speciale" dei Vangeli, Maurice Blondel affermava che "questo testo ispirato racchiude qualcosa di più di ciò che un testo può normalmente procurare, è per così dire una Tradizione anticipata e già miracolosamente realizzata" e richiama la "pienezza paradossale per lo storico, di un testo che egli non ha il diritto di mutilare per questa sola ragione"<sup>166</sup>. L'approccio a Gesù Cristo attraverso i testi neotestamentari risulta oltremodo complesso e richiede una serie di accorgimenti preliminari e criteriologici, che il teologo non può ignorare se non vuol correre il rischio della banalizzazione della propria proposta speculativa. E, come giustamente è stato notato, anche in sede esegetica, il rapporto ai testi canonici non esaurisce

<sup>164</sup> Intendiamo qui riferirci alla *forma mentis* dominante in Israele ai tempi di Gesù, non alla dimensione rivelativa dell'Antico Testamento sopra esposta.

<sup>165</sup> "[...] per dirla in breve, va onestamente riconosciuto che non è stata la messianologia a produrre la cristologia, anche se non si comprenderà mai appieno la fede cristologica se non la si colloca costantemente sullo sfondo dell'ambiente giudaico (e, secondariamente, di quello greco). È là infatti che sono state create le categorie escatologiche e messianiche, rimaste fondamentali anche per ogni discorso cristiano. Tuttavia non ci sarebbe stata alcuna cristologia, se non ci fosse stata la complessa figura di Gesù di Nazaret. Del resto la stessa messianologia giudaica venne messa ripetutamente in scacco dall'identità e dal destino di questo Nazareno, che fu globalmente rifiutato proprio dal popolo a cui apparteneva e a cui egli sapeva di essere stato primariamente inviato" (R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I: Gli inizi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 26). Sul rapporto in genere sul rapporto fra i due Testamenti in materia cristologica cf R. PENNA, "I fondamenti della cristologia neotestamentaria. Alcuni aspetti della questione", in *PATH 2* (2003), 305-320: il paragrafo intitolato "Cristologia e Antico Testamento" (*ib.*, 307-310).

<sup>166</sup> M. BLONDEL, *Storia e dogma*. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna, Queriniana, Brescia 1992, 109, n. 10.

lo spettro delle possibilità che sono offerte alla riflessione teologica: “la cristologia – infatti – non ha soltanto un fondamento biblico [...]: anzi, questo fondamento non sta nemmeno al primo posto. Al primo posto nell’origine della fede cristologica c’è la storia, cioè la vita vissuta, per quanto riguarda sia il credente sia soprattutto Gesù stesso”<sup>167</sup>. Analogamente all’affermazione teologico-fondamentale relativa all’eccedenza della rivelazione rispetto alle Scritture, in sede storico-esegetica non sembra irrilevante il richiamo all’eccedenza della storia rispetto ai testi, rappresentando questi la cristallizzazione e l’attestazione dei vissuti, di cui riferiscono.

Le conseguenze di questo assunto in sede storico-critica riguardano:

- a) la necessità di riferirsi anche alle fonti extrabibliche;
- b) l’attenzione ai contesti in cui le vicende narrate e le parole riportate nei testi si inseriscono;
- c) l’attenzione non solo alla raccolta ed interpretazione dei dati, ma anche allo sviluppo di una sempre più profonda coscienza storica, che – accompagnata da un’adeguata attenzione speculativa e teologica – non ha nulla a che vedere con lo storicismo.

In sede teologico-fondamentale si tratterà di:

- a) leggere ed interpretare i testi anche in relazione alla loro *Wirkungsgeschichte* e alla grande Tradizione ecclesiale;
- b) cogliere la differente valenza rivelativa dei testi stessi, per cui permane la rilevanza dei libri canonici rispetto alla ulteriore letteratura;
- c) interpretare il dato dogmatico (nel caso della cristologia il dato di Calcedonia) in continuità e relazione con le attestazioni canoniche riguardanti il mistero di Gesù Cristo.

La cristologia attuale, sia fondamentale<sup>168</sup> che dogmatica, volge lo sguardo con interesse alla terza ricerca sul Gesù storico<sup>169</sup> e ai suoi risultati, tra i quali, tuttavia, va operato un adeguato

---

<sup>167</sup> R. PENNA, “I fondamenti della cristologia neotestamentaria”, *art. cit.*, 305.

<sup>168</sup> Uno *status questionis* molto ben documentato, si può rinvenire in S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., 321-337. Qui vengono individuate quattro tappe nell’accesso storico a Gesù: a) quella della *Old (o First) Quest* (1778-1906) in cui si sostiene la opposizione fra il Gesù storico e il Cristo del dogma; b) quella della *No Quest* (1921-1953), dove prevale la tesi della contrapposizione fra il Gesù storico e la Chiesa; c) quella della *New Quest* (1953-1985), i cui risultati vengono espressi nei termini della “rinnovata continuità tra il Gesù storico e il Cristo del kerygma”; c) infine la *Third Quest* (1985/1988-2000), dove si mostrerebbe la “rinnovata continuità tra Gesù di Nazareth e i vangeli”. Altri organizza le fasi secondo una quintupla scansione: “Prima fase: gli ‘spunti’ critici sulla questione del Gesù storico da parte di H. S. Reimarus e D. F. Strauß”; “Seconda fase: l’ottimismo della ricerca liberale sulla vita di Gesù”; “Terza fase: il crollo della ricerca sulla vita di Gesù”; Quarta fase la ‘nuova ricerca’ del Gesù storico”; Quinta fase: la *Third Quest* sul Gesù storico” (G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999, 14-26). Altri utili testi di cristologia neotestamentaria, oltre questo di Theissen: O. CULLMANN, *Cristologia del Nuovo Testamento*, il Mulino, Bologna 1970; R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Cittadella, Assisi 1983; J. GNILKA, *Gesù di Nazareth. Annuncio e storia, Paideia*, Brescia 1993; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi*

discernimento, a causa della complessità e della contraddittorietà delle prospettive ermeneutiche emergenti. I guadagni storico teologici apportati dalla versione “moderata”<sup>170</sup> della *third quest*, sarebbero così schematicamente riassunti<sup>171</sup>:

- a) l’interesse al contesto storico-sociale da cui emergerebbe la possibilità di scorgere la continuità fra il circolo pre-pasquale dei discepoli e il cristianesimo post-pasquale;
- b) l’insistenza sull’ebraicità di Gesù, la cui predicazione consisterebbe nella creazione di un movimento di rinnovamento giudaico, il che contribuirebbe, nella luce della continuità fra il storia e kerygma, a giustificare la connotazione giudeo-cristiana della Chiesa nascente;
- c) il rilievo storico riattribuito sia alle fonti canoniche che a quelle extrabibliche (compresi gli apocrifi);
- d) la tendenza, in coerenza con quanto affermato al punto b) a sfumare la discontinuità fra Gesù ( ed anche le prime comunità cristiane) e il contesto ebraico.

A proposito del tema centrale relativo all’ebraicità di Gesù occorre aggiungere un paio di considerazioni, insieme metodologiche e contenutistiche. La prima – in linea con la contraddittorietà degli esiti della terza ricerca sul Gesù storico – mostra come tale tematica sia tutt’altro che pacificamente acquisita e risulti anzi al centro di una forte controversia: “Strano a dirsi, in anni recenti, numerosi autori impegnati nella terza ricerca del Gesù storico si sono distinti per la mancanza di focalizzazione sulla ebraicità di Gesù e sulle sue relazioni con altri ebrei. Questo è estremamente singolare, considerando le origini della terza ricerca negli anni settanta e ottanta. Quando la terza ricerca fu avviata, una delle principali caratteristiche, che la distingueva dalla prima ricerca del protestantesimo tedesco del sec. XIX e dalla seconda ricerca (esistenzialista) degli allievi di Rudolf Bultmann negli anni cinquanta e sessanta, era la sua determinazione a considerare con assoluta serietà la ebraicità di Gesù e a collocarlo in pieno entro il giudaismo palestinese del sec. I d.C. [...]. Tale era la promessa della terza ricerca ai suoi inizi. Essa ha continuato a essere onorata

---

della cristologia neotestamentaria, I: Gli inizi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; ID., R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II: Gli sviluppi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999; J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret*, Borla, Roma 2002; G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento*. Un Saggio, Paideia, Brescia 1985. Tra i testi dei rappresentanti della “terza ricerca” si può leggere o consultare con profitto E. P. SANDERS, *Gesù. La verità storica*, Mondadori, Milano 1995.

<sup>169</sup> Per un bilancio dal punto di vista esegetico: V. FUSCO, “La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive”, in R. FABRIS (ed.), *La Parola di Dio cresceva*. Studi in onore di C.M. Martini nel suo 70° compleanno (Supplementi alla Rivista Biblica, 33), Bologna 1998, pp. 487-519; G. SEGALLA, “La «terza» ricerca del Gesù storico; Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso”, in *Studia patavina* 40 (1993) 463-515; ID., “La verità storica dei Vangeli e la «terza ricerca» su Gesù”, in *Lateranum* 61 (1995) 195-234; ID., “Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede?”, in *Studia patavina* 45 (1998) 4-19.

<sup>170</sup> A fronte della tendenza “moderata” si collocherebbe quella piuttosto radicale del *Jesus seminar*, con i suoi esiti variegati e talvolta contraddittori.

<sup>171</sup> Cf a questo riguardo S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., 336-337.

da alcuni studiosi come Dale C. Allison, Bart D. Ehrman, Paola Fredriksen e Bruce Chilton, su questo versante dell'Atlantico, e Jürgen Becker, N. T. Wright e Jacques Schlosser, sull'altro. Tuttavia, specialmente tra alcuni autori, ora o precedentemente - connessi con il Jesus Seminar - l'attenzione alla ebraicità di Gesù raramente costituisce un interesse centrale. Se si guarda alle opere più scientifiche di studiosi come John Dominic Crossan e Burton L. Mack, o alle opere divulgative sensazionalistiche di autori come Robert W. Funk, si trova il Gesù filosofo cinico, o il generico Gesù contadino mediterraneo, o il Gesù rivoluzionario sociale, o il Gesù iconoclasta religioso, mettendo in ombra se non cancellando lo specifico ebreo palestinese del sec. I di nome Gesù<sup>172</sup>.

La seconda indicazione riguarda la necessità di integrare, sebbene in forma subordinata rispetto al giudaismo, l'attenzione all'ambito culturale ellenistico-pagano, per una corretta impostazione della cristologia neotestamentaria: “[...] non si può negare che, se non il galileo Gesù, almeno la Chiesa delle origini potesse servirsi di categorie ermeneutiche tipicamente ellenistiche proprie dell'ambiente culturale in cui essa venne a trovarsi nel Mediterraneo orientale. Un esempio del genere, secondo una recente monografia, è fornito dal titolo di “salvatore”: mentre nel greco dei LXX e negli autori giudeo-ellenisti esso è di fatto riservato a Dio soltanto, le fonti letterarie e le iscrizioni greche attestano un suo ampio impiego non solo a proposito di dèi ma anche di uomini in vario modo benemeriti dell'umanità; inoltre, con il materiale lessicale concorda anche la sua presenza in testi epittorici o celebrativi. Per esempio, all'anno 48 a.C. risale una epigrafe redatta a Efeso in onore di Giulio Cesare, il quale viene onorato come “dio manifesto e comune salvatore della vita umana”. Pertanto, nello studio della cristologia neotestamentaria non si dovrà trascurare questo ambito di indagine, benché si debba riconoscere che solo ‘secondo’ rispetto al ricco patrimonio giudaico (biblico ed extra-biblico) che del cristianesimo costituisce la vera matrice. Si tratta in caso di prendere sul serio e in senso positivo il fatto della inculturazione dell'evangelo”<sup>173</sup>.

Particolarmente significativa e interessante per le sue ripercussioni teologiche ci sembra l'impostazione esegetica che richiama la necessità di far riferimento al duplice inizio della cristologia. Il primo va collocato già nell'azione e nella predicazione di Gesù in Galilea, il secondo nasce dall'evento pasquale: “il primo non si potrebbe comprendere appieno (e storicamente non fu compreso) se non sulla base della luce pasquale; il secondo poi sarebbe privo di consistenza, se colui che è proclamato risorto dal sepolcro non fosse lo stesso Gesù che parlò e operò

---

<sup>172</sup> J. P. MEIER, “Introduzione” a ID., *Un ebreo marginale*. Ripensare il Gesù storico, III: Compagni e antagonisti, Queriniana, Brescia 2003, 9-10; dello stesso Autore cf ID., *Un ebreo marginale*. Ripensare il Gesù storico, I: Le radici del problema e della persona, ivi 2001; ID., *Un ebreo marginale*. Ripensare il Gesù storico, II: Mentore, messaggi e miracoli, ivi 2002.

<sup>173</sup> R. PENNA, “I fondamenti della cristologia neotestamentaria”, *art. cit.*, 313.

precedentemente nella terra d'Israele. Tutta la successiva cristologia ecclesiale poggia i piedi su questo doppio fondamento, e di questa dualità si nutre e si sostanzia"<sup>174</sup>. Si tratta da un lato di superare la dicotomia tra gesuologia (= studio del Gesù terreno) e la cristologia (riflessione sul Cristo della fede) e dall'altra arte di sottolineare il nesso fra i due approcci (quello gesuologico e quello cristologico). Del resto, se si tratta ad entrambi i livelli di "cristologia", la gesuologia risulterà inclusa nello studio del primo inizio della cristologia e non potrà non rapportarsi al secondo inizio. Resta il problema (se il primo inizio si fa coincidere con le opere e la predicazione del Nazareno) su come e dove situare i testi canonici concernenti l'infanzia di Gesù: a nostro parere essi vanno letti e interpretati in strettissima connessione col secondo inizio della cristologia, ossia col mistero pasquale, a causa della forte dimensione teologica che li pervade. Alla fondamentale distinzione (non separazione) fra il Gesù della storia e il Cristo della fede, vanno quindi accostate almeno altre due distinzioni, attraverso le quali si può scorgere tutta la complessità della questione cristologica: quella fra il "Cristo reale"<sup>175</sup> e il Gesù storico e quelle fra quest'ultimo e il Gesù terreno, dove l'aggettivo "storico" sottintende il senso di "storografico", ossia riguarda ciò che lo studio delle fonti storiche può dirci di Lui, il Gesù terreno indica il riferimento alle vicende terrene del Nazareno, distinte sia dalla sua preesistenza in quanto Logos, sia dalla sua condizione postpasquale (il risorto ora), mentre infine il Cristo reale rappresenta l'insieme di questi aspetti in un quadro cristologico sintetico, dove fede e storia si intrecciano e dove il credere non toglie nulla, anzi incoraggia ed alimenta la ricerca storica (diversamente il Cristo che crediamo verrebbe relegato nell'ambito dell'irreale o del surreale).

L'approccio al livello gesuano degli *ipsissima facta* ed *ipsissima verba* di Gesù passa attraverso l'applicazione di alcuni criteri metodologici, attraverso i quali l'indagine storico-critica svolge il compito di mostrare il nucleo storico-terreno di quanto narrato nei testi. Poiché anche a questo riguardo siamo di fronte a numerose ed articolate proposte di classificazione da parte dell'esegesi recente (ci viene ricordato che si va dagli undici criteri di Riesner ai cinque di Gnillka)<sup>176</sup>. Schematicamente e con una certa sobrietà sembrano maggiormente collaudati i tre classici criteri della discontinuità, della coerenza e della molteplice attestazione, che schematicamente vengono così descritti:

<sup>174</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I: Gli inizi, cit., 27. Si segue qui la tesi di Cerfaux, secondo cui "il cristianesimo è nato due volte" (L. CERFAUX, *Gesù alle origini della tradizione: per una storia di Gesù*, Paoline, Roma 1970, 144).

<sup>175</sup> Cf a proposito della figura del "Cristo reale" M. BLONDEL, *Storia e dogma*, cit., 72-88.

<sup>176</sup> Seguiamo anche a questo proposito R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I: Gli inizi, cit., 36-37.

discontinuità o duplice dissomiglianza	“Si dovrà ritenere gesuano un fatto o un detto di Gesù che goda di originalità e quindi differisca nei confronti sia dell’ambiente giudaico coevo sia della posteriore comunità cristiana”.
coerenza	“Poiché non è realistico immaginarci Gesù in continuo disaccordo col giudaismo, occorre verificare una coerenza «esterna», tale che l’azione e la parola di Gesù diano ben inserite nel contesto giudaico palestinese del suo tempo; esiste anche una coerenza «interna», per cui si dovrà ritenere gesuano quel materiale che si conformi opportunamente all’insegnamento di Gesù già altrimenti stabilito”
molteplice attestazione	Si dovrà ritenere presumibilmente gesuano un fatto o un detto di Gesù, che goda della presenza in fonti diverse e indipendenti (Q, Sinottici, Gv, Paolo ecc.) <sup>177</sup> .

C’è chi – sottolineando le acquisizioni della *third quest* – tende a sganciare la ricerca dal criterio della differenza (o discontinuità) e introduce la criteriologia della “plausibilità storica”, nel senso del rapporto col contesto giudaico<sup>178</sup>. A noi invece sembra che l’equilibrio fra i tre suddetti criteri possa maggiormente giovare all’indagine e inoltre che la “plausibilità storica” costituisca l’orizzonte in cui l’insieme dei criteri enunciati si inquadra e che, in rapporto alla figura di Gesù tale plausibilità non possa essere verificata soltanto nei termini della continuità col contesto.

La concentrazione cristologica (dai molti all’Unico) che abbiamo indicato nella nostra interpretazione della storia della salvezza, espressa nella lettera agli Ebrei con l’antinomia fra i “molti tempi” e i “molti modi” e “questi tempi che sono gli ultimi”, nei quali Dio parla per mezzo del Figlio – come si sarà potuto notare – non induce una sorta di semplificazione schematizzante, in quanto dell’“unico Signore Gesù Cristo” (1Tim 2,5-6) gli stessi scritti canonici ci offrono una pluralità di “ritratti”, attraverso i quali ci viene trasmessa l’unicità singolare ed insieme l’universalità della mediazione cristologica della rivelazione.

La necessità di innestare la cristologia sulla gesuologia comporta anche il confronto con le fonti extrabibliche che parlano da diverse prospettive di Gesù. Si tratta da un lato di materiali che si inquadrano nell’orizzonte pagano o giudaico e dall’altro di fonti che sono tali anche per gli scritti canonici (si pensi al rapporto fra la fonte Q e i sinottici) o che si sono prodotte successivamente al Nuovo Testamento (si pensi agli apocrifi). La conclusione cui l’analisi di questi materiali conduce

<sup>177</sup> Per la descrizione dei criteri *ib.*, 36.

<sup>178</sup> Così G. THEISSEN – A. MERZ, *op. Cit.*, 25.

si può riassumere in due punti: a) l'ampiezza della documentazione relativa all'esistenza storica di Gesù (ormai indubitabile) e b) l'impossibilità di una definizione univoca della complessità della sua figura<sup>179</sup>.

Nelle riflessioni che seguono cercheremo di evidenziare la dimensione rivelativa dell'evento cristologico nell'orizzonte della sacramentalità, che riteniamo debba situarsi ad un duplice livello: a) il livello propriamente strutturale del "sacramento", inteso – come già abbiamo avuto modo di rilevare – nella sua duplice costitutiva dimensione di gesto/parola; b) il livello contenutistico del mistero-sacramento, che indica una realtà storica, immanente, finita, che non solo rimanda ma contiene in sé una realtà metastorica, trascendente, infinita<sup>180</sup>.

#### **2.1.4.2 Parole e gesti di Gesù (struttura e carattere sacramentale della rivelazione cristologica)**

Il modo attraverso il quale Cristo, Verbo incarnato, rivela il mistero di Dio è quello che caratterizza strutturalmente ogni processo comunicativo interpersonale. Noi infatti ci mostriamo e nascondiamo nello stesso tempo agli altri attraverso le nostre parole e i nostri gesti. Se infatti la rivelazione consistesse in una comunicazione meramente verbale, essa avrebbe valenza unicamente dottrinale ed intellettualistica e la figura di Cristo risulterebbe assimilabile a quella di un qualsiasi filosofo o dotto che comunica agli altri il proprio sapere; d'altra parte i gesti non illuminati dalle parole risulterebbero del tutto ambigui e incapaci di trasmettere il mistero nella sua interna logica agapica e nella sua carica di senso.

##### **2.1.4.2.1. Le "parole" di Gesù**

Senza soffermarci nella descrizione analitica di singoli gesti e parole del Signore, richiamiamo qui paradigmaticamente per la loro valenza rivelativa in ordine alla fondamentale categoria biblica del Regno di Dio le due modalità tipiche, attraverso le quali porre in luce la complessa dinamica parola-evento (gesto) propria della rivelazione neotestamentaria, sviluppando il

---

<sup>179</sup> Per un'esposizione storico-critica dettagliata rimandiamo a R. VAN VOORST, *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul Maestro di Galilea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, per un'esposizione sintetica in chiave teologico-fondamentale cf S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., 343-357.

<sup>180</sup> Cf E. SCHILLEBEECKX, "Il Cristo sacramento primordiale", in ID., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, cit., 19-64.

tema della parola attraverso il ricorso ai loghia personali, al loghion<sup>181</sup> cosiddetto giovanneo e alle parabole, quello dei gesti rimandando ai comportamenti di Gesù, al gesto del tempio e ai miracoli (ai quali dedicheremo particolare attenzione).

I loghia personali sono dotati di una particolare valenza rivelativa in quanto lasciano emergere con particolare enfasi la personalità di colui che li pronuncia. Tra questi vanno richiamati i loghia che iniziano con le parole ἀμὴν λέγω ὑμῖν (σοί): “Essa è tipica (ed esclusiva) del linguaggio di Gesù, non solo per l’abbondanza delle occorrenze [...], ma anche perché la posizione di un *amēn* usato per introdurre e sottolineare parole proprie non viene mai attestata nelle fonti antiche, essendo invece la sua funzione normale quella di esprimere l’adesione conclusiva a parole altrui [...]. La sua gesuanità dovrebbe essere fuori discussione. Essa soprattutto dice che il parlante rivendica per sé un’autorità di rivelatore, propria di chi ha la sicura conoscenza della volontà di Dio. Gesù si presenta con la statura di chi assicura la verità delle proprie parole, poiché le pronuncia come inviato di Dio”<sup>182</sup>.

Possiamo assumere tra i luoghi particolarmente significativi della nostra riflessione sulla tematica della rivelazione nel Nuovo Testamento il loghion contenuto in Mt 11,25-27 || Lc 10, 21-22:

<p>“Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃς ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.</p>	<p>Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare.</p>
--	---

Il testo suggerisce un duplice livello di comprensione della dinamica rivelativa. Esso pone in primo luogo l’accento sulla prospettiva intratrinitaria, allorché descrive il rapporto fra il Padre e il Figlio in termini oblativi (relazione come dono – “tutto mi è stato dato”), attraverso il ricorso al

<sup>181</sup> Sui loghia in rapporto alla fonte Q cf R. VAN VOORST, *Gesù nelle fonti extrabibliche*, cit., 170-201, che si occupa anche dei “detti sparsi di Gesù (o *agrapha*) (cf *ib.*, 203-209). Cf inoltre la recente raccolta M. PESCE (ed.), *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Valla – Mondadori, Milano 2004.

<sup>182</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I: Gli inizi, cit., 96-97.

verbo ἐπιγινώσκω = conoscere, che richiama tutta la gravidanza esperienziale, dinamica ed esistenziale della conoscenza biblica, tutt'altro che astratta e meramente intellettuale. D'altro lato il reciproco donarsi delle persone nella Trinità resterebbe chiuso in se stesso (“nessuno conosce”) se attraverso la rivelazione (= ἀποκαλύψις), il cui protagonista è il Figlio (cristocentrismo), non potesse raggiungere gli uomini. E tale apertura è caratterizzata da una originaria gratuità, espressa dal verbo βουλεύω (= “Io voglia rivelare”), sicché gli sforzi degli intelligenti e dei sapienti (cui si fa riferimento all'inizio) risultano vani, perché l'atteggiamento richiesto per addivenire a questa autentica γνῶσις è quello della recettività e della semplicità dei piccoli.

Quanto alle parabole come modalità espressiva dell'evangelo e al loro senso, basterà richiamare il testo marciano nel quale Gesù stesso espone le motivazioni relative alla sua scelta di parlare in parabole (*Mc* 4,11-12 con cit. interna di *Is* 6,9-10):

<p>Ἔμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς</p>	<p>A voi è stato confidato il mistero del regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto viene esposto in parabole, perché: «guardino, ma non vedano, ascoltino, ma non intendano, perché non si convertano e venga loro perdonato»</p>
--	---

Attraverso questa modalità espressiva che è la parabola si propone dunque il “mistero del regno di Dio”<sup>183</sup>, che mentre si manifesta anche si nasconde, rifuggendo da uno stile definitorio e perentorio, e assumendo piuttosto la forma evocativa e descrittiva propria del parlare e del vivere quotidiano cui spesso le metafore che le parabole contengono si riferiscono. Sicché molto opportunamente la parabola è stata definita “frontiera dell'evangelo”: “Sulla base di questa tesi diventa possibile non solo cogliere correttamente la specificità linguistica delle parabole, ma anche il loro rapporto con l'Evangelo, la loro collocazione in esso non come mera ripetizione o variante di forme profetiche e kerygmatiche, né come corpo estraneo o addirittura isolabile, ma come «frontiera» mobilissima su cui l'Evangelo, senza cessare di essere dono che viene da Dio e non

<sup>183</sup> Per un approfondimento biblico-cristologico della tematica dell'“annuncio del Regno di Dio” cf *ib.*, 102-113. Tale annuncio va interpretato in prospettiva escatologica, ma nel senso che la realizzazione di esso è già in Cristo presente nella storia.

*dagli uomini*, si rivela però veramente rivolto *agli uomini*, capace di farsi carico dei loro interrogativi, di raggiungerli efficacemente [...] nel vivo della loro esistenza”<sup>184</sup>.

Risulta qui oltremodo evidente il carattere insieme immanente e trascendente, storico e metastorico della rivelazione cristologica nella sua paradossalità costitutiva e fondamentale, che diviene ancor più pregnante se si riflette sull’espressione greca ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, che, accogliendo un suggerimento interpretativo, andrebbe tradotta non con “viene esposto in parabole”, ma con “tutto accade in parabole”, o, se si vuole, “parabolicamente”<sup>185</sup>, il che porta a concludere che la parabola non appartiene soltanto alla forma linguistica esteriore della rivelazione evangelica, ma al suo stesso essere e costituirsi.

Dal punto di vista della cristologia neotestamentaria è interessante notare come nelle parabole (o almeno in alcune di esse) si possa scorgere sia una cristologia implicita che “quasi” esplicita. A tal proposito si adducono gli esempi, per il primo caso della “pecorella smarrita” (*Mt* 18,12-14 || *Lc* 15,4-7) e per il secondo dei “vignaioli omicidi” (*Mc* 12,1-9), entrambi da situarsi a livello gesuano. A proposito della seconda parabola, particolarmente istruttive risultano queste conclusioni a livello cristologico: “[...] la ricorrenza della qualifica di «figlio» nella parabola rappresenta un’allusione molto chiara alla coscienza che Gesù aveva di se stesso come figlio di Dio, ben distinto dai «servi». Questa conclusione si completa, notando che la cristologia della parabola è inquadrata in una cornice di storia della salvezza (il figlio viene inviato dopo il fallimento della missione di tre precedenti invii di altrettanti servi), per cui risulta che Gesù sapeva anche misurare la distanza che lo separava da chi lo aveva preceduto, pur come inviato di Dio. [...] Il fatto poi che essa sia formulata solo indirettamente col ricorso al genere «enigmatico» del *māšāl* rappresenta un ulteriore segno di autenticità: Gesù non si rivela massivamente, col fulgore di una teofania, ma si propone discretamente all’intelligenza di chi lo incontra, perché l’adesione a lui sia più riflessa, personale, convinta”<sup>186</sup>.

#### **2.1.4.2.2. I “gesti” di Gesù e la tematica del “miracolo” in prospettiva teologico-fondamentale (excursus)**

---

<sup>184</sup> V. FUSCO, *Oltre la parabola*. Introduzione alle parabole di Gesù, Borla, Roma 1983, 191; sul tema cf anche ID., *Parola e Regno*. La sezione delle parabole (*Mc* 4,1-34) nella prospettiva marciiana, Morcelliana, Brescia 1980.

<sup>185</sup> B. MAGGIONI, “Rivelazione”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, cit., 1369.

<sup>186</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I: Gli inizi, cit., 100-101.

Quanto alla valenza rivelativa dei “gesti” di Gesù dobbiamo in primo luogo sottolineare il suo comportamento, che rivela “un atteggiamento di grande libertà” nei confronti del contesto socio-culturale-religioso in cui si inserisce e dal quale anche si distanzia<sup>187</sup>, tanto da provocare non di rado “scandalo” nei propri interlocutori. Di particolare importanza in questo contesto risultano i “gesti di misericordia” compiuti da Gesù: “La familiarità di Gesù con le genti povere della Galilea, soprattutto con i pubblicani e i peccatori, costituiva uno degli aspetti più nuovi e più scandalosi della sua vita, e proprio per questo è una testimonianza solida di un tratto originario della sua figura”<sup>188</sup>. L’attribuirsi della prerogativa di “perdonare i peccati” risulta elemento teologicamente significativo sempre in ordine alla coscienza che Gesù aveva di se stesso.

Accanto a questi rilievi, attestati nelle Scritture canoniche ci sembra importante dal punto di vista rivelativo indirizzare la riflessione verso il mistero della vita nascosta del Gesù terreno, che può essere facilmente accostato al tema prevalentemente marciano del “segreto messianico”. La parte cronologicamente più consistente dell’esistenza storica del Verbo incarnato ci è ignota ed è destinata a rimanere tale. Quale il senso di questo nascondimento? La domanda diventa ancora più inquietante se si pensa al dogma dell’incarnazione, che comporta la compresenza delle due nature nell’unione ipostatica fin dal concepimento di Gesù nel seno verginale di Maria. Dal punto di vista rivelativo ci sembra di poter rinvenire il senso di tale nascondimento nella pura e semplice presenza di Dio tra gli uomini: in quei circa trenta anni Dio è stato uno di noi nel vissuto quotidiano di un uomo del suo tempo e della sua terra senza alcuna particolare manifestazione di questa presenza e di questa condivisione dell’esistenza umana da parte del Verbo di Dio. La meditazione di questo mistero penso possa molto giovare ad una riflessione sulla rivelazione e sul suo compimento cristologico.

Tra i molteplici, dirompenti, gesti compiuti dal Nazareno, va segnalato quello compiuto nel tempio di Gerusalemme (*Mc* 11,15-18 || *Mt* 21,12-13 || *Lc* 19,45-48), interessante anche in quanto ad esso si connette il *loghion* relativo alla distruzione del tempio stesso e alla sua ricostruzione. Qui la dimensione escatologica dell’azione e della predicazione di Gesù si esprime in tutta evidenza: “con la distruzione del tempio e la sua riedificazione è il vecchio mondo che scompare e ne emerge uno nuovo. Gesto e *loghion* insieme dimostrano che Gesù si riconnette alla speranza giudaica del rinnovamento escatologico. Ne concludiamo che Gesù non è solo un rabbi, ma rivela la statura di un

---

<sup>187</sup> Cf *ib.*, 44-45.

<sup>188</sup> C. GRECO, *La rivelazione*, cit., 119.

profeta: non tanto nel senso di chi prevede il futuro quanto piuttosto in quello di chi parla e agisce autoritativamente in nome di Dio. In lui è presente qualcuno che è più grande del tempo”<sup>189</sup>.

La prospettiva cristologica e rivelativa, che qui adottiamo nell'affrontare il classico tema apologetico e teologico-fondamentale del “miracolo” a partire dai “miracoli” di Gesù, si inserisce nel quadro della struttura sacramentale della rivelazione e tende a mettere in rilievo la dimensione del miracolo-segno (piuttosto che prodigio, o meglio, espresso anche nel prodigio) e la valenza epistemologica della tematica<sup>190</sup>, in relazione al rapporto teologia/scienza<sup>191</sup>, non senza una certa attenzione alle implicanze filosofiche dell'argomento.

#### 2.1.4.2.2.0. Definizione del miracolo e prospettiva epistemologica generale

La trattazione che segue si ispira ad una definizione-descrizione previa del miracolo, che si può formulare in questi termini: *il miracolo è un'irruzione dell'Assoluto trascendente nella natura e nella storia, tale da sovvertirne le leggi e sconvolgerne l'ordine*<sup>192</sup>. In questo senso il miracolo va considerato come l'oggetto proprio del sapere della fede in tutte le sue espressioni e la trattazione di tale tematica è affidata a quel settore della teologia che attualmente si denomina teologia fondamentale. Oltre la valenza numinosa del *tremendum et fascinans*, che caratterizza la sacralità religiosa in senso fenomenologico ed antropologico<sup>193</sup>, quando rapportato alla fede cristologica il tema del miracolo richiede, infatti, di essere pensato nella sua valenza fondamentale, superando il livello dei miracoli come gesti portentosi, per attingere l'essere stesso del Miracolo e il suo senso, che sostiene e supporta i fenomeni. Siamo così alla radice cristologica del Miracolo, dove prima di compiere dei gesti straordinari, Cristo stesso è il Miracolo, il mistero della sua Pasqua, evento fondatore del credere e del suo sapere, è il miracolo fondamentale. Ora la teologia è proprio di questo che si occupa, è qui la sua radice e la sua provenienza: “*Stupore* – scrive Karl Barth - ha a che fare con *miracolo* [*Verwunderung* kommt von *Wunder*]. Ma non ci aiuta a entrare in tema il dire che chi si dedica alla teologia si imbatte dal primo all'ultimo passo nel «miracolo», cioè nell'evento della presenza e dell'azione di ciò che è essenzialmente *incoordinabile*. La teologia non è soltanto, ma necessariamente è anche la logica del miracolo. Se si vergognasse di non poter classificare in alcun modo il proprio oggetto, se si rifiutasse di porsi il problema che le incombe proprio a motivo dell'inclassificabilità del suo oggetto, non sarebbe più teologia”<sup>194</sup>.

<sup>189</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I: Gli inizi, cit., 73-74.

<sup>190</sup> Una riflessione ulteriore sul tema nel contesto della “credibilità” della rivelazione verrà proposta nel cap. IV di questo volume, di R. FISICHELLA. Prescindendo dai trattati di teologia fondamentale e dalle esposizioni in chiave biblica del problema, offriamo qui qualche indicazione bibliografica di carattere teologico-fondamentale, dove si può reperire ulteriore bibliografia sull'argomento: R. FISICHELLA, “Miracolo”, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Teologia*. Dizionario, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 998-1009; N. GEISLER, “Miracle”, in *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker books, Grand Rapids (Michigan), 1999, 449-488; J. Y. LACOSTE, “Miracle”, in IDEM (ed.), *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, Paris 1998, 733-738; R. LATOURELLE, “Miracolo”, in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, ed. Paoline, Alba 1977, 931-945; ID., *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987; IDEM, “Miracolo”, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi, 1990, 748-771; A. MICHEL, “Miracle”, in *DThC* X, 2, 1798-1858; H. VERWEYEN, “Il miracolo in teologia fondamentale”, in R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 196-207.

<sup>191</sup> Questo tema verrà ulteriormente approfondito nel cap. VI del III volume di questo manuale.

<sup>192</sup> Esula da questa impostazione la questione relativa alla possibilità di azioni divine che vengano a sconvolgere le leggi della logica o della matematica. La questione, che può avere un suo interesse, risulta, dal nostro punto di vista meramente formale, in quanto qui non intendiamo trattare della possibilità-impossibilità del “miracolo”, ma del fatto-evento che è appunto il miracolo e che sono i singoli gesti miracolosi. Cf a questo riguardo le osservazioni di J. D. BARROW, *Impossibilità*. I limiti della scienza e la scienza dei limiti, Rizzoli, Milano 1999, 21.

<sup>193</sup> Cf a questo riguardo R. OTTO, *Il sacro*. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale, a cura di E. BUONAIUTI, Feltrinelli, Milano 1992<sup>4</sup>.

<sup>194</sup> K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, a cura di G. BOF, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 111.

Come si vede è qui chiamata in causa lo stesso rivelarsi di Dio in Gesù Cristo nella sua dimensione cosmico-antropologica e nella sua dimensione storico-escatologica. Siamo provocati a ripensare radicalmente il nostro linguaggio, per troppo tempo abituato a distinguere, quasi separando, la “rivelazione naturale” dalla “rivelazione soprannaturale”. Si tratta invece – come abbiamo più volte detto - di due dimensioni altrettanto fondanti e decisive dell’unica rivelazione del Dio Unitrino in Cristo. Oltre che frontiera per il dialogo con gli altri saperi, il nostro tema porge un prezioso contributo nel tentativo di tenere insieme, senza naturalmente confonderle, ma anche senza ingiustamente separarle, le due dimensioni.

Una pagina de *L’Action* di Maurice Blondel è particolarmente illuminante, proprio in questa direzione. Non è il caso in questa sede di diffondersi sulle feconde possibilità teologico-fondamentali, che non solo, ma soprattutto, nel suo capolavoro sono dischiuse<sup>195</sup>. Ci viene offerta in questo testo – posto nel capitolo I della parte V, dove si parla del “compimento dell’azione”<sup>196</sup> - una interpretazione davvero stimolante del rapporto Miracolo/miracoli e della relazione fra “naturale” e “soprannaturale” che vi è sottesa: “[...] qui sta il miracolo: afferrare l’essere sotto le apparenze sensibili; ammettere che un atto particolare, contingente e limitato, possa contenere l’universale e l’infinito; prendere, nella serie dei fenomeni, un fenomeno che cessa completamente di appartenere ad essa. Le grandezze spirituali non hanno niente di quello sfoggio [da effetti speciali] che imponendosi ai sensi costringe all’assenso, niente di quell’evidenza che violenta l’intelligenza senza salvare la piena libertà del cuore. Ciò che di esse è visibile agli occhi ed è evidente al pensiero sembra contraddire e nascondere la loro invisibile bellezza. Sicché sarebbe quasi più facile crederci senza l’apporto del sensibile e del ragionevole presente in esse. Questo miscuglio di luce e di ombra costituisce un singolare indizio dello spirito, per cui in mancanza della piena luce sembrerebbe che sia possibile unicamente la piena notte [...]. Ecco perché quello che soggioga e illumina gli uni è anche quello che indurisce e acceca gli altri. *Signum contradictionis*”.

Fin qui per quel che concerne il miracolo, ed ora ecco cosa afferma dei miracoli: “E gli stessi miracoli, di cui nessuna scienza può dire che sono impossibili, dato che la scienza si pronuncia unicamente sul reale e non sul possibile [questo probabilmente sarebbe da discutere nel dibattito] gli stessi miracoli possono essere altro che una sfida alla ragione comune, sempre pronta a farsi da parte nelle sue consuetudini abitudinarie? Tale provocazione a sua volta soddisfa o irrita i cuori, a seconda della loro disposizione. Questi colpi bruschi agiscono solo in quanto se ne coglie, non certo l’aspetto prodigioso sotto il profilo sensibile, ma il senso simbolico. E qual è questo senso? Nessun fatto, per quanto singolare e impressionante, è impossibile. L’idea di leggi fisse nella natura non è altro che un idolo. Ogni fenomeno è un caso singolo e una soluzione unica. Volendo andare a fondo, non c’è dubbio che nel miracolo non c’è niente di più che nel più insignificante dei fatti ordinari, ma altresì nel più ordinario dei fatti non c’è niente di meno che nel miracolo. Ed ecco il senso di quei colpi bruschi, eccezionali, che inducono la riflessione a conclusioni più generali. Essi rivelano che il divino non sta soltanto in ciò che evidentemente trascende le possibilità ordinarie dell’uomo e della natura, ma ovunque, anche laddove reputiamo volentieri che l’uomo e la natura siano autosufficienti. I miracoli quindi sono miracolosi soltanto allo sguardo di coloro che sono già disposti a riconoscere l’azione divina negli avvenimenti e negli atti più consueti. La natura è talmente smisurata e varia da essere ambigua a tutti i livelli, e quando batte sulle anime dà il suono che si vuole da lei”.

Un approccio interpretativo al testo blondeliano può avvenire attraverso l’indicazione e lo sviluppo di alcune *keywords*, che mi sembrano pertinenti e stimolanti nello stesso tempo e attraverso le quali muovo oltre il testo per cercare di argomentare trasversalmente sulla *res* e sulla sua *interpretazione*: *rivelazione/Creazione – Miracolo-segno – Assenso*.

---

<sup>195</sup> Vale la pena di ricordare l’intuizione interpretativa di P. Tilliet (Cf X. TILLIETTE, *Eucharistie et philosophie*, ad instar manuscripti, Institut Catholique, Paris 1983 e ID., “Problèmes de philosophie eucharistique”, in *Gregorianum* 64 (1983) 273-305 e 65 (1984) 606-634), che Mario Antonelli ha brillantemente sviluppato nella sua tesi dottorale circa l’eucaristia come chiave di volta di questo percorso apologetico e filosofico insieme (Cf M. ANTONELLI, *L’Eucaristia nell’“Action” (1893) di Blondel*. La chiave di volta di un’apologetica filosofica, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo, Roma 1993 cf anche IDEM, “L’«apologetica integrale» e la sua anticipazione ne *L’Action*”, in *La Scuola cattolica* 121 (1993) 833-874 [si tratta del numero monografico che la rivista del Seminario Arcivescovile di Milano ha dedicato a Blondel nel centenario della sua opera principale]).

<sup>196</sup> M. BLONDEL, *L’Azione*, cit., 502-503.

**2.1.4.2.2.1. Il miracolo nella prospettiva della dimensione storico-salvifica (escatologica) della rivelazione**

Il miracolo appartiene alla stessa struttura della rivelazione cristiana. Le Scritture attestano l'evento del miracolo e i fatti miracolosi che lo accompagnano<sup>197</sup>. Da questo punto di vista va notato come la valenza teologica dei miracoli sarà dunque diversa nel caso in cui appartengano alla fase costitutiva della rivelazione stessa o alla sua fase interpretativa.

La dimensione storico-salvifica dei segni miracolosi trova la sua espressione teologica più pertinente in rapporto al regno di Dio, nel cui annuncio si inquadrano: (Mt 11, 2-6 || Lc 7, 18-23)<sup>198</sup>:

<p>Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμπσας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε: τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.</p>	<p>“Giovanni intanto, che era in carcere, avendo sentito parlare delle opere del Cristo, mandò a dirgli per mezzo dei suoi discepoli: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attenderne un altro?». Gesù rispose: «Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete: I ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella, e beato colui che non si scandalizza di me»”</p>
---	--

Senza dimenticare il carattere “ambiguo” dal punto di vista della cristologia neotestamentaria dei segni miracolosi operati da Gesù: l’attestazione marciana dal canto suo mostra come questi gesti prodigiosi “diminuiscono man mano che ci si avvicina alla croce. I miracoli muoiono sulla croce ed è qui che vanno compresi [...]. I gesti di potenza di Gesù confermano che Dio è con lui e rendono perciò credibile la croce, ma la croce, a sua volta, rivela che il volto di Dio è diverso da come gli uomini sono soliti tratteggiarlo partendo dai miracoli”<sup>199</sup> e fermandosi al loro aspetto prodigioso. E se l’ambiguità di questi segni fa sì non solo che non servano a convincere i capi del popolo, ma anzi provoca addirittura delle reazioni contrarie (cf Mc 3,22: καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβούλ ἔχει, καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. - “Ma gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: «Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demòni per mezzo del principe dei demòni»”), bisogna pur aggiungere che “essi manifestano perlomeno la coscienza di Gesù, ciò che egli pensava di sé compiendo simili atti [...]. In buona sostanza possiamo dire che la valenza cristologica dei miracoli si scorge solo ponendosi dal punto di vista di chi li compie, non di chi li osserva. Solo in questo senso essi rivelano ciò che Gesù pensa di se stesso. E dalle risposte, sia alla delegazione del Battista, sia nella controversia su Beelzebul, ricaviamo la doppia dimensione della sua coscienza: di operare a compimento delle Scritture [...], e soprattutto di agire come strumento dell’irruzione escatologica del regno di Dio, al cui servizio sa di essere posto [εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ (ἐγὼ) ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἐφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. - “Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il regno di Dio” (Lc 11,20 || Mt 12,28)]. E si tratta di un tratto di originalità gesuana in quanto “queste componenti mancano tanto negli antichi profeti Elia ed Eliseo quanto nei taumaturghi esorcisti del tempo operanti in Israele”. E per quanto riguarda Gesù i gesti prodigiosi “non sono tanto delle prove (estrinseche) della venuta del regno quanto piuttosto uno dei modi con cui il regno stesso già viene! «I miracoli di Gesù, pertanto, parlano la stessa lingua della sua proclamazione verbale: il regno di Dio è qui»”<sup>200</sup>.

<sup>197</sup> “[...] il materiale costituito dai racconti di miracolo nei vangeli è veramente grande” (R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Gli inizi, cit., 57).

<sup>198</sup> Si tratta di un loghion proveniente quindi dalla fonte Q (cf R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. Gli sviluppi, cit., 1999, 27-28)

<sup>199</sup> B. MAGGIONI, “Rivelazione”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.) *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, cit., 1368.

<sup>200</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù*. Gli inizi, cit., 64-65.

Bisogna anche riconoscere che essi svolgono un importante ruolo di frontiera, in quanto suscitano la domanda intorno alla identità di chi li compie. Un esempio tipico e pertinente per la connotazione dialogica che vogliamo conferire alla nostra discussione è il brano della tempesta sedata (triplice tradizione), che già nella redazione marciara contiene l'espressione finale: *καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ*; - "E furono presi da grande timore e si dicevano l'un l'altro: «Chi è dunque costui, al quale anche il vento e il mare obbediscono?»" (*Mc 4,41 || Mt 8,27 || Lc 8,25*).

Il miracolo – come avremo presto modo di vedere - trova la sua espressione propria nel mistero pasquale e nei segni che l'accompagnano: il sepolcro vuoto e le apparizioni. Senza riferimento a questo punto archimedeo, che sarà necessariamente storico e meta-storico (escatologico) insieme, non è per chi crede nel Dio di Gesù Cristo possibile pensare e di conseguenza agire nella storia in maniera sensata. Lo stesso pensiero filosofico, se vuole andare oltre il nichilismo e tentare di superare la sua, certo non congenita, debolezza, deve in qualche modo aprirsi e riferirsi alla rivelazione. I segni di questo ritorno sono già visibili: la filosofia della rivelazione comincia a far di nuovo capolino nei dibattiti e nei convegni e a ridestare l'interesse verso questa tematica di grande fecondità anche per la ragione filosofica. La possibilità reale di conferire un senso ai nostri segmenti di storia passa attraverso il riferimento all'evento fondatore, che è insieme storico e metastorico, o meglio che è anzitutto escatologico, ma non manca di rilevanza storica. L'attestazione di questo evento fondatore imprescindibile, capace di dare senso alle nostre esistenze smarrite, è quella che annuncia la morte-resurrezione di Gesù di Nazaret. Il fallimento di ogni teodicea razionalmente, elaborata e pensata a tavolino, rimanda alla necessità di rapportare il dolore del mondo non ad una teoria ben congegnata, ma ad un evento, nel quale la sofferenza innocente risulta penultima rispetto alla negazione della morte e al trionfo della vita. E tutto questo accade all'uomo-Dio, ossia a colui che ha reso presente il soprannaturale nella storia in maniera unica ed irripetibile, facendosi mediatore fra le nostre insensate microstorie e l'assoluto che trascende ogni storia ed ogni vicenda mondana. Questa peculiarità dell'evento Cristo, il metastorico (*eschaton*) che si inserisce nella storia, fa sì che esso possa davvero costituire il punto archimedeo da cui muovere per non restare in preda all'insensatezza radicale.

#### **2.1.4.2.2.2. Il miracolo nella prospettiva della dimensione cosmico-antropologica della rivelazione**

Il tema del "miracolo" invita a pensare la creazione sotto un duplice punto di vista: da un lato in quanto atto intelligente e libero di un Dio persona che dà origine all'universo (e in esso all'uomo), d'altra parte nei termini del "legame" creaturale, che tale atto stabilisce e che quindi consente di superare il modo cartesiano-deistico di intendere il rapporto Dio/mondo, irriso in maniera magistrale in un famoso frammento di Pascal: "Non posso perdonare a Cartesio: egli avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi di fargli dare un colpo, per mettere il mondo in movimento; dopo di che non sa più che farsene di Dio"<sup>201</sup>. In entrambi le prospettive la creazione stessa va pensata come rivelazione, ossia automanifestazione del Dio Unitrino, che è Signore non solo della storia e del tempo, bensì anche della natura e dello spazio. Anche qui il "miracolo" della creazione va interpretato e distinto in rapporto ai gesti prodigiosi che in essa si verificano. Questi ultimi rivelano appunto la signoria del Dio di Gesù Cristo sul cosmo ed esprimono al tempo stesso la sua radicale libertà nei confronti delle stesse cosiddette "leggi della natura". È infatti, nella concezione biblica ebraico-cristiana, proprio a partire da questa libertà originaria che l'universo è venuto all'esistenza e, se il suo rapporto coll'Assoluto trascendente nasce dall'esercizio di un'assoluta libera volontà, ciò significa che esso fonda al tempo stesso l'autonomia e l'alterità del cosmo rispetto a Dio. Sicché la "creazione" non può essere intesa né nel senso della generazione (metafora che riguarda il rapporto Padre/Figlio), né nel senso della emanazione. In quanto radice della alterità del cosmo la creazione può essere a ragione pensata come il fondamento e l'orizzonte proprio di un autentico atteggiamento "scientifico", certamente precluso a chi si ostinasse a considerare il mondo dotato di una sacralità tale da costituirlo come un prolungamento del divino o da misticamente pensarlo come il "corpo di Dio".

D'altra parte in quanto rivelazione del Dio Unitrino "la creazione non è opera di un Dio che agisca secondo l'unità indistinta della propria divinità: essa dipende dal Padre che agisce nel proprio Figlio,

---

<sup>201</sup> B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, a cura di A. BAUSOLA, Rusconi, Milano 1978, 469 (fr 77B = 194Ch).

suppone il mistero trinitario”<sup>202</sup>. Come sostiene giustamente Wolfhart Pannenberg la “ragione ontologica” della distinzione fra Assoluto trascendente e mondo creato va trinitariamente intravista nella “autodistinzione del Figlio eterno dal Padre”, infatti “se fin dall’eternità, quindi anche alla creazione del mondo, il Padre non è mai senza il Figlio, allora il Figlio eterno non è soltanto la ragione ontologica dell’esistenza di Gesù nella sua autodistinzione dal Padre quale unico Dio, ma anche la ragione della diversità e dell’esistenza autonoma di ogni realtà creaturale”<sup>203</sup>. L’ontologia trinitaria ha storicamente svolto e per il nostro tempo ha ancora da svolgere proprio nell’ambito cosmologico il difficile compito di raccordare le tesi della dogmatica trinitaria con quelle della metafisica cristiana, attraverso l’itinerario accennato da Giovanni Paolo II, allorché nell’ultima enciclica afferma che: “Se *l’intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell’essere. Questa dovrà essere in grado di riproporre il problema dell’essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta la tradizione filosofica, anche quella più recente, evitando di cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati. La filosofia dell’essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull’atto stesso dell’essere, che permette l’apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento. Nella teologia, che riceve i suoi principi dalla rivelazione quale nuova fonte di conoscenza, questa prospettiva trova conferma secondo l’intimo rapporto tra fede e razionalità metafisica”<sup>204</sup>.

Ma chi è capace di “cogliere” questo piano? Quali le implicanze metafisiche e “scientifiche” di questa teologia della creazione? Quello che Pascal chiamava l’“ordine della carità” è destinato a restare nel segreto della divina conoscenza o ne possiamo in qualche modo avere accesso? Rintracciamo alcuni elementi di risposta a questi interrogativi in un dialogo fra lo storico Jean-Jacques Antier e il compianto filosofo Jean Guilton, che in una intervista, pubblicata recentemente da *Liberal* aveva affermato che “ogni problematica filosofica ruota intorno alla domanda se Dio sia distinto dalla natura o meno”. Nel dialogo raccolto nel volume *Poteri misteriosi della fede* il pensatore cattolico, così si esprime: “- J.G. Certuni, però, in particolare i mistici, sono capaci di cogliere questo «ordine» [della carità], questo Spirito di Dio, una facoltà che avrebbe analogie con l’atto di amare. Il miracolo sarebbe *un segno* da Spirito a spirito, un messaggio di Dio all’uomo, destinato a risvegliarlo e a farlo passare in una sfera di pensiero e di vita completamente nuova, sottraendolo al costume, alla «natura», convertendolo a questo universo il cui centro e fine è Gesù. Così la non comprensione del miracolo è soltanto provvisoria e dipende dalla nostra imperfezione. Se il miracolo non è illuminato, è però sempre illuminante, e questo è il suo scopo. - J.J.A. Agli occhi dell’uomo di scienza razionalista, il miracolo, come realtà incomprensibile, è assurdo. Per questo, se non riesce a spiegarlo secondo la natura, lo nega. Agli occhi del credente, il miracolo è semplicemente *misterioso*, e la radice di questa parola si trova in *mistico*. - J.G. Quando l’uomo si trova a scegliere tra due realtà incomprensibili, l’una assurda e l’altra misteriosa, è quest’ultima che deve prendere in considerazione. Solo essa, alla fine, è feconda e nasconde una intelligibilità superiore, alla quale il nostro spirito è invitato ad elevarsi sottomettendovisi. L’uomo percepisce allora che non ha rischiato nulla, non ha rinunciato alla ragione. Al contrario ritrova ciò che ha creduto di perdere. Il miracolo è come la grazia, è una nuova creazione che penetra e trasforma la prima, è un innesto di eternità nel tempo. Immagini nel tempo dei punti privilegiati della pedagogia divina, dove la relazione segreta che lega una particella di questo tempo ad un atto discreto della volontà divina, si rivela all’improvviso sensibilmente. Questi punti esistono: sono i miracoli. [...] Il fatto che siano rari forza l’attenzione e ci costringe, nostro malgrado, a diventare metafisici: il miracolo è un fatto visto, per così dire, in profondità, nel suo svolgersi, nella sua origine, nel suo significato. È un fatto pienamente intelligibile e che appare come l’effetto di una volontà singolare di Dio situata nello spazio e nel tempo. Il velo della natura si è squarciato su un punto e noi vediamo l’organizzazione interna. Questo basta. [...] Il miracolo ci aiuta, in particolare a comprendere come l’eternità può intervenire nel tempo e come un ordine inferiore può essere utilizzato da un ordine superiore. - J.J.A. Tuttavia il miracolo non è una specie di colpo di stato e un’invasione arbitraria della volontà divina nella natura? - J.G. Questa azione si riduce a un punto dell’universo; e in questo stesso punto si limita a imprimere una direzione a energie preesistenti. Questa direzione inoltre non è uova, dato che era già prevista fin dall’origine. - J.J.A. Riassumiamo la definizione di miracolo, in rapporto ai fenomeni inspiegabili di cui la vita abbonda: il miracolo è un fenomeno inspiegabile che non dipende da nessuna legge, né conosciuta, né sconosciuta. - J.G. È così. Di

<sup>202</sup> X. DURWELL, *Il Padre*. Dio nel suo mistero, Città Nuova, Roma 1995, 102.

<sup>203</sup> W. PANNENBERG, “La creazione del mondo”, in ID., *Teologia sistematica*, II, cit., 34.

<sup>204</sup> FeR, 97.

conseguenza credere al miracolo è accettare in anticipo che l'ordine della natura non è sottomesso a una necessità matematica, e che Dio è libero di intervenire nel cosmo per realizzare fini più alti. - J.J.A. Lei è già stato testimone di un fenomeno inspiegabile, che potrebbe essere qualificato come miracolo? - J.G. Sì, Marthe Robin. Nutrirsi della sola Eucaristia per cinquant'anni è più che un fenomeno inspiegabile"<sup>205</sup>.

#### 2.1.4.2.2.3. Risultanze "epistemologiche":

##### 2.1.4.2.2.3.1. Il miracolo-segno

La natura e la struttura del "miracolo" in entrambi le prospettive assunte è in ogni caso quella del "segno". Scrive ancora Rosenzweig: "Il miracolo è essenzialmente «segno». È perfettamente giusto [...] che il singolo miracolo non potrebbe sorprendere né essere percepito come tale in un mondo pieno di portenti, totalmente privo di leggi e in qualche misura incantato. Ed esso non balza agli occhi perché è qualcosa di inconsueto (questo non è il nucleo, bensì soltanto l'«apertura», anche se spesso è altamente necessario all'effetto), ma per essere stato predetto. Che un uomo sia in grado di sollevare il velo che di solito è steso sul futuro, questo è il miracolo, non già che egli annulli la determinazione preesistente. Miracolo e profezia sono strettamente connessi"<sup>206</sup>. Ma segno di cosa? Il pensatore ebreo non ha pudore di rispondere che qui si tratta della "provvidenza di Dio", solo il ricorso alla figura del Dio provvidente può aiutarci a superare la visione dei pagani e a oltrepassare "la loro magia che esegue un imperativo proprio dell'uomo. Di qui la gioia legata al miracolo. Quanto maggiore il miracolo, tanto più grande la provvidenza. E proprio la provvidenza illimitata, il fatto che realmente non cade un capello dal capo dell'uomo senza che Dio lo voglia, è il nuovo concetto di Dio che la rivelazione ci reca: è il concetto mediante il quale il suo rapporto con il mondo e l'uomo viene stabilito e fissato con una univocità ed una assolutezza totalmente estranee al paganesimo. Il miracolo dimostrava a quel tempo proprio ciò su cui la sua credibilità pare oggi naufragare: l'essere il mondo regolato da leggi predeterminate"<sup>207</sup>.

La struttura profondamente simbolico-sacramentale della realtà, sottesa alla possibilità del "miracolo", mentre apre uno spazio inedito di confronto fra il sapere teologico e non solo le scienze naturali, bensì anche quelle matematiche e – ci sembra di poter dire per l'oggi e il futuro – informatiche, comporta la necessità del discernimento e appunto della "interpretazione". Ma, prima di addentrarci in alcune a nostro avviso significative implicanze gnoseologiche ed epistemologiche del simbolismo, dobbiamo riflettere sul rapporto fra l'irruzione del soprannaturale e il quotidiano, fra l'eterno e il tempo, nell'esistenza concreta di chi non ha mai avuto la possibilità di "esperire" il miracolo-portento.

Ebbene, nella prospettiva teologico-fondamentale adottata, il miracolo, spogliato della sua valenza e visibilità portentosa, è di fatto il "sacramento". È ancora una volta la Parola di Dio che spinge la nostra riflessione e ci consente di accedere ad un livello più profondo di penetrazione nella struttura del miracolo-segno: "Veduta la loro fede, disse: «Uomo, i tuoi peccati ti sono rimessi». Gli scribi e i farisei cominciarono a discutere dicendo: «Chi è costui che pronuncia bestemmie? Chi può rimettere i peccati, se non Dio soltanto?». Ma Gesù, conosciuti i loro ragionamenti, rispose: «Che cosa andate ragionando nei vostri cuori? Che cosa è più facile, dire: Ti sono rimessi i tuoi peccati, o dire: Alzati e cammina? Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati: io ti dico esclamò rivolto al paralitico alzati, prendi il tuo lettuccio e va' a casa tua». Subito egli si alzò davanti a loro, prese il lettuccio su cui era disteso e si avviò verso casa glorificando Dio. Tutti rimasero stupiti e levavano lode a Dio; pieni di timore dicevano: «Oggi abbiamo visto cose prodigiose»" [Lc 5,20-26, dove il testo greco di quest'ultimo versetto recita: καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν, καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἶδομεν παράδοξα σήμερον]. Avremo compreso il senso sacramentale del miracolo, allorché saremo in grado di esprimere questa esclamazione dinanzi al pane consacrato o alle parole, concretamente, cioè sacramentalmente, pronunciate: "Ti sono rimessi i tuoi peccati!".

La sacramentalità fondamentale di Cristo e quella radicale della Chiesa, che la teologia del Novecento ci insegna a pensare come orizzonte entro cui correttamente situare ed "interpretare" i sette segni,

<sup>205</sup> J. GUITTON - J.J. ANTIER, *Poteri misteriosi della fede*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 43-45.

<sup>206</sup> SR, 101.

<sup>207</sup> *Ib.*, 101-102.

denominati appunto “sacramenti”, richiedono (a livello antropologico) una riflessione adeguata sulla valenza corporea, anzi carnale, della salvezza che il Cristianesimo propone e, subordinatamente (a livello gnoseologico) una non indifferente fatica di elaborazione intorno ai verbi con cui si designa il nostro rapporto col miracolo-sacramento (“percepire” – “esperire”). La teologia in questo campo ha molto da imparare sia dalla fenomenologia della percezione che dalla gnoseologia dell’esperienza, né mancano i tentativi di riprendere questi approcci all’interno della stessa epistemologia del sapere della fede e non solo nelle proposte più recenti.

#### 2.1.4.2.2.3.2. *Quale assenso?*

Le categorie di percezione e di esperienza in rapporto al sapere della fede ci inducono ad almeno accennare alla problematica dell’“assenso”, la cui valenza religiosa e teologica è stata, come è noto, mirabilmente messa in luce in quel testo fondamentale per la gnoseologia (e non solo teologica) che è *La grammatica dell’assenso* del Card. John Henry Newman. In quanto cultori di discipline accademicamente organizzate, abbiamo quotidianamente a che fare con la dimensione nozionale dell’assenso, che siamo chiamati ad esercitare nei confronti di tesi, ipotesi, teorie, prospettive, attinenti il nostro ambito di competenza. E ciò vale anche per la teologia, che, in quanto scienza, “è sempre nozionale”<sup>208</sup>. Ma qualora il nostro lavoro e il nostro dialogo restassero sul piano del “nozionale”, dimenticando la dimensione “reale” dell’assenso stesso, andremmo incontro almeno a due conseguenze nefaste non solo per la nostra scienza, ma per la nostra stessa vita.

In primo luogo si produrrebbe la convinzione, che purtroppo dobbiamo registrare come tendente a diventare mentalità diffusa, circa il carattere meramente convenzionalistico e funzionalistico del nostro sapere e del linguaggio attraverso cui si esprime, dove appunto il simbolo non avrebbe altro riferimento reale che il nulla: “Un segno noi siamo che nulla indica”, recita un verso di Hölderlin, molto caro a Martin Heidegger. Il nostro mestiere e, quel che è peggio, la nostra esistenza, verrebbero così condannati al supplizio sisifico di un “eterno rimando”, nome che il pensiero decostruttivo assume e declina come corrispettivo del nietzscheano “eterno ritorno”.

In secondo luogo l’abbandono della dimensione reale dell’assenso comporterebbe l’impossibilità di un autentico dialogo interdisciplinare e lo scacco di ogni iniziativa in tal senso, condannando i nostri approcci settoriali alla autoreferenzialità e al solipsismo. Tentare di esprimere, in termini comprensibili anche ai non addetti ai lavori, la dimensione di realtà soggiacente il proprio campo nozionale è uno sforzo a volte improbo, ma che penso dal quale non ci possiamo sottrarre nel momento in cui intendiamo intraprendere un vero confronto tra appartenenze e competenze diverse. La differenza fra il *sembrare* ed *essere* profondi si misura anche con la capacità di chiarire a se stessi in primo luogo, e quindi agli altri, l’argomento che si intende affrontare: “Chi si sa profondo, si sforza d’essere chiaro; chi vorrebbe sembrar profondo alla moltitudine, si sforza d’essere oscuro. La moltitudine infatti prende per profondo tutto quello di cui non può vedere il fondo”<sup>209</sup>. Se in questa sede ciascuno si esprimesse nei termini tecnici propri della sua appartenenza epistemologica non solo riprodurremmo accademicamente l’esperienza della torre di Babele, ma rischieremo di perdere il riferimento (= “referenza” come dice Ricoeur) al reale che nelle nozioni siamo chiamati ad esprimere.

Rispetto al miracolo-sacramento l’assenso reale del teologo è costituito dalla fede nella rivelazione che in esso si esprime: “Religione è sempre stato un sinonimo di rivelazione. La religione non è mai stata una deduzione dal noto ma, sempre, un’asserzione di qualcosa che era da credere. Non si è mai espressa in una conclusione, ma in un messaggio, in una narrazione, una visione. Mai un legislatore od un prete ha sognato d’educare l’uomo etico con la scienza o la dialettica. [...] A Mosé non fu ordinato di ragionare a partire dalla Creazione ma di fare miracoli. Il Cristianesimo è impostato su una storia soprannaturale e in certo senso teatrale: ci descrive il suo Autore narrandoci i suoi atti”<sup>210</sup>. Questo assenso reale della fede costituisce l’orizzonte comune per il dialogo con gli altri saperi, qualora esercitati da persone credenti, in

<sup>208</sup> J. H. NEWMAN, *La grammatica dell’assenso*, trad. it. di U. TOLOMEI, Jaca Book, Milano 1980, 34.

<sup>209</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1978, 140-142 (n. 173).

<sup>210</sup> J. H. NEWMAN, *op. cit.*, 59.

caso contrario si dà comunque, nella concezione cattolica del rapporto fede/ragione, lo strumento e l'esercizio della "ragione creata", capace di costituirsi come prezioso elemento di mediazione interculturale, interreligiosa, interdisciplinare.

#### 2.1.4.2.2.3.3. *Quale ermeneutica?*

La struttura sacramentale della realtà che la teologia indaga a partire dalla propria appartenenza credente e il fatto che il teologo sia chiamato ad "interpretare" una "realtà" che si costituisce nei termini di una "eccezione" fisica e storica, paradossalmente, lungi dal precludere il dialogo col pensiero filosofico e le scienze, lo esige e lo impone. In questo senso non ci sembra possa valere una pretesa esclusivista del sapere della fede, che farebbe volentieri a meno del confronto e del dialogo con le altre forme del sapere, arroccandosi dietro il pretesto secondo cui la realtà di cui la teologia si occupa appartiene ad un'altra sfera ontologica o ad un altro orizzonte epistemologico rispetto a quella con cui hanno a che fare le altre scienze. La sapienza della Chiesa Cattolica ha qualcosa da insegnare ai teologi proprio nel settore del discernimento del "miracolo", dove l'apporto delle scienze è considerato fondamentale per esempio nell'istruzione di quei processi nei quali si deve esprimere un giudizio di autenticità in ordine alle manifestazioni del "soprannaturale" nella natura e nella storia. Certo non è il perito che deve pronunciare la parola "miracolo", ma il suo lavoro prepara la strada e fornisce elementi indispensabili perché il giudizio dell'Autorità ecclesiastica competente possa essere espresso.

Neppure ci sembra possa valere a precludere il dialogo della teologia con le altre forme di sapere il pregiudizio, che non di rado teologi contemporanei assumono acriticamente dal pensiero heideggeriano, brutalmente espresso nella sentenza: "la scienza non pensa"<sup>211</sup>, pregiudizio che finisce col riguardare la stessa concezione heideggeriana della teologia come scienza ontica in rapporto all'ontologia fondamentale, cui si attribuisce una sorta di monopolio del pensiero, ovvero di quel "pensiero meditante", opposto al "pensiero calcolante" proprio delle altre forme del sapere, in particolare di quelle comunemente denominate scientifiche e tecniche. A tale istanza critica si può senz'altro replicare che neppure la filosofia e l'ontologia pensano: è il soggetto che esercita l'una o l'altra forma del sapere che è chiamato a pensare ciò che è oggetto del suo studio e della sua ricerca, compito che neppure può delegare al club dei filosofi o dei liberi pensatori.

E, a proposito di deleghe, ci sembra oltremodo improponibile il ricorso ad una sorta di meta-scienza, quale sarebbe appunto l'epistemologia, chiamata a fissare i confini tra le varie regioni del sapere con le relative "pulizie epistemiche" e le corrispondenti enfattizzazioni che tale ruolo (solo apparentemente neutrale) può finire col perpetrare. Neppure nutriamo molta fiducia nelle possibilità di un discorso epistemologico previo rispetto al sapere che ci si avvia ad esercitare, ossia che si assuma il compito, prescindendo dall'oggetto, di descrivere le coordinate e prescrivere le metodologie dell'ambito scientifico in questione. Tale compito può essere plausibilmente assunto solo da chi ha a lungo esercitato la scienza e quindi ha dimestichezza col suo oggetto e le modalità di approccio ad esso più consone.

Al formalismo neutralistico della meta-scienza o della epistemologia previa si contrappone non di rado una sorta di integralismo cripto-fideistico, cui è sottesa la convinzione secondo cui l'unica ragione plausibile ed abilitata ad "interpretare il miracolo sarebbe quella interna all'atto del credere e al mistero che tale atto liberamente ed affettivamente accoglie. La "castalia" teologica, spesso ricca di riferimenti culturali e filosofici, rischia così il completo isolamento, ancora più profondo nella misura in cui di fatto esclude l'atteggiamento e le categorie della "mediazione" proprie della fede cristologica correttamente intesa. Quasi che da un lato l'evento stesso del Verbo incarnato, crocifisso e risorto, non si costituisse in quanto tale come evento di mediazione e d'altro canto si potesse attingere tale evento fondatore "immediatamente", in una sorta di kierkegaardiana contemporaneità<sup>212</sup>, che, quando non liturgicamente e misticamente assunta, dischiude una sincronia tanto suggestiva quanto improbabile.

<sup>211</sup> M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, SugarCo, Milano 1978, vol. I, 41.

<sup>212</sup> Cf S. KIERKEGAARD, *Scuola di cristianesimo*, New Compton, Roma 1977, 32: "[...] fintantoché esiste un credente, bisogna che, per esser divenuto tale, egli sia stato, e che, come credente, sia contemporaneo alla presenza del Cristo né più né meno della generazione a lui contemporanea; contemporaneità che è condizione della fede, o meglio, è la fede stessa. Signore Gesù, ci sia concesso di diventare Tuoi contemporanei, vederTi come e dove realmente passasti sulla terra e non nella deformità di un ricordo vuoti, frutto di un'esaltazione priva di pensiero o nutrita dalle ciance della

Superando sia una prospettiva formalistica, sia una impostazione integralistica dell'epistemologia teologica, il rapporto del sacramento-miracolo con la creazione, nonché la valenza rivelativa di quest'ultima, consente il superamento in chiave appunto "sacramentale" del "modello ermeneutico"<sup>213</sup>, che ha ispirato e improntato la teologia tra la fine della modernità e il suo oltrepasamento. La crisi di tale modello risulta evidente dalla incapacità di muovere in un orizzonte non solo ontologico, ma autenticamente metafisico, quale quello che il "sapere della fede" esige. Tra l'altro il "modello ermeneutico", affondando le sue radici nella contrapposizione radicale fra *scienze della natura* e *scienze dello spirito*<sup>214</sup>, rischia di precludere al sapere della fede (inquadrate naturalmente all'interno di questa seconda prospettiva) il dialogo con le altre forme di sapere attinenti piuttosto all'ambito delle *scienze della natura*, delle scienze matematiche o informatiche ecc., un dialogo non meramente di circostanza o formale, ma capace di fecondare la stessa intelligenza della fede, soprattutto invitandola a riprendere la tanto bistrattata tematica dei *praeambula fidei*<sup>215</sup>, in una prospettiva e con categorie adeguate al nostro tempo e alle sue istanze. Certo, se si considerano dal punto di vista genetico, i *praeambula* restano frutti maturi dell'*intellectus fidei* e in tale orizzonte si generano, dal punto di vista invece della loro destinazione non va sottovalutato il fatto che essi vengono elaborati e proposti alla stregua di ponti attraverso i quali la ragione redenta interpella la ragione creata, i credenti invitano i non-credenti, a percorrere delle vie, o dei sentieri, attraverso i quali iniziare a scorgere e intravedere il mistero della salvezza che il Cristianesimo propone. La fiducia nella ragione che la Chiesa cattolica da sempre coltiva e custodisce incoraggia questa ricerca e questo cammino, sia nella direzione della *fides quaerens intellectum* che in quella dell'*intellectus quaerens fidem*.

Nella introduzione al volume di Jean Guitton *Dio e la scienza*, dove il "grande vecchio del pensiero cattolico" dialoga con Igor e Grichka Bogdanov (rispettivamente fisico teorico e astrofisico), viene evocata molto opportunamente la tematica della "teologia naturale"<sup>216</sup>, contrapponendo un modo probatorio della stessa al suo costituirsi in forma piuttosto di sapere intuitivo, nel senso che sarebbe chiamata a produrre "intuizioni", attraverso le quali mostrare il mistero dell'Assoluto trascendente. Tesi davvero suggestiva, soprattutto se si pensa allo sviluppo dell'argomento ontologico nel pensiero moderno e alle sue vicende, ma anche tesi stimolante per chi intenda svolgere una ricerca sul valore gnoseologico dell'"intuizione intellettuale"<sup>217</sup> e sulle sue possibilità di attingere il reale. Si può forse discutere se tra questi due estremi gnoseologici "argomentazione probante" e "intuizione" non possano individuarsi altre figure attraverso le quali i *praeambula fidei* non solo possono, ma sono stati di fatto messi in atto nel pensiero cattolico. Già l'aggettivo "intellettuale" posto accanto al termine "intuizione" ci sembra indicare una strada, né possiamo dimenticare la famosa distinzione tommasiana, posta come premessa delle sue "cinque vie" (non prove) fra "demonstratio propter quid" e "demonstratio quia" (S. Th. I, 2, 2c), dove il carattere impervio e accidentato del percorso di questa seconda figura, che il maestro adotta, suggerisce una cautela epistemologica e linguistica, che, senza nulla togliere al valore veritativo della ricerca, lascia ampio spazio alla libertà e all'affettività.

---

storia, giacché questo non è l'aspetto dell'umiltà in cui Ti vede il credente e nemmeno potrebbe essere quello della gloria in cui nessuno ancora Ti ha visto".

<sup>213</sup> Cf a tal proposito il cap. sui "modelli di teologia fondamentale" nel I vol. di questo manuale.

<sup>214</sup> Cf W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia, La Nuova Italia, Firenze 1974; IDEM, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1982. "Di fronte alla marcia trionfale delle scienze, spesso la teologia ha scelto il campo della «storia», lasciando alle scienze quello della «natura». Fintantoché nella nostra «conoscenza teologica» ci preoccuperemo soltanto di imitare ed assimilare la «conoscenza scientifica della natura» disporremo, certo, di una «fede» nella creazione, non però di un «concetto» di creazione adeguato al modo in cui dobbiamo rapportarci al mondo" (J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*. Dottrina ecologica della creazione, Queriniana, Brescia 1986, 46s).

<sup>215</sup> Sul tema cf C. RUINI, "Piccola risposta teologico-filosofica al professor Dario Antiseri", in D. ANTISERI, *Teoria della razionalità e ragioni della fede*. Lettera filosofica con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 250-264.

<sup>216</sup> Cf G. GIORELLO, "Prove e intuizioni: un ruolo per la teologia naturale", in "Prefazione all'edizione italiana" di J. GUITTON – G. E. I. BOGDANOV, *Dio e la scienza* Verso il metarealismo, Bompiani, Milano 1992, VIII-IX.

<sup>217</sup> Per una elucidazione storica e storiografica del tema cf X. TILLIETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995 (trad. it., Morcelliana, Brescia 2001).

Prima di attestarsi intorno ad un nuovo “modello teologico”, il sapere della fede dovrà probabilmente compiere un lungo cammino ed avvalersi di molteplici competenze. La struttura sacramentale del reale che è chiamato ad interpretare e pensare impone il dialogo con le scienze cosiddette naturali e con le scienze matematiche, informatiche e della comunicazione, nonché col sapere filosofico, nel tentativo di inventare nuove modalità di rapporto fra “ragione creata” e “ragione redenta” e in modo che l’orizzonte rivelativo (= verità come *revelatio*), che la teologia non può non assumere come proprio grembo gnoseologico, abbia ad includere l’istanza realista della verità come *adaequatio rei et intellectus*, la prospettiva del “meta-realismo”, che Guitton ha indicato, può risultare significativa almeno come termine di confronto nell’elaborazione di tale nuovo modello.

Condizione comunque primaria ed irrinunciabile di ogni autentico dialogo interdisciplinare è la capacità di ogni ambito scientifico di trascendersi in un orizzonte sapienziale, capace di porre ed esigere una risposta vera alla domanda di senso e alla ricerca del fondamento e di conferire unità ai dettagli-segmenti-frammenti di conoscenza che le ricerche settoriali perseguono, perché non si disperdano e davvero “nulla vada perduto”. “Tra le grandi intuizioni di san Tommaso – scrive la *Fides et ratio* - vi è anche quella relativa al ruolo che lo Spirito Santo svolge nel far maturare in sapienza la scienza umana. Fin dalle prime pagine della sua *Summa Theologiae* l’Aquinata volle mostrare il primato di quella sapienza che è dono dello Spirito Santo ed introduce alla conoscenza delle realtà divine. La sua teologia permette di comprendere la peculiarità della sapienza nel suo stretto legame con la fede e la conoscenza divina. Essa conosce per connaturalità, presuppone la fede e arriva a formulare il suo retto giudizio a partire dalla verità della fede stessa: « La sapienza elencata tra i doni dello Spirito Santo è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest’ultima si acquista con lo studio: quella invece “viene dall’alto”, come si esprime san Giacomo. Così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com’è, invece è proprio del dono di sapienza giudicare secondo la verità divina»<sup>218</sup>.

Quanto Tommaso ha realizzato nel suo tempo e con le sue categorie, noi siamo chiamati a compiere nel nostro, senza risparmio di energie e sospinti dal fascino che la verità comunque esercita su chiunque sinceramente la cerca. L’inveramento sacramentale del momento ermeneutico passa, per il teologo, attraverso la profonda convinzione, celebrata e vissuta, prima ancora che riflessa ed espressa, secondo cui “solo l’eucaristia compie l’ermeneutica [...]. Se [infatti] il Verbo interviene in persona solo nel momento eucaristico, *l’ermeneutica (e quindi la teologia fondamentale) avrà luogo, avrà il proprio luogo solo nell’eucaristia*”<sup>219</sup>.

### 2.1.4.3. L’identità di Gesù e il suo rapporto col Padre

L’annuncio del Regno<sup>220</sup> nel cui orizzonte sia le parabole che i miracoli si collocano, consente una importante riflessione a livello cristologico intorno al rapporto singolarità/universalità. In questo senso si è affermato: “Il motivo fondamentale della singolarità-universalità di Gesù Cristo va ricercato nella sua pretesa anticipatoria del Regno di Dio nella prassi di Gesù e nella sua predicazione. [...] Ora questa pretesa prolettica per cui il Regno di Dio inizia la sua azione anticipatrice nella storia oggettiva, *coinvolge la persona di Gesù, le sue azioni e parole* [orizzonte sacramentale della rivelazione], mostrando così una *chiara, anche se implicita, valenza cristologica* [...]. Questa considerazione mi porta ad affermare, con W. Pannenberg, che l’*enfasi* posta da Gesù sulla «presenza anticipatoria del Regno di Dio» nella sua attività, nella sua valenza cristologica, legata al

---

<sup>218</sup> FeR, 44.

<sup>219</sup> J. L. MARION, “Del sito eucaristico della teologia”, in ID., *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987, 181.

<sup>220</sup> Cf J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Gabalda, Paris 1980 (2vv.).

coinvolgimento della sua persona ed opera, fonda sostanzialmente quanto «in seguito venne reso esplicito dal linguaggio dell'incarnazione e da titoli quali 'Figlio di Dio'». Certamente questa pretesa di Gesù ha trovato la sua definitiva conferma nell'evento della risurrezione, *ma non si può negare* che l'affermazione della Chiesa apostolica nel tempo post-pasquale circa la singolarità-unicità dell'evento cristologico fondata sulla dottrina dell'incarnazione che ne definisce pure le dimensioni universali, era una verità appartenente già alla prassi e predicazione dell'inizio del Regno da parte di Gesù: «Poiché, attraverso lui, l'imminente futuro di Dio era divenuto presente, non v'è spazio per altri approcci alla salvezza oltre lui»<sup>221</sup>.

Il forte richiamo al Gesù storico e il rimando al livello gesuano della singolare universalità cristologica pone il problema dell'esperienza religiosa di Gesù, che l'esegesi ci aiuta ad interpretare nel senso di una vera e propria novità rispetto all'ambiente giudaico, eppure la “religione di Gesù” si deve “giudaicamente comprendere” nella linea suggerita dal termine ebraico aramaico che sta a designare il “timore del Signore”, “soprattutto nel senso di quei testi biblici in cui esso ha perso ogni connotazione puramente emotiva di paura e diventa una cifra teologica molto alta, coniugandosi ai concetti forti di servire Dio, amarlo e aderire a Lui, sicché esso diventa «principio di sapienza»<sup>222</sup>. Per quanto attiene il nostro tema va da un lato rilevato come la religione di Gesù non possa in nessun modo essere lessinghianamente intesa alla stregua della religione dell'umanità, né dialetticamente contrapposta alla religione cristiana<sup>223</sup> e d'altra parte bisogna pur notare come essa culturalmente si esprima nel senso della partecipazione ai riti ebraici, al battesimo di Giovanni (peraltro gesto rituale posto in polemica con l'ambiente sacerdotale) e soprattutto nella preghiera. Gesù non pone dei riti propri ma compie dei gesti e dice delle parole. La questione dell'eucaristia situata nel grembo della ritualità della cena ebraica, qualora tale ipotesi fosse accertata, consente di rilevare ulteriormente questa differenza, senza tuttavia autorizzare una sorta di demonizzazione del rito e del culto<sup>224</sup>. Sintomatico evidentemente risulta anche l'atteggiamento della prima comunità cristiana: “A seguito della critica pur parziale condotta da Gesù, la prima comunità di Gerusalemme

---

<sup>221</sup> M. BORDONI, “Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea”, in P. CODA (ed.), *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, PUL-Mursia, Roma 1997, 88-90. Le citazioni interne sono tratte da W. PANNENBERG, “Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto tra loro. Il problema di una teologia delle religioni mondiali”, in G. D' COSTA (ed.), *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994, 207.

<sup>222</sup> R. PENNA, “Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio: novità del giudaismo”, in *Lateranum* 65 (1999) 482-483, l'intero saggio 481-505; cf anche J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, Cerf, Paris 1987.

<sup>223</sup> “La religione di Cristo e la religione cristiana sono perciò due cose interamente diverse. L'una, la religione di Cristo è la religione che Cristo stesso, in quanto uomo, professava ed esercitava, la religione che ogni uomo può avere in comune con lui, la religione infine che tanto più ogni uomo deve desiderare di avere in comune con lui quanto più è sublime e amabile l'idea ch'egli si fa di Cristo come semplice uomo. L'altra, la religione cristiana, è la religione che statuisce come verità che Cristo è stato qualcosa di più di un essere umano, e che però lo trasforma in oggetto di venerazione anche come uomo” (G. E. LESSING, *La religione di Cristo*, in ID., *La religione dell'umanità*, a cura di N. MERKER, Laterza, Bari 1991, 91).

<sup>224</sup> Cf E. GALBIATI, *L'eucaristia nella Bibbia*, Jaca book, Milano 1969.

prese le distanze dalle liturgie sacrificali del *Tempio*, apparendo in ciò piuttosto vicina agli esseni e ai battisti. Il Tempio resta luogo di preghiera e tutt'al più luogo deputato per lo scioglimento di un voto. Ma per Stefano e il suo gruppo è fatto oggetto di forte critica [...]. Questo superamento del concetto di luogo sacro, deputato ai riti di espiatione, raggiungerà il suo culmine in Paolo, che definirà sorprendentemente la comunità stessa 'tempio di Dio'<sup>225</sup>.

In stretta connessione con queste riflessioni si situano due altre questioni nelle quali è chiaramente implicata la valenza rivelativa della cristologia neotestamentaria: quella della paternità di Dio e quella della fede di Cristo.

Quanto al tema della paternità divina nel Nuovo Testamento, qui basterà richiamare i tre luoghi in cui alla parola greca  $\pi\alpha\tau\epsilon\rho$  si affianca il termine aramaico *abbá* [= *Mc* 14,36 – *Rm* 8,15 – *Gal* 4,6]. In particolare il testo di *Mc* 14,36, che appartiene alla preghiera del Getsemani, da un lato mostra il contesto eucologico il cui la metafora di Dio Padre si esprime, dall'altro impedisce un'interpretazione dell'amore paterno di Dio in termini di languore romantico, che darebbero adito alla sacrosanta critica di Sequeri al romanticismo teologico. Il rapporto col padre dice insieme confidenza e tenerezza, ma anche la necessità di compiere il suo volere, sicché il volto paterno di Dio è anche quello della sua volontà, che si esprime e va attuata spesso nell'asprezza (termine böhmiano) e nella fatica della croce. Come sostiene J. Gnilka nel suo commento al testo marciano, quella che in origine era una forma espressiva infantile (= *abbá*), all'epoca di Gesù veniva usata già come allocuzione sia per lo *status emphaticus* (= il Padre), come pure per la formula "mio e nostro padre", ma solo in rapporto al padre terreno. "L'allocuzione *Abbá* deve però essere vista come un elemento specifico del linguaggio di Gesù, non limitata solamente a una particolare preghiera. Se l'*Abbá* si incontra esclusivamente in questo passo della passione, ciò depone a favore dell'immagine di Gesù che la prima comunità ha conservato. Essa potrebbe corrispondere all'atteggiamento con cui egli è entrato nella passione"<sup>226</sup> e quindi indicare insieme confidenza e difficoltà nell'accingersi a compiere la volontà del Padre.

Quanto al contenuto della metafora di Dio-padre va comunque altresì precisato che il linguaggio teologico dovrà aver premura di operare un adeguato discernimento, onde escludere l'applicazione di fuorvianti meccanismi di sostituzione o di proiezione<sup>227</sup> rispetto alla paternità

---

<sup>225</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi, cit., 1999, 70.

<sup>226</sup> J. GNILKA, *Marco*, Cittadella, Assisi 1987, 807.

<sup>227</sup> Cf K. ABRAHAM, *Psicoanalisi del mito*, New Compton, Roma 1971.

divina<sup>228</sup>. Piuttosto si tratta, ancora una volta spinti dalla parola di Dio, di attivare la dinamica della fondazione così come viene suggerita dalle parole della lettera agli *Efesini* cap. 3 in cui si trova (unica volta nel Nuovo Testamento) il termine paternità, termine che ci viene suggerito di tradurre con “stirpe”<sup>229</sup>: “Vi prego quindi di non perdervi d'animo per le mie tribolazioni per voi; sono gloria vostra. Per questo, dico, io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità [= stirpe] nei cieli e sulla terra prende nome, [ἐξ οὗ πάντα πατρι ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζονται] perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell'uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio. A colui che in tutto ha potere di fare molto più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi, a lui la gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni, nei secoli dei secoli! Amen”.

Quanto al senso del linguaggio metaforico a partire proprio dal suo utilizzo nelle Scritture, ci sembra interessante riprendere, naturalmente interpretando, quanto Tommaso afferma in S. Th. I, 1, 9 (“*utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris*”), dove l'Aquinate con interessante scambio semantico parla insieme del linguaggio biblico (= sacra Scriptura) e del linguaggio teologico (= sacra doctrina), come ad es. alla fine del *sed contra*, dove dice: “*Ergo ad sacra doctrina pertinet uti metaphoris*”. Tale uso risulta in ultima analisi giustificato da un duplice ordine di considerazioni. In primo luogo si tratta di esprimere il sovrasensibile attraverso il sensibile, sicché la metafora risponde proprio a questa esigenza umana di utilizzare un linguaggio incarnato, anche quando si tratta delle realtà più sublimi. Interpretando e forzando il senso di tale dimensione sensibile della conoscenza possiamo proseguire la riflessione sostenendo che di fatto il ricorso al linguaggio metaforico conferisce una coloritura affettiva (sensibile anche in questo senso) alle verità che esprime. In tale orizzonte ermeneutico si comprende come non sia la stessa cosa dire che “il cielo sta piangendo” o semplicemente affermare che “piove”. In secondo luogo il linguaggio metaforico risulta particolarmente significativo in ordine all'espressione della realtà divina, in quanto lascia il mistero nella sua alterità e nella sua trascendenza, senza violarlo e pretendere di possederlo. A

<sup>228</sup> Cf saggio di P. RICOEUR sulla paternità ne *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., 483-512: “La paternità dal fantasma al simbolo: 1. La figura del padre in una economia del desiderio – 2. La figura del padre in una fenomenologia dello spirito – 3. La dialettica della paternità divina”.

<sup>229</sup> “Il termine greco *patria*, che abbiamo tradotto con «stirpe», è stato inteso già dalla Volgata e da alcuni autori contemporaneamente nel senso di «paternità». Questa versione ha il vantaggio di conservare l'allitterazione del testo originale con il nome di «Padre». Ma il significato del greco non è astratto, bensì concreto nel senso di raggruppamento etnico o familiare, avente un comune capostipite [...]” (R. PENNA, *La lettera agli Efesini*. Introduzione, versione e commento, EDB, Bologna 1988, 168).

questo proposito Tommaso cita opportunamente il *Corpus Dyonisiacum* per affermare che “radius divinae revelationis non destruitur propter figuria sensibiles quibus circumvelatur, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium [...]. Magis enim manifestatur nobis de ipso (= Deo) quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongatur a Deo, veriozem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus”.

Il carattere metaforico delle affermazioni bibliche e teologiche, tuttavia, non tende ad escludere, bensì ad includere quello analogico (sia nel senso dell'*analogia entis* che in quello dell'*analogia fidei*). L'ambito in cui muovono queste riflessioni è naturalmente quello dell'*analogia fidei*, ma di un'*analogia fidei* che non intende contrapporsi all'*analogia entis*, la quale, a sua volta, lungi dal volersi costituire come forma di conoscenza autonoma e separata dalla rivelazione, chiama in causa proprio la dimensione cosmico-antropologica dell'automanifestazione di Dio e quindi poggia sulla creazione e si esprime nella forma dell'esercizio della ragione creata. In rapporto al nostro tema, si impongono alcune precisazioni tutt'altro che marginali, in quanto nel rapporto fra metafora e analogia interviene la figura dell'*analogia attributionis*, che alcuni anche autorevoli interpreti non ritengono si possa assegnare alla concezione aristotelica dell'analogia. Anche limitando la nostra attenzione al livello meramente etimologico del termine, “analogia”, nella lingua greca, significa semplicemente “proporzione”. Sembra tuttavia potersi proporre - e su questo gli autori mi sembrano consenzienti - una concezione secondo cui la metafora altro non è se non un'analogia di attribuzione estrinseca.

Ma, nel caso della metafora del padre, dobbiamo aggiungere che, pur restando in primo luogo definibile come *analogia attributionis*, essa non manca di suggerire e di evocare la proporzione, che verrebbe graficamente indicata nella formula:

Dio : universo = padre: figlio,

dove il come, espresso dal segno di uguaglianza giustifica appieno il carattere estrinseco della stessa attribuzione in quanto non può non essere inteso che nel senso di una proporzione decisamente sproporzionata, intendendosi il segno: “sta” nella prima espressione (Dio : universo) come rapporto di "creazione", nella seconda (padre : figlio) come relazione di generazione, sicché resta anche vero che

Dio : universo ≠ padre : figlio,

dove si verifica appieno l'espressione del *Lateranense IV*, secondo cui "tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza"<sup>230</sup>.

La metafora del padre, interpretata allora sia nella prospettiva dell'analogia di attribuzione che in quella di proporzione, indica semplicemente l'origine divina di tutte le cose (= cielo e terra), dove la valenza speculativa della figura paterna sta appunto nell'essere origine, principio del tutto. È il riferimento alla categoria platonica della "partecipazione", che consente un ulteriore eventuale passo avanti nella riflessione. Tommaso in questo senso ha aperto la strada (pioniere) non avendo adottato preclusioni di sorta e non avendo temuto di affiancare alla figura dell'analogia come proporzione (di derivazione certamente aristotelica) quella della analogia come partecipazione (di impronta platonica). In quanto interpretata nell'orizzonte dell'analogia entis, la metafora del padre suggerisce allora un rapporto di partecipazione fra l'*Ipsum esse subsistens* e gli enti creati, sicché l'essere dell'Uno e degli altri va predicato appunto in maniera analogica, in un quadro teorico che, lungi dal relegare nell'oblio la differenza, finisce con l'esaltarla, esplicitandola e tematizzandola (vedi precedente riferimento a Dionigi).

Infine - e sempre in questa duplice prospettiva di attribuzione e proporzione - la metafora del padre sta ad indicare la realtà di Dio come assoluto trascendente, da cui tutto trae origine, al di là delle distinzioni intratrinitarie, ma non oltre esse. È qui che va registrato il radicale superamento che la rivelazione cristiana intorno alla creazione opera rispetto alle espressioni metaforiche e alle suggestioni speculative espresse in ambito pagano. È infatti dottrina teologica comunemente acquisita quella che interpreta le azioni ad extra di Dio come implicantì la Trinità nel suo insieme, per cui la creazione è opera del Padre, come del Figlio e dello Spirito (per mezzo del Figlio nello Spirito), senza distribuzione quantitativa di ruoli e di compiti ed eventuali conflitti di competenza, ma – come scrive P. Xavier Durrwell - "la creazione non è opera di un Dio che agisca secondo l'unità indistinta della propria divinità: essa dipende dal Padre che agisce nel proprio Figlio, suppone il mistero trinitario"<sup>231</sup>.

La metafora del padre, nel contesto della rivelazione neotestamentaria, e quindi in primo luogo sulla bocca di Gesù (*Mc* 14,36: "E diceva: «Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu»" [καὶ ἔλεγεν, Ἀββὰ ὁ πατῆρ,

---

<sup>230</sup> DH, 806.

<sup>231</sup> X. DURWELL, *Il Padre*. Dio nel suo mistero, Città Nuova, Roma 1995, 102.

πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτῖριον τοῦτο ἀπ’ ἐμοῦ· ἀλλ’ οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ]) e subordinatamente su quella dei discepoli (*Rm* 8,15: “E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre!” [οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κρᾶζομεν, Αββα ὁ πατῖρ.] e *Gal* 4,6: “E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!” [“Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον, Αββα ὁ πατῖρ.]), suggerisce ed impone un discernimento ulteriore, non più nella linea dell'analogia di attribuzione e di proporzione, bensì soprattutto nella direzione dell'*analogia proportionalitatis*<sup>232</sup>, dove in primo piano è posto il rapporto fra i termini rispetto ai contenuti cui rimandano. Sviluppata sia in un orizzonte trinitario che in prospettiva ontologica, nell'interpretazione di Jünger, l'*analogia proportionalitatis* diventa *analogia relationis*. Essa si esprimerebbe allora nella formula:

Padre : Figlio = padre : figlio,

dove è importante notare che - come del resto nella proporzione - questi rapporti, qualora contenessero un'incognita, consentono di risolverla soltanto se tre dei termini dati sono conosciuti. Nel nostro caso se X è il Padre:

X : Figlio = padre : figlio,

perché l'analogia ci dica qualcosa della realtà di Dio-Padre bisogna che si abbia conoscenza/esperienza della relazione filiale intraumana e della persona del Figlio, secondo quanto espresso nel loghion: *Mt* 11,27 || *Lc* 10,22, sopra richiamato. Anche qui, né può essere diversamente, è chiamata in causa la dinamica della partecipazione sia nel rapporto Padre/padre sia in quello Figlio/figlio, dove nella prima coppia di termini si esplica il dinamismo della fondazione chiamato in causa a proposito di *Ef* 3,15 (partecipazione ontologica), mentre nel secondo viene chiamata in causa la dimensione salvifica del rapporto (partecipazione soteriologica).

La tematica della paternità divina risulta ovviamente connessa con la questione dell'identità di Gesù, che la cristologia, anche fondamentale, esprime utilizzando, insieme ad altri possibili

---

<sup>232</sup> La terminologia adottata dagli autori non è univoca, spesso infatti accade che l'analogia di proporzione venga semplicemente utilizzata come sinonimo di analogia di proporzionalità. Le nostre osservazioni intendono comunque contribuire ad una quanto mai necessaria *explicatio terminorum*.

approcci, quello dei titoli cristologici<sup>233</sup>. Tra di essi ci sembra di dover sottolineare quelli che declinano l'identità del Cristo secondo la categoria della filiazione: ossia i titoli di "Figlio di Dio" e di "Figlio dell'uomo". Riguardo al primo titolo, ci sembra particolarmente interessante porre la questione al livello gesuano, nei termini della coscienza di Gesù di fronte a questa titolazione: vi si sarebbe riconosciuto o l'avrebbe respinta? L'analisi esegetica sia della parabola dei vignaioli omicidi, sia del loghion cosiddetto giovanneo porta alla seguente conclusione: "il nostro testo [il loghion] esprime indubbiamente una cristologia molto forte. Certo non si dice nulla né sulla preesistenza né sulla divinità del Figlio, ma viene chiaramente suggerita una eguaglianza tra il Padre e il Figlio, come risulta sia dall'esclusività del rapporto reciproco. Sia dalla connotazione semitico-sapienziale del verbo «conoscere» che implica insieme i concetti del sapere e dell'amare. Il rapporto del Figlio con il Padre non è qualcosa di accidentale, ma appartiene all'ontologia delle persone, comunque si debba interpretare il «tutto» che a lui è stato consegnato. In conclusione possiamo dire che è del tutto legittimo ritenere che Gesù abbia pensato se stesso in termini di figliolanza nei confronti di Dio, e di una figliolanza tale che in pratica è priva di paralleli dello stesso tipo e perciò unica nel suo genere. Gli sviluppi che verranno in seguito nel quarto vangelo, non faranno altro che esplicitare ampiamente ciò che è già racchiuso *in nuce* nella sobria cristologia dei sinottici"<sup>234</sup>.

Le indicazioni riguardanti il titolo di "Figlio dell'uomo" riguardano in primo luogo il significato dell'espressione, certamente gesuana (anche se influenzata dalla cristologia postpasquale). Si tratta di tre ordini di significati:

- Gesù avrebbe usato questa espressione "per delineare la propria funzione giudiziale escatologica";
- "per esprimere un inevitabile destino di sofferenza";
- "per sottolineare la sua peculiare attività carismatica che tanto stupore destava nei suoi contemporanei".

Interessante notare anche che "con quest'espressione Gesù corregge le concezioni messianiche correnti: da una parte, infatti, egli lascia i suoi ascoltatori nell'indeterminatezza di una autodesignazione inusuale, che, combinando insieme paradossalmente sofferenza e gloria, fa loro intuire un destino del tutto particolare; dall'altra, rifacendosi indirettamente a *Dn 7*, esprime la

---

<sup>233</sup> Per una trattazione completa dei titoli, oltre che al corso di cristologia, dal punto di vista della teologia fondamentale rimandiamo a R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, cit., 391-470, mentre una trattazione in chiave esegetica la si può rinvenire in R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli sviluppi*, cit., 414-440.

<sup>234</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, cit., 152-153.

propria autocomprensione di «santo dell'Altissimo»», destinato alla sofferenza, ma anche al riscatto. Più che di un titolo vero e proprio, allora si tratterebbe di “un'allusione al ruolo personalissimo che Gesù sapeva di dover svolgere per chiamata divina”<sup>235</sup>.

A partire da queste ultime con siderazioni, possiamo brevemente concludere che l'identità di Gesù viene espressa nel Nuovo Testamento secondo tre dimensioni costitutive: a) quella dell'*interiorità*, che fa riferimento alla sua autocoscienza, così come l'abbiamo rilevata ad esempio nella riflessione sui miracoli e come emerge dai titoli di origine gesuana (in particolare quello di “figlio dell'uomo”); b) quella dell'*alterità*, che si gioca a due livelli: a livello “verticale” nel peculiare rapporto col Padre e a livello “orizzontale” nell'attenzione agli ultimi, ai peccatori a coloro che sono appunto considerati “altri” dal contesto socio-culturale in cui Gesù vive ed opera; c) quella della *gratuità*, espressa nell'annuncio del regno di Dio e del perdono ad esso connesso, con un carattere di dirompenza tale da suscitare la meraviglia e la domanda degli interlocutori.

Veniamo ora sinteticamente ad offrire alcune riflessioni sul discusso tema della “fede di Cristo” e della “fede di Gesù”<sup>236</sup>. Soffermandoci sull'espressione “fede di Cristo”<sup>237</sup>, rileviamo tre ambiti semantici in relazione al termine fede e due possibilità interpretative circa il genitivo supportato dal termine stesso. Il primo ambito semantico può essere individuato e descritto nella linea della fede come abbandono fiduciale e quindi come affidamento ad un altro, sulla sua parola e sulla sua testimonianza. Nella riflessione su tale accezione – e in particolare rispetto al nostro tema – non vanno dimenticati tre aspetti fondamentali costitutivi di tale atteggiamento nel Nuovo Testamento. Il primo aspetto fa riferimento al sorgere della fede dalla parola (*fides ex auditu* – *Rm* 10,17) e quindi dall'ascolto. Se letta e interpretata nell'orizzonte della fede veterotestamentaria, questa caratteristica della fede cristiana indica non tanto un atteggiamento passivo e recettivo, quanto “l'atteggiamento attivo della persona (*Es* 33,11; *ISam* 3,9; *Is* 8,9) e del popolo (*Dt* 5,1; 6,4; 9,1) dinanzi a Dio che si rivela gradualmente nella parola, nel messaggio e nell'annuncio”<sup>238</sup>. Riferimento di questo atteggiamento positivo di ascolto è il Cristo e l'ascolto della sua parola, e ciò è possibile in quanto “egli insegnava loro come uno che ha autorità e non come i loro scribi” (*Mt* 7,29). Il coronamento di questo atteggiamento di ascolto è la seconda dimensione della fede che

---

<sup>235</sup> *Ib.*, 142-143.

<sup>236</sup> Resta fondamentale a tal riguardo il saggio di H. U. VON BALTHASAR, “Fides Christi”, in ID., *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, Morcelliana, Brescia 1972<sup>2</sup>, 41-72.

<sup>237</sup> Per queste considerazioni ci siamo serviti in particolare di A. VANHOYE, “πίστις Χριστοῦ: fede di Cristo o affidabilità di Cristo?”, in *Biblica* 80 (1999) 1-21.

<sup>238</sup> B. MARCONCINI, “Fede”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GHIRLANDA, *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, cit., 540; cf anche R. FABRIS, *L'esperienza di fede nella Bibbia*, Paoline, Roma 1987.

intendiamo sottolineare, ossia l'obbedienza (cf *Rm* 16,26)<sup>239</sup>. A questo riguardo va sottolineato non tanto l'aspetto morale dell'obbedienza, bensì il fatto che si tratta della condizione nuova del cristiano: "Obbedire è permettere al vangelo liberamente accettato di esprimere la sua forza trasformante nell'uomo, è un lasciarsi condurre in tutta la vita, rifiutando il padrone concorrente che è il peccato"<sup>240</sup>. Un terzo elemento da sottolineare all'interno di questo primo ambito semantico è dato dal rapporto della fede col "miracolo" e ciò sia in quanto il miracolo è generato dalla fede, sia in quanto esso genera la fede (sebbene naturalmente possa anche ingenerare ulteriore e più profonda incredulità). In più occasioni comunque il Nuovo Testamento introduce il tema del "credere" in relazione a miracoli compiuti da Gesù e ciò risulta oltremodo significativo ad esempio nel cosiddetto "libro dei segni", presente nel IV Vangelo, il che induce a ritenere che il carattere di "segno" proprio del miracolo venga in luce appunto in relazione alla fede, da cui nasce e alla fede che si produce a partire dal segno stesso.

Un secondo ambito semantico riguarda la fede come atto e come contenuto. Si tratta di quegli aspetti del credere che la teologia designa con i termini di *fides qua* e *fides quae creditur*. Sebbene la prima dimensione rientri decisamente nell'atteggiamento fiduciale sopra descritto, qui la fede va pensata in particolare rispetto ai contenuti, ossia in rapporto a quello che tecnicamente si denomina *depositum fidei*. Il termine, che si trova esplicitamente in *ITm* 6,20 non sta evidentemente a designare un complesso dottrinale articolato e definito, bensì l'aspetto oggettivo del credere, che necessita di una trasmissione fedele (custodia). Né va dimenticato che nel Nuovo Testamento testimone e messaggio coincidono nell'evento Cristo: *Deus revelans et Deus revelatus*. In tale prospettiva il nucleo originario del deposito lo si può ben individuare nel mistero pasquale così come ad esempio viene presentato nei quattro contenuti espressi in *ICor* 15, 1-11, preceduti da quattro "che": "Così predichiamo e così avete creduto (*ICor* 15,11), "che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, che fu sepolto e che è (e rimane) risorto il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve" (*ICor* 15, 3-5), ma su questo testo dovremo ritornare.

Un terzo ambito semantico concerne la fede cristiana in maniera più ampia e in relazione all'evento cristiano e al suo dispiegarsi nella storia. Qui si tratta di un complesso esperienziale, individuale e comunitario, con particolare riferimento alla comunità ecclesiale, comprendente la sua stessa esistenza il suo vissuto ed in particolare ciò che la Chiesa annuncia, celebra e opera, dove non sono esclusi, anzi svolgono un ruolo determinante gli aspetti dottrinali e morali, nonché giuridici e strutturali. Ne va insomma del Cristianesimo nella storia, per cui il sintagma fede cristiana esprime

---

<sup>239</sup> Cf GLNT, I, 593.

<sup>240</sup> B. MARCONINI, *art. cit.*, 540.

appunto questa presenza e questa realtà complessa e al tempo stesso ben individuabile a partire dagli elementi originari da cui muove e su cui poggia. In tale ambito semantico non va dimenticata la “simbolica”, intesa nel duplice significato di complesso di segni attraverso cui il credere cristiano si esprime e di “tessera di riconoscimento” dei credenti, che trovano appunto nel “Simbolo” della fede (altrimenti detto “Credo”) il loro punto identificante.

Per quanto riguarda le possibilità interpretative correlate al genitivo (di Cristo) che accompagna il sostantivo (fede), l’analisi esegetica propone un quadro particolarmente interessante, concludendo che l’espressione tende a sottolineare la dimensione cristologia della fede: “πίστις Χριστοῦ va intesa così in primo luogo [...] quale «fede nel Dio che si è definitivamente manifestato in Gesù, o che ha perdonato in Gesù Cristo»<sup>241</sup>. Data questa annotazione contestuale di fondo, l’esegesi, in particolare dei testi paolini, indica tre valenze semantiche attribuibili alla nostra espressione: una valenza di tipo fondativo e originario (cf *Gal* 2,16d; 3,22; *Rm* 3,21; 3,26); una valenza di tipo strumentale-operativo quale quella presente (cf *Fil* 3,9; *Gal* 2,16b; *Ef* 3,12) e infine lo schiudersi di una sorta di “condizione trascendentale”, particolarmente visibile (cf *Gal* 2,20), che caratterizzerebbe tutta l’esistenza di Paolo e quindi il suo “vivere in Cristo” e il “vivere di Cristo in lui”<sup>242</sup>. Le differenze tra questi ambiti risultano in ultima analisi piuttosto di accentuazione e di sfumatura che fortemente marcate.

Resta comunque particolarmente significativo il testo della lettera ai Galati, cui l’esegesi rivolge particolare attenzione, in quanto consente di cogliere entrambi gli aspetti del genitivo, oggettivo e soggettivo, e di rilevare la loro correlazione: "Sapendo che l’uomo non è giustificato in virtù di opere di Legge, ma soltanto per mezzo della πίστις di Gesù Cristo, anche noi abbiamo creduto in Cristo Gesù, per essere giustificati in virtù della πίστις di Cristo e non in virtù di opere di Legge, perché in virtù di opere di Legge non verrà giustificato nessuno [letter. ‘nessuna carne’]" (*Gal* 2,16-20 – ricostruzione del Vanhoye). È interessante notare come, nel caso in cui si adotti l’opzione per il genitivo soggettivo, il termine “fede di Cristo” venga da alcuni interpreti inteso nel senso biblico di “fedeltà di Cristo”, dove, alla luce della teologia veterotestamentaria, è evidente il riferimento all’alleanza. Introducendo il concetto di “affidabilità” e intendendo le due possibilità interpretative nell’orizzonte di una profonda correlazione, l’ermeneutica più corretta dell’espressione “fede di Cristo” ci sembra possa essere quella proposta dall’esegeta gesuita, quando afferma che “per evitare il dilemma basta rinunciare all’idea di parallelismo sinonimico e

---

<sup>241</sup> R. VIGNOLO, “La fede portata da Cristo. Πίστις Χριστοῦ in Paolo”, in G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, EDB, Bologna 2000, 50.

<sup>242</sup> Per queste indicazioni cf *ib.*, 50-51.

adottare quella di correlazione tra due aspetti che non sono identici ma si corrispondono organicamente. Infatti, nel caso della relazione di fede tra noi e Cristo, la posizione di Cristo non può essere identica alla nostra. Cristo è colui che offre appoggio, mentre noi siamo quelli che si appoggiano”<sup>243</sup>. In particolare, nel caso del testo della lettera ai Galati sopra citato, “πίστις Χριστοῦ vuol dire fede del cristiano suscitata e sostenuta dall’affidabilità di Cristo”<sup>244</sup>.

Questa conclusione ci sembra particolarmente utile e decisiva nel tentativo di offrire un quadro semantico-teologico circa il senso della “fede di Cristo” in rapporto alla “fede cristiana”. Altra questione, squisitamente cristologica è quella riguardante la “fede di Gesù” e le sue possibili interpretazioni. A noi sembra che la contrapposizione fra l’ipotesi della fede e quella della visione beatifica del Gesù storico<sup>245</sup>, indichi due approcci diversi al tema, di carattere eminentemente teologico piuttosto che esegetico: si tratta a nostro avviso di due modalità speculative di interpretare l’umanità del Cristo in rapporto alla conoscenza del Padre e della sua volontà (e quindi anche di sé). L’esasperazione delle due tendenze comporterebbe per l’una (fede di Gesù) una deriva adozionistica della cristologia e per l’altra l’assunzione di una cristologia gnostico-monofisita, ovvero gli estremi di un Gesù troppo, anzi solo umano, e un Gesù metastorico e disincarnato, quasi angelico. Quando tuttavia le due posizioni teologiche vengano moderate e non estremizzate, possono aiutare a cogliere, per quanto possibile il mistero di Cristo, che resta sempre e comunque al di là di ogni nostra comprensione.

Un tentativo di conciliazione delle due sentenze, con sporgenze particolarmente interessanti per il nostro tema, può essere quello di interpretare la fede neotestamentaria, seguendo le orme di J. Alfaro, con una differenza di accento rispetto all’Antico Testamento (in particolare rispetto al senso di ‘aman come sicurezza e stabilità)<sup>246</sup>. E ciò perché nell’economia veterotestamentaria sarebbe dominante l’aspetto fiduciale, mentre in quella del Nuovo Testamento risulterebbe accentuata la dimensione di conoscenza e di confessione: “Questa differenza è determinata dalla singolarità dell’evento Cristo, che la definisce come fede propriamente cristiana”<sup>247</sup>. Alla luce di questa preziosa annotazione, sembra quindi si possa superare il dilemma fede/visione, considerando il

---

<sup>243</sup> A. VANHOYE, *art. cit.*, 18.

<sup>244</sup> *Ib.*, 19.

<sup>245</sup> Cf a questo proposito l’intervento di A. AMATO, “Fede di Gesù? A proposito di una recente pubblicazione”, in *Salesianum* 64 (2002) 87-112. L’A. qui è molto critico rispetto alle tesi esposte nel volume curato da G. Canobbio, sopra citato, optando per la tesi della visione beatifica e ritenendola maggiormente attinente al dato neotestamentario.

<sup>246</sup> Sulla “fede ebraica” nelle sue radici veterotestamentarie e nei suoi sviluppi cf la presentazione sintetica ed efficace di P. STEFANI, “La fede ebraica dallo *Shema* ai tredici articoli di Maimonide”, in P.CODA – C. HENNECKE (edd.), *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, 387-398.

<sup>247</sup> S. PIÉ NINOT, *La Teologia fondamentale* cit., 160. Il teologo spagnolo qui si rifà alla posizione di J. ALFARO, “Fides in terminologia biblica”, in *Gregorianum* 42 (1961) 463-505.

primo termine in rapporto alla “conoscenza” (naturalmente intesa non in senso intellettualistico, ma esperienziale), affidandole quindi un ruolo di mediazione tra “fede” e “visione”, senza ancora interrogarsi sul tipo di conoscenza che si può attribuire a Gesù rispetto al Padre. L’accento sulla visione richiederebbe infatti un rapporto conoscitivo immediato e diretto dell’uomo Gesù rispetto alla trascendenza di Dio, mentre il ricorso alla fede come conoscenza sottolinea anche per il Gesù della storia la necessità di un sapere mediato rispetto all’Assoluto metastorico. Alla luce del tema della “conoscenza” si può interpretare il famoso loghion relativo alla rivelazione (*Mt* 11,25-27 || *Lc* 10, 21-22). Certo resta la domanda circa la reticenza del Nuovo Testamento a parlare di “fede di Gesù”. Di fronte a tale quesito von Balthasar così si esprime: “perché anche il Nuovo Testamento ha visibilmente ritengo di parlare senz’altro della fede di Gesù? Senza dubbio perché questo atteggiamento prototipico è stato nel suo foro interiore così perfetto e quindi così inesprimibile che designarlo con lo stesso termine in uso per l’imitazione che ne facciamo noi, rischia di sopprimere la distanza fra l’uno e l’altra. Per l’atteggiamento del Figlio dell’uomo di fronte a Dio, il Nuovo Testamento non ha un vocabolo globale e preciso. Esso è una luce così fulgida che noi possiamo sopportarla solo dopo averla decomposta nei suoi aspetti particolari e guardandola nel riflesso che ha in noi”<sup>248</sup>. Il risultato di questa rifrazione, può essere così schematizzato, nell’orizzonte del compimento in Gesù di tutti gli elementi della fede così come è espressa nell’Antico Testamento:

- “fedeltà totale del Figlio dell’uomo al Padre, data una volta per sempre e tuttavia sempre di nuovo attuata ad ogni istante, nel tempo”;
- “preferenza assoluta data al Padre, alla sua persona, al suo amore, alla sua volontà, al suo comando, di contro ai desideri e alle inclinazioni proprie”;
- “perseveranza irremovibile in questo proposito, capiti quel che capiti”;
- “rimettere ogni iniziativa al Padre, senza voler saper niente prima, senza anticipare l’ora”<sup>249</sup>.

Un punto nevralgico a partire dal quale riflettere sul rapporto “visione beatifica” “fede di Gesù” è certamente il Golgotha. A questo riguardo ci sembra meritare tutta la nostra attenzione la risposta di Antonio Rosmini alla domanda di don Luigi Gentili sull’“abbandono del Padre”<sup>250</sup>. Si tratta dell’ultimo di tre quesiti, tutti di carattere cristologico, che occupano il Rosmini nella sua lunga lettera. La prima domanda, infatti, riguardava l’unione ipostatica, la seconda come potesse l’umanità di

<sup>248</sup> H. U. VON BALTHASAR, “Fides Christi”, *art. Cit.*, 48-49.

<sup>249</sup> *Ib.*, 49.

<sup>250</sup> A. ROSMINI, *Epistolario completo*, Casale Monferrato 1887-1894, vol. IV, 236-239 (lettera n. 1641 del 18 marzo 1832, scritta da Trento a Domodossola): d’ora innanzi E, IV con la pagina.

Cristo godere della visione beatifica e patire nello stesso tempo. Nella risposta al secondo problema il Rosmini rinvia il suo interlocutore al labirinto di distinzioni contenuto in due articoli della *Summa Theologiae* di san Tommaso, ritenendo la risposta dell'Aquinate pienamente soddisfacente<sup>251</sup>.

La risposta più originale è quella che riguarda l'“abbandono del Padre”, dove il Roveretano offre delle indicazioni personali, non senza usare le dovute cautele, giacché si rende perfettamente conto dell'originalità della propria interpretazione del venerdì santo<sup>252</sup>. Dopo aver richiamato le distinzioni tomistiche relative alla visione beatifica, la riflessione rosminiana abbandona l'arida steppa del raziocinio scolastico, assumendo la forma del pensiero meditante, ricco di suggestioni coinvolgenti. Il dramma dell'“abbandono del Padre” si inserisce - per Rosmini - nel quadro di una concezione della morte secondo cui essa non accade mai “se non allora che lo spasimo corporeo termina in gangrena, o reca qualche altra disorganizzazione”<sup>253</sup>, ossia non si muore mai per puro dolore corporeo, ma allorché la sofferenza fisica si accompagna a qualcosaltro. Nel caso di Gesù alla sofferenza fisica, e come elemento determinante della sua morte, è sopraggiunto l'“abbandono del Padre”: “[...] poteva ucciderlo e di fatto l'uccise il dolor dello spirito che gli si sopraggiunse; essendo io di parere che un dolore eccessivo di spirito possa impedire ogni funzione vitale dell'anima nel corpo, e quindi possa, lasciato il corpo morto, staccarne l'anima”<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> Si tratta di S. Th. III, 46,7-8. Nell'articolo settimo Tommaso si chiede: “Utrum Christus fuerit passus secundum totam animam”, mentre nell'ottavo: “Utrum anima Christi in articulo illius passionis tota frueretur fruitione beata”. Ecco la risposta alla domanda dell'art. VII: “Respondeo dicendum quod totum dicitur respectu partium. Partes autem animae dicuntur potentiae eius. Sic ergo dicitur anima tota pati, in quantum patitur secundum suam essentiam, vel in quantum secundum omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est quod aliqua potentia animae potest pati dupliciter. Uno modo, passione propria, quae quidem est secundum quod patitur a suo obiecto, sicut si visus patitur ex superabundantia visibilis. Alio modo patitur aliqua potentia passione subiecti super quod fundatur, sicut visus patitur patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus; puta cum oculus pungitur, aut etiam distemperatur per calorem. Sic igitur dicendum quod, si intelligamus totam animam ratione suae essentiae, sic manifestum est totam animam Christi passam esse. Nam tota essentia animae coniungitur corpori ita quod *tota est in toto, et tota in qualibet parte eius*. Et ideo, corpore patiente et disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias eius, sic, loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animae, quae circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supra dictis patet. Sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti, scilicet Dei, qui non erat animae Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii. Secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subiecti, sic omnes potentiae animae Christi patiebantur. Omnes enim potentiae animae Christi radicantur in essentia eius, ad quam perveniebat passio, passo corpore, cuius est actus”. Ed ecco quella all'art. VIII: “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est prius, tota anima potest intelligi et secundum essentiam, et secundum omnes eius potentias. Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota anima fruebatur, in quantum est subiectum superioris partis animae, cuius est frui divinitate, ut, sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae, ita e converso fructio ratione superioris partis animae attribuitur essentiae. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum eius, sic non tota anima fruebatur, nec directe quidem, quia fructio non potest esse actus cuiuslibet partis animae; nec per redundantiam, quia, dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animae non impediatur circa id quod est sibi proprium, per inferiorem, consequens est quod superior pars animae perfecte fruebatur, Christo patiente”.

<sup>252</sup> Sintomo delle cautele rosminiane l'espressione “a me sembra...”, con cui introduce il discorso, e l'intercalare “per mio avviso...”, “per mio parere...”, che ritroviamo nel seguito; per cui tali considerazioni vanno a nostro avviso connotate nella linea delle *opinioni teologiche*.

<sup>253</sup> E, IV, 238.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

L'ineffabile grandezza della morte di Cristo sta nel fatto che Egli avrebbe potuto “impedirsi questo dolore”, “confortarsi da se medesimo” (dato il godimento della visione beatifica nella “parte superiore dell'anima”): “Poteva: anzi nulla gli era più facile: ma nol volle: e questo è l'eroico, l'ineffabile abbandono di Cristo alla Provvidenza del suo Padre celeste”<sup>255</sup>. La generosità portata al grado ultimo fa dire al Crocifisso: “Io ho un Padre, penserà Egli a me: io non voglio pensare che a Lui, a chiarificar Lui!”<sup>256</sup>. Da parte sua il Padre mette all'ultima prova l'umanità del Cristo, la sua *fede* e il suo abbandono “Il Padre volle mettere all'ultimo cimento possibile *tanta fede*, tanto abbandono; e lo lasciò morire senza confortarlo, senza soccorrerlo. Ecco l'ineffabile abbandono. Abbandonato Cristo dal Padre non abbandonò per questo il Padre, ma sperò ancora in Lui, e spirando disse: *In manus tuas commendo spiritum meum!!!*”<sup>257</sup>.

Sul Golgotha, allora, accade qualcosa di infinitamente tremendo: il ritrarsi di Dio dalla storia di Gesù di Nazaret, il nascondersi del Padre dinanzi alle atroci sofferenze del Figlio. Si tratta di un insondabile mistero, che può essere soltanto adorato. Prima di chiudere la sua lettera Rosmini esclama: “Oh cose ineffabili, adorabili, incomprensibili che son queste! *Etiam si occideris me, in ipso sperabo*. Ben credo, che se noi comprendessimo l'abbandono del Padre, non potremmo sopravvivere al dolore che ci cagionerebbe”<sup>258</sup> come non gli è sopravvissuta l'umanità del Redentore. L'“offerta pienissima e perfettissima”, che il Figlio ha compiuto, prima ancora di patire e morire, viene ulteriormente tematizzata e posta in relazione all'azione sapiente della divina Provvidenza, in alcuni passaggi molto significativi della già citata *Teodicea* rosminiana. La stessa preghiera del Getsemani rientra, secondo il Roveretano, nel calcolo della sapienza infinita di Dio. A questo proposito il Nostro si chiede come mai Cristo aggiunga l'espressione “se è possibile...” al “passi da me questo calice” (cf *Mt 26,39*), mentre sa benissimo che al Padre tutto è possibile, e continua: “Certo era possibile, se si considera la sua potenza recisa dalla sua sapienza e dalla sua bontà. Ma poiché Iddio non opera mai colla sola potenza, ma dirige l'opere della potenza colla norma della sapienza e della bontà, potea non esser possibile l'ottenimento di quella grazia; e veramente non fu, come dimostrò l'evento”<sup>259</sup>.

La croce, dunque, obbedisce alla dinamica della sapienza e della bontà divine, quindi costituisce un mezzo salvifico, data la somma di bene che si riesce a ricavarne. Non era possibile che

---

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> E IV, 239.

<sup>257</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>258</sup> *Ibidem*.

<sup>259</sup> T, 389.

si evitasse la morte in croce, “poiché non era possibile che Iddio operasse senza la legge della sapienza e della bontà essenziale”<sup>260</sup>. La preghiera di Gesù viene fatta rientrare dal Padre “nell’infinito calcolo” della sua sapienza e tale calcolo “si dee rimettere tutto al Padre, siccome calcolo che si fa nell’abisso del divino intelletto, soverchiante ogni umano pensiero, ché in esso bilanciansi gl’infiniti, quindi i patimenti del Verbo fatto carne, e quindi la soverchiante, sempiterna mole di gloria che nell’umanità di Cristo e ne’ suoi fedeli sarebbe ridondata”. In fin dei conti è dunque profonda convinzione del Roveretano che siano stati “assai ragionevolmente spesi que’ patimenti ineffabili, quella morte atroce dell’Uomo-Dio, quel diniego d’esaudire la preghiera del giusto, quella estrema mortificazione ed annegazione della sua umana volontà come mezzo impiegato ad eccelsissimo fine”<sup>261</sup>.

Il mistero del venerdì santo si situa tra gli eventi del giovedì santo e il grande silenzio del sabato. La sopravvivenza di Cristo, e delle anime nell’escatologia intermedia, è possibile, secondo il Roveretano, solo in relazione al nutrimento del corpo e del sangue del Signore, compreso in pienezza come “farmaco d’immortalità”. Anche intorno agli altri due momenti del *triduum mortis*<sup>262</sup> il Roveretano ci offre spunti di geniale penetrazione del mistero. Aver letto il sabato santo alla luce del giovedì santo, ponendo l’accento sul fatto che il passaggio dalla morte terrestre alla vita celeste si attua per mezzo dell’Eucaristia, costituisce una riprova del carattere decisamente originale e al tempo stesso di autentica fedeltà al meglio della tradizione proprio di alcune intuizioni del Rosmini teologo e maestro di spiritualità<sup>263</sup>.

L’evento del ritrarsi di Dio dalla natura e dalla storia nel momento culminante della passione, può ricevere ulteriori approfondimenti dal confronto con l’originario nascondimento divino conseguente al peccato di Adamo, di cui ci siamo precedentemente occupati. Ancora muovendosi con la dovuta circospezione, il Roveretano descrive la situazione dell’uomo e della natura prima e dopo il peccato originale proprio in termini di “abbandono di Dio”. Come il ritrarsi di Dio dal Nazareno produce la morte, così l’assenza di Dio, determinata dal peccato originale, ha posto la natura e la storia in uno stato di desolata irredenzione. È in ambedue i casi il contrarsi dell’assoluto Trascendente che, con la sua semplice assenza, viene a determinare la tragedia del figlio dell’uomo.

---

<sup>260</sup> *Ibidem.*

<sup>261</sup> *Ibidem.*

<sup>262</sup> Cf il notevole saggio di H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*. *Mysterium pascale*, Queriniana, Brescia 1990.

<sup>263</sup> Cf X. TILLIETTE, “Problèmes de philosophie eucharistique II” in *Gregorianum* 65 (1984) 607-619 e ID., “Rosmini teologo dell’Eucaristia”, in P. PELLEGRINO (ed.), *Rosmini: tradizione e modernità (1888-1988)*, Sodalitas – Spes, Stresa, Milazzo 1989, 149-165.

Alla domanda se e in che senso l'abbandono del crocifisso possa essere designato come pieno abbandono fiduciale e quindi si possa in qualche modo definire atto di fede, penso che la risposta debba essere necessariamente articolata. L'esegesi (con riferimento ad *Eb* 12,2, dove si dice ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, "tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede"), avvalendosi anche del commento tomistico<sup>264</sup>, giunge alle seguenti conclusioni: "Il fatto che Gesù non sia una semplice persona umana, ma una persona divina, «il Figlio di Dio» (*Eb* 4,14), «Dio» con Dio (1, 8.9), ha come risultato che la sua relazione personale con Dio non possa essere una semplice relazione di fede. Conviene, però, osservare che questo riguarda il livello più alto della fede, la quale comprende anche altri livelli, come quelli accennati nella definizione di *Eb* 11,1. A questi altri livelli Gesù, a causa della sua natura umana di «sangue e carne» (2,14), condivideva la nostra situazione ed è stato un «pioniere della fede», come attestano le sue preghiere supplichevoli «a colui che lo poteva salvare dalla morte» (5,7)"<sup>265</sup>.

La *mors turpissima crucis*<sup>266</sup> inflitta al figlio dell'uomo possiede una forte valenza rivelativa in rapporto al mistero di Dio e al mistero dell'uomo (con riferimento anche al problema della teodicea). La tendenza teologica a considerare la croce "centro della fede" non ha certo in Lutero la sua origine, essa piuttosto appartiene alle stesse origini cristiane, sicché a buon diritto anche la teologia fondamentale contemporanea è chiamata a riprendere e ripensare la dimensione staurologica della rivelazione. Con riferimento al mistero di Dio si fa rilevare come "il Dio del Crocifisso, che manifesta il suo amore attraverso la follia e la debolezza (cf *1Cor* 1-2!) della morte più misera e disonorevole, rifiuta – a tutti i costi – di assumere il ruolo di abbellimento ideologico

<sup>264</sup> Così Tommaso: "fiducia autem est expectatio cuiuscumque auxilii; et secundum hoc fuit in Christo fiducia, in quantum secundum humanam naturam, expectabat a patre auxilium in passione" (*Super Hebr.*, cap. II). Non bisogna tuttavia dimenticare che Tommaso esclude esplicitamente la "fede di Gesù": S. Th. III, 7, 3c. Qui alla domanda: *Utrum in Christo fuerit fides*, l'Aquinate risponde: "Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est, obiectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab obiecto. Et ideo, excluso quod res divina non sit visa, excluditur ratio fidei. Christus autem in primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra patebit. Unde fides in eo esse non potuit", ritenendo l'esperienza di fede incompatibile con la "visione beatifica". Tuttavia c'è chi fa notare, a partire dall'articolazione della risposta tommasiana e dall'insieme della cristologia dell'Aquinate come la prospettiva possa rimanere in un certo senso aperta: "Se il «vedere» dice il fine ultimo della fede, di cui essa è priva *in statu viae*, l'«obbedire» dice l'atto mediante il quale tale fine, per la grazia, può essere raggiunto. In Gesù coesistono l'obbedire e il vedere. Dunque, è improprio parlare di fede di Gesù, nel senso in cui si può parlare di fede per gli altri uomini, perché Egli è il Figlio di Dio fatto carne. E tuttavia in Lui vi è, e nel massimo grado!, ciò che di essenzialmente positivo vi è nella fede, ciò che permette alla fede di attingere Dio: in terra come «non conosciuto», in cielo come «visto faccia a faccia»" (P. CODA, "Fede di Gesù? Una *quaestio disputata* a partire dalla risposta di Tommaso d'Aquino", in *Lateranum* 60 [2004] \*\*\*, l'intero contributo, *ib.*, 511-532). A noi basta notare come venga in ogni caso chiamata in causa la passione e l'abbandono, che già Rosmini chiamava "fede", non ritenendolo in nessun modo in contrapposizione con la tesi della visione beatifica.

<sup>265</sup> A. VANHOYE, "La fede di Gesù? A proposito di Ebrei 12,2: «Gesù, autore e perfezionatore della fede»", in *PATH 2* (2003) 415 (l'intero saggio 401-415).

<sup>266</sup> Cf a tale proposito M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988.

per qualsiasi interesse di gruppo”<sup>267</sup>. In questo orizzonte si intende sottolineare come la croce riveli un volto di Dio che si pone sempre al di là e oltre ogni possibilità ideologica di rappresentazione umana. La tesi poi che nella croce si possa già intravedere la “sufficiente evidenza” di tutto il mistero pasquale<sup>268</sup>, consente una ripresa in chiave cristocentrica della teodicea. Solo un Dio che assume su di sé il dolore può offrire una risposta di senso alla lacerante esperienza della vittima innocente. Ma la valenza redentiva della croce sta nell’affidarsi di Gesù al Padre, ossia in questo atto della sua libera volontà, in cui si consuma l’adesione a quella del Padre. Certo è altresì che se il Cristo fosse rimasto morto e non fosse risorto, questa risposta risulterebbe ingannevole e deludente: il mistero pasquale, che ha al suo centro la croce, va sempre creduto e pensato nella sua integralità come mistero di passione-morte-risurrezione-pentecoste-ascensione del Cristo<sup>269</sup>, che rivela così il volto trinitario di Dio. Il dolore del mondo trova il suo senso in questo mistero in quanto sopportato da un soggetto infinito (il Figlio di Dio), trattandosi di un “dolore infinito” (l’abbandono del Padre) ed in quanto l’offerta della libera volontà dell’uomo Gesù (abbandono in Dio) trova la sua accoglienza fra le braccia del Padre, che esalta-innalza il Crocifisso rendendolo Risorto.

Il carattere redentivo dell’affidarsi del Crocifisso al Padre e l’accento sull’affidabilità (in rapporto alla “fede di Cristo”) mette in campo la necessità di pensare la fede cristiana in relazione alla “testimonianza” e al particolare rapporto che si instaura nei confronti del testimone e della sua credibilità, da cui l’urgenza da parte dell’apologetica classica di individuare ed indicare i segni e i motivi di tale credibilità, in modo che l’affidamento non risultasse effimero e meramente soggettivo. E ciò perché – ed è l’ultimo aspetto sul quale intendiamo soffermarci – la fede biblicamente intesa ha una forte valenza soteriologica, ne va della salvezza dell’uomo, dunque non si tratta di una qualunque opinione, la cui adozione lascia praticamente indifferente la persona che vi aderisce, ma di una adesione salvifica. Da questo punto di vista risulta particolarmente interessante l’analisi dell’espressione profetica, ripresa nel Nuovo Testamento: “Il giusto vivrà per la sua fede” (*Ab* 2,4b)<sup>270</sup>. Tra i diversi momenti interpretativi di questo importante versetto spicca l’ermeneutica paolina proposta in *Gal* 3,11 e *Rm* 1,17. Nell’orizzonte della dialettica tra le opere

---

<sup>267</sup> W. KERN, “La croce di Gesù come rivelazione di Dio”, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*. Vol. II: Trattato sulla rivelazione, cit., 258.

<sup>268</sup> È la suggestiva tesi di H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, cit., 409-440, discussa da H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico, Queriniana, Brescia 1999, 407-426. Per tutta questa discussione si veda il testo di F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso Risorto*. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli, Queriniana, Brescia 1998,

<sup>269</sup> Particolarmente attento a questa profonda unità del mistero pasquale è F. X. DURWELL, *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; dello stesso autore *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza*, Città Nuova, Roma 1993.

<sup>270</sup> Cf a questo proposito il saggio di R. PENNA, “Il giusto e la fede: *Ab* 2,4b e le sue antiche riletture giudaiche e cristiane”, in ID., *Vangelo e inculturazione*. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 484-511.

della legge e la fede cristologicamente intesa, l'esegesi mostra come il testo di Abacuc venga letto da Paolo con l'apporto di "tre nuove variazioni rispetto all'originale: a) l'uomo in questione non è più [come nelle interpretazioni attinenti l'ambito veterotestamentario] il pio giudeo, ma è ogni essere umano, «tanto il giudeo, prima, quanto anche il greco» (*Rm* 1,16), sicché la prospettiva è assolutamente universalistica; b) la giustizia in questione non dipende assolutamente dall'osservanza della Legge, anzi è legata a un suo superamento mediante una incondizionata adesione alla persona di Gesù Cristo [...], tanto che la traduzione migliore del testo ora non dovrebbe più essere «Il giusto vivrà per fede» (come se fosse possibile disgiungere la giustizia dalla fede), ma: «Il giusto per fede vivrà»; c) la vita prospettata come conseguenza della fede non è di per sé legata a un benessere di tipo mondano e materiale, ma si apre su orizzonti escatologici»<sup>271</sup>. Interessante notare come il rapporto di fede con una persona e il superamento del divario tra fede e opere, venga prefigurato in un testo di Qumran, dove appunto si dice che "coloro che compiono la legge nella casa di Giuda [...] Dio libererà dalla punizione grazie alle loro fatiche e alla loro fede nel Maestro di Giustizia", dove il termine fede non va interpretato come semplice fedeltà, bensì nel senso di "obbediente accettazione delle sue parole"<sup>272</sup>.

Il testo di Abacuc (2,4b), ripreso da Paolo (*Rm* 1,17 e *Gal* 3,11) e dalla lettera agli Ebrei (*Eb* 10,38), consente di catapultarci nella modernità e di accennare al rapporto fede-salvezza, nei termini della grazia e della giustificazione. Infatti il tema del giusto che per fede vivrà risulta particolarmente connesso al sigillo di Lutero, di cui egli stesso ha fornito una spiegazione, richiamando l'espressione biblica e ponendola in relazione con la croce di Cristo: "Poiché voi desiderate sapere se il mio sigillo sia interpretabile, voglio mostrarvi il mio pensiero essenziale sull'affinità da me ritrovata nel mio sigillo, che mi sembra un segno della mia teologia. Deve anzitutto esservi una croce: nera nel cuore, che mantiene il suo colore naturale, perché io mi ricordi che la fede nel crocifisso ci rende felici. Se così infatti si crede con il cuore, si diventa giusti. Se poi vi è una croce nera, essa mortifica e deve anche far soffrire, ma lascia ancora il cuore nel suo colore, non distrugge la natura, cioè non uccide, ma mantiene la vita: *Justus enim fide vivit, sed fide crucifixi*. Questo cuore però deve stare in mezzo ad una rosa bianca, per mostrare che la fede dà gioia, consolazione e pace, e posta com'è in una rosa bianca e gioconda, non dà pace e gioia in maniera mondana. Perciò la rosa dev'essere bianca, e non rossa; il colore bianco è infatti il colore degli spiriti e di tutti gli angeli. Questa rosa sta in un campo di colore del cielo, poiché tale gioia nello spirito e nella fede è un inizio della futura gioia celeste; questa vi è già compresa e presentita

---

<sup>271</sup> *Ib.*, 499-500.

<sup>272</sup> *Ib.*, 495. Per l'interpretazione del *peshet* di Qumran cf *ib.*, 492-495.

nella speranza, ma non è ancora manifesta”<sup>273</sup>. Alla tematica è evidentemente sottesa la convinzione teologica della giustificazione *sola fide*, con una sottolineatura forte del carattere passivo e recettivo della fede e con una sorta di accentuazione della dialettica fede/opere<sup>274</sup>, ma dove sembra potersi rinvenire un accordo con la teologia cattolica attraverso la prospettiva agapica: “Così l’uomo fedele, anche nella concretezza della propria esistenza, vive al di fuori di se stesso, nell’amore, e con ciò nel prossimo. In questa forma estatica, il compimento della fede nell’amore corrisponde alla costituzione della fede come regalo ricevuto dall’esterno che ci colloca al di fuori di noi stessi, in Dio. In altre parole, se la fede è quel luogo in cui al di fuori di me la giustificazione si compie in me, allora l’amore è il luogo dove la fede si compie nell’esistenza concreta, al di fuori di me stesso nell’altro”<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> Si tratta di una lettera di Lutero a Lazarus Spengler del 1530, assunto il testo da K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, Einaudi, Torino 1981<sup>5</sup>, 43-44. Sul tema della giustificazione nella teologia luterana cf J. WICKS, «Fede e giustificazione in Lutero», in *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 110-125; 219-237.

<sup>274</sup> Cf a tal proposito il saggio di S. TOBLER, “Una rilettura del *sola fide* nella prospettiva della teologia evangelica”, in P.CODA – C. HENNECKE (edd.), *La fede*, cit., 367-386

<sup>275</sup> *Ib.*, 380-381. Pur senza esplicitare in modo così evidente la prospettiva agapica, bisogna dar atto alla recente *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* di aver tentato di armonizzare la prospettiva riformata del *sola fide* con quella cattolica. Il testo, sul quale non sono mancate discussioni e polemiche, così si esprime al riguardo: “Insieme confessiamo che il peccatore viene giustificato mediante la fede nell’azione salvifica di Dio in Cristo : questa salvezza gli viene donata dallo Spirito Santo nel battesimo che è il fondamento di tutta la sua vita cristiana. L’uomo, nella fede giustificante che racchiude in sé la speranza in Dio e l’amore per lui, confida nella sua promessa misericordiosa. Questa fede è attiva nell’amore e per questo motivo il cristiano non può e non deve restare inoperoso. Tuttavia la giustificazione non si fonda né si guadagna con tutto ciò che precede e segue nell’uomo il libero dono della fede. Secondo il modo di comprendere luterano, Dio giustifica il peccatore solo nella fede (*sola fide*). Nella fede, l’uomo confida totalmente nel suo Creatore e Salvatore ed è così in comunione con Lui. Dio stesso fa scaturire la fede suscitando tale fiducia con la sua parola creatrice. Poiché questo agire di Dio è una nuova creazione, essa riguarda tutte le dimensioni della persona e conduce a una vita nella speranza e nell’amore. Pertanto, l’insegnamento della «giustificazione soltanto per mezzo della fede» distingue, senza tuttavia separarli, il rinnovamento della condotta di vita, necessariamente conseguenza della giustificazione, e senza la quale non vi sarebbe la fede, dalla giustificazione stessa. Con ciò si evidenzia anzi il fondamento di tale rinnovamento. Il rinnovamento della vita deriva dall’amore di Dio donato all’uomo nella giustificazione. Giustificazione e rinnovamento della vita sono intimamente uniti in Cristo che è presente nella fede. Anche secondo il modo di comprendere cattolico la fede è fondamentale per la giustificazione; infatti, senza di essa non può esservi giustificazione. L’uomo, in quanto colui che ascolta la parola e crede, viene giustificato mediante il battesimo. La giustificazione del peccatore è perdono dei peccati e realizzazione della giustizia attraverso la grazia giustificante che fa di noi dei figli di Dio. Nella giustificazione i giustificati ricevono da Cristo la fede, la speranza e l’amore e sono così accolti nella comunione con lui. Questa nuova relazione personale con Dio si fonda interamente sulla sua misericordia e permane dipendente dall’azione salvifica e creatrice di Dio misericordioso, il quale rimane fedele a se stesso e nel quale l’uomo può quindi riporre la propria fiducia. Pertanto l’uomo non potrà mai appropriarsi della grazia giustificante né appellarsi ad essa davanti a Dio. Quando, secondo il modo di comprendere cattolico, si sottolinea il rinnovamento della vita mediante la grazia giustificante, tale rinnovamento nella fede, nella speranza e nell’amore non può mai fare a meno della grazia gratuita di Dio ed esclude ogni contributo alla giustificazione di cui l’uomo potrebbe vantarsi davanti a Dio (*Rm 3, 27*)” (*Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* 25-27). Sempre in rapporto alla teologia riformata bisogna aggiungere che la prospettiva di Juan Alfaro, cui prima abbiamo accennato, sottolineando la preminenza dell’aspetto conoscitivo della fede nel Nuovo Testamento, di fatto supera l’impostazione teologica riformata abituale, dove sembra prevalere l’aspetto fiduciario della fede e dove, come conferma Tobler, si insiste molto sulla dimensione passivo-recettiva dell’atto del credere. Su queste differenze, a nostro avviso del tutto plausibili, si fonda la sottolineatura relativa al fatto che la fede cui qui intendiamo accennare è quella cristiana nella sua forma cattolica, che aborrisce ogni falso dilemma fra natura e grazia, fede e ragione, predestinazione e libertà. Ulteriori sviluppi nel cap. III di questo volume del manuale.

### 2.1.4.4. La risurrezione di Gesù: formule, metafore, segni

Se il mistero della persona di Gesù e il suo carattere rivelativo risultano dalle sue parole e dai suoi gesti, cuore, nella prospettiva teologico-fondamentale, del mistero di Cristo è l'evento fondatore della sua morte e risurrezione<sup>276</sup>, la cui attestazione più antica non si ritrova nei testi evangelici, bensì nel famoso luogo paolino di *ICor* 15,1-11:

<p>15:1 Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε,          15:2 δι' οὗ καὶ σώζεσθε, τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστεύσατε.</p> <p>15:3 παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,          15:4 καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς,          15:5 καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα·          15:6 ἔπειτα ὤφθη ἐπὶ πάντων πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν·</p> <p>15:7 ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν·          15:8 ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερ εἰ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κάμοι.</p> <p>15:9 Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμι ἰκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ·</p>	<p>15:1 Vi faccio poi presente, fratelli, il vangelo che vi ho annunziato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi          15:2 e dal quale siete salvati, se lo mantenete come ve l'ho annunziato. A meno che non abbiate creduto invano!          15:3 A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture,          15:4 fu sepolto ed è risorto il terzo giorno secondo le Scritture,          15:5 e apparve a Cefa e quindi ai Dodici.          15:6 In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti.          15:7 Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli.          15:8 Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto.          15:9 Io infatti sono il più piccolo tra gli apostoli e non sono degno di essere chiamato apostolo perché ho perseguitato la Chiesa di Dio.</p>
--	---

<sup>276</sup> Per uno *status quaestionis* intorno al mistero pasquale dal punto di vista esegetico e con particolare riferimento alla *third quest* cf. G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit., 580-590, dove si distinguono sei fasi nel dibattito sulla fede pasquale: 1) le interpretazioni razionalistiche della “tomba vuota” (da H. S. Reimarus a H. E. G. Paulus); 2) la teoria della “visione oggettiva” in F. Strauß e nella teologia liberale; 3) l’inspiegabile fede escatologica pasquale come spiegazione del formarsi della tradizione sinottica; 4) la nuova ricerca sugli eventi che condussero alla fede pasquale; 5) la nuova ricerca sulle interpretazioni operanti nella fede pasquale; 6) tentativi di interpretazione sintetica dell’evento pasquale come realtà oggettiva e soggettiva. Analogamente procede S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., 388-406. Dal punto di vista teologico si possono esibire cinque prospettive interpretative intorno alla genesi della fede pasquale: 1) le apparizioni come processo di conversione (E. Scillebeeckx); 2) la fede nella risurrezione fondata sulla parola del Gesù terreno (R. Pesch); 3) la struttura storico-teologica delle apparizioni (G. Lohfink – K. Rahner); 4) la sufficiente evidenza della fede pasquale nella carne di Gesù (H. Verweyen) con la relativa *retractatio* che conclude alla testimonianza come mediazione dell’originario della fede; 5) le apparizioni-visioni come “rielaborazione psichica” della croce (G. Lüdermann), mentre dal punto di vista soteriologico si evidenziano le seguenti prospettive: 1) dialettica (K. Barth); trascendentale (K. Rahner); storico-escatologica (W. Pannenberg – J. Moltmann); trinitaria (H. U. von Balthasar – H. Kessler). Questa schematizzazione è di F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, cit. Particolarmente interessante ci sembra il dibattito più recente tra Verweyen e Kessler, che potremmo inserire all’interno dell’ultimo momento individuato da Theissen e che è stato così sintetizzato: “Mentre Kessler pone con insistenza il problema sul piano gnoseologico, Verweyen ribatte che la questione va collocata sul piano ontologico, vale a dire sul «contenuto reale» di ciò che è indicato (più o meno felicemente) con quella metafora [della risurrezione-risveglio]” (*ib.*, 109) Da questa impostazione deriverebbe la sottolineatura cristologica della risurrezione in Verweyen (Gesù vince la morte: *Auferstehung*) e quella teologica in Kessler (Dio risuscita Gesù: *Auferweckung*) (cf. *ibidem*). Entrambi le prospettive risultano legittime e ciascuna di esse può agganciarsi alla formulazione originaria del *kerygma*, come avremo modo di vedere.

<p>15:10 χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἢ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἡ] σὺν ἐμοί. 15:11 εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε.</p>	<p>15:10 Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana. Anzi, ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me. 15:11 Dunque, sia io che loro, così predichiamo e così avete creduto.</p>
--	---

Alcune annotazioni-riflessioni possono essere utili a cogliere la portata e il senso di questo testo fondamentale che è stato denominato “il vangelo di Paolo”, a causa del ripetersi sia a livello di sostantivo che di verbo del termine evangelo (τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν).

Il contesto è dato da una comunità che ha già ricevuto il primo annuncio, per cui il verbo γνωρίζω richiama una “conoscenza” (naturalmente nel senso biblico non intellettualistico) che è anche un richiamare alla memoria. In questa comunità si andava insinuando il dubbio circa la resurrezione dei morti, per cui Paolo per fondare la fede in questa realtà richiama la resurrezione di Gesù. Riprenderemo tra breve il tema della risurrezione dei morti nella prospettiva della rivelazione cristiana.

Il vangelo ha una valenza soteriologica, ma solo nella misura in cui viene mantenuto nella forma in cui è stato annunciato (ossia nella sua integrità e nella sua integralità), altrimenti la fede stessa risulta vana (ai fini salvifici).

Il messaggio non è invenzione dell’Apostolo, ma lui stesso l’ha ricevuto all’interno di un dinamismo di trasmissione che si esprime secondo lo schema della παράδοσις (= *traditio*): consegna – ricezione – trasmissione.

I contenuti del messaggio sono espressi attraverso quattro verbi: morì, fu sepolto, è risorto, apparve, di cui tre sono all’aoristo, esprimendo eventi che una volta accaduti restano consegnati al passato, mentre il risorgere è espresso con il perfetto, trattandosi di un evento che continua, sicché Cristo è morto, ma non rimane morto, fu sepolto, ma non rimane sepolto, è apparso, ma non continua ad apparire, mentre è e rimane risorto (qui la metafora è quella del risveglio): “Il perfetto dice che l’evento passato caratterizza il presente. Si veda Barret [...]: «egli è risorto ed ora è vivo»<sup>277</sup>.

<sup>277</sup> *La prima lettera ai Corinzi*, introd., versione e commento di G. BARBAGLIO, EDB, Bologna 1995, 809.

L'espressione  $\mu\omicron\tau\iota \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho \tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\acute{\omega}\nu \eta\mu\acute{\omega}\nu$  sta ad indicare da un lato il fatto che la morte di Gesù è causata dal peccato, trattandosi di una palese ingiustizia, che si consuma in un mondo in cui domina il peccato, dall'altro Gesù  $\mu\omicron\tau\iota$  in favore dei nostri peccati, ossia per liberarci dalla schiavitù del peccato (significato redentivo).

Ancora: l'espressione ricorrente  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \tau\acute{\alpha}\varsigma \gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$  ("secondo le Scritture") sta ad indicare la conformità dell'evento al piano salvifico di Dio realizzato nella storia della salvezza ed attestato nelle Scritture (che qui ovviamente sono quelle dell'Antico Testamento). Sicché tale affermazione, che riguarda la morte e la risurrezione, sta ad esprimere teologicamente la continuità, nel senso del compimento, fra l'evento pasquale e l'antica alleanza.

Il ricordare che Gesù "fu sepolto", sembrerebbe del tutto pleonastico, se non costituisse (a nostro modesto parere) un implicito richiamo al "sepolcro vuoto"<sup>278</sup>, mentre il rimando alle "apparizioni" risulta decisamente più esplicito e determinante, con l'utilizzo della forma verbale  $\acute{\omega}\phi\theta\eta$ . Il passivo (teologico) seguito dal dativo richiamerebbe le esperienze teofaniche dell'Antico Testamento rivolte a singole persone, o anche alcune apparizioni angeliche, esperienze visive, ma finalizzate alla parola: "In tutti questi casi Dio non viene visto, ma «udito» ed  $\acute{\omega}\phi\theta\eta$  segna l'inizio della rivelazione verbale, ovvero indica la presenza di Dio che si rivela nella sua parola"<sup>279</sup>. Per quanto ci riguarda non si tratta di attenuare l'esperienza visiva per enfatizzare quella dell'ascolto<sup>280</sup>, in quanto le apparizioni, come vedremo, indicano un'esperienza di rapporto col Signore in cui sono coinvolti le diverse dimensioni della percezione sensoriale (visione, ascolto, tatto), ma di sottolineare ancora una volta la valenza rivelativa di queste esperienze e di porle in relazione anche con la rivelazione veterotestamentaria. Segue, nel testo paolino, una lista di apparizioni particolarmente significative agli occhi di Paolo, che si pone all'ultimo posto fra i testimoni del Risorto.

---

<sup>278</sup> Siamo consapevoli del fatto che la stragrande maggioranza degli studiosi sia esegeti che teologi tende ad escludere il riferimento alla tomba vuota, sia pur implicito, Barbaglio (cf *ib.*), che prende in esame le due ipotesi, parla giustamente di congetture, la prima delle quali collegherebbe il "fu sepolto" a quanto avvenne prima, per suggellare la precedente espressione ossia la morte, la seconda riferirebbe l'indicazione al dopo, con appunto il riferimento al sepolcro vuoto. Interessante notare che l'esegeta a giustificazione della propria opzione per la prima congettura porta il parallelismo binario delle affermazioni  $\mu\omicron\tau\iota$  / fu sepolto – è risorto / apparve, ma proprio tale parallelismo non può anche illuminare la seconda ipotesi? E perché non si possono assumere entrambi le congetture? A livello esplicito il riferimento sarebbe al puro e semplice fatto della sepoltura di Gesù, implicitamente (a giustificare peraltro tale richiamo che altrimenti trova la sua plausibilità solo a livello letterario) non si può del tutto escludere, a nostro avviso, l'allusione alla tomba vuota.

<sup>279</sup> *ib.*, 811 con la citazione di GLNT, VIII, 935-936.

<sup>280</sup> Cf a questo proposito la critica di H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo* cit., 133-134, il quale aggiunge: "Maggior luce dell'enunciazione che parla di apparizione la getta il fatto di sapere che dietro di essa sta molto verosimilmente la formula veterotestamentaria della teofania o apparizione di Dio" (*ib.*, 134).

In questa attestazione neotestamentaria dell'evento pasquale kerygma (= annuncio) e storia (= evento) risultano profondamente intrecciati, laddove la valenza storica della resurrezione di Gesù è presente nel richiamo alla morte e alla sepoltura del Signore, mentre il kerygma riguarda la dimensione salvifica (espiatoria) della morte, la resurrezione e le apparizioni. In tale prospettiva l'evento fondatore e fondamentale dell'auto-manifestazione di Dio in Cristo va pensato ed assunto come un evento metastorico con valenza storica (*eschaton* che si dà nella *storia*), in quanto si tratta di una vera e propria irruzione del soprannaturale nella storia, la cui portata sfugge a qualsiasi possibile storiografia empirica e può essere colta solo nell'orizzonte della fede. In tal senso tale evento può dirsi un evento "escatologico", in cui gli ultimi tempi e le ultime realtà non sono solo annunciati, ma già realizzati. Questo evento sconvolgente e l'esperienza di fede che lo accoglie e lo esprime costituiscono l'orizzonte in cui va letto il Nuovo Testamento e la prospettiva che illumina i momenti precedenti e successivi. Siamo di fronte al "punto di Archimede", inamovibile, ma capace di muovere tutto, in riferimento al quale si dà la possibilità di un orientamento per la storia universale ed individuale. Ogni pretesa di attingere all'evento Cristo, così come è attestato nelle scritture neotestamentarie, prescindendo dal mistero pasquale risulterà in ultima istanza fallace. Il Cristo della fede proietta la sua luce sul Gesù della storia, ma una concezione che pretendesse di escludere l'uno o l'altro di questi riferimenti risulterebbe oltremodo fuorviante. Il Cristo della fede, senza il necessario riferimento al Gesù della storia, ridurrebbe la narrazione dell'evento fondatore e delle vicende di Gesù di Nazareth a mera mitologia, mentre, prescindere dal Cristo della fede, significa precludersi la possibilità di cogliere il senso stesso della persona e della vicenda di Gesù.

Se – come abbiamo mostrato - l'attenzione verso il Gesù storico (gesuologia), ora che sembrano superati gli estremismi bultmanniani, consente di individuare un duplice inizio della cristologia, nondimeno l'antica attestazione del testo paolino col suo orizzonte storico salvifico (ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ὤφθη [...che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve...] - *1Cor* 15,3-4]) esige che la rivelazione cristologico-pasquale venga in primo luogo situata nell'orizzonte storico-escatologico della rivelazione, laddove gli sviluppi ulteriori della cristologia neotestamentaria, così come ad esempio si esprime nel prologo del quarto vangelo o nelle lettere deuteropaoline, recupera ed esprime la dimensione cosmico-antropologica nelle espressioni concernenti il Verbo preesistente (logologia) e la sua funzione nella creazione del mondo e dell'uomo, nonché la sua eterna generazione e il suo primato su tutte le cose terrene e celesti (*Col* 1, 15-17):

πρωτόκοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui.

Questo ruolo del Verbo preesistente (“tutte le cose sono state create per mezzo di Lui”) e del Verbo incarnato (“e in vista di Lui”) suggerisce la necessità di sottolineare la dimensione trinitaria della creazione. Recentemente Alexandre Ganocky, sulla scia di alcune preziose indicazioni di Wolfhart Pannenberg ed in dialogo con le scienze e la filosofia (in particolare l’ontologia della struttura di Heinrich Rombach) ha elaborato una teologia della creazione in chiave trinitaria, dalla quale possiamo trarre alcuni elementi di riflessione. In primo luogo – riprendendo Rombach – il teologo qui si esprime nei termini di una “ontologia strutturale dell’amore”, a partire dalla nozione di “idemità”, intesa nel senso dell’*idem esse*, come ad esempio nell’espressione del IV vangelo “Io e il Padre siamo una cosa sola” (Gv 10,30): si tratta della “comparsa di uno stretto rapporto fra l’io e una «domensione illimitata della vita» che autorizza ad esprimere questo giudizio *idem sunt*. Come esempio egli [= Rombach] adduce, accanto alle parole ora citate di Gesù, la confessione del musicista, del poeta e del pensatore, secondo la quale essi e la loro opera sono una «cosa sola»<sup>281</sup>. Naturalmente si tratta di una “analogia” (tematica chiave nel lavoro di Ganocky).

Sulla base della “idemità” è possibile pensare la tematica della creazione nei termini della “concreatività” trinitaria, intravedendo in essa la partecipazione di ciascuna delle persone divine sia all’atto creativo originario sia a quella che precedentemente abbiamo chiamato la “creazione continua”. A tal proposito sembra interessante rilevare come – secondo questo teologo – nell’espressione “creazione continua” i contenuti dei concetti di *creatio* e *conservatio* “si avvicinano addirittura nella misura più alta possibile, dal momento che i due processi qui intesi avevano per soggetto un unico e medesimo creatore e costituivano un’unica realtà storica”<sup>282</sup>.

La “sinergia” divina ha comunque un struttura agapica fondamentale, che da un lato conferisce unità all’agire delle persone in questo caso *ad extra* e dall’altro consente di leggere ed interpretare ogni loro agire come atto d’amore. La filosofia (anche quella qui adottata come infrastruttura concettuale, ossia la teoria della concreatività di Heinrich Rombach) ha in ogni caso bisogno di un ripensamento e di profonde integrazioni. In tal senso, il teologo così conclude: “Ho

<sup>281</sup> A. GANOCKY, *Il creatore trinitario*, cit., 228.

<sup>282</sup> *Ib.*, 246.

dovuto arricchire intratinitariamente la teoria della concreatività di Rombach per renderla teologicamente utilizzabile e per rendere pienamente giustizia al Cusano, nostro comune garante<sup>283</sup>. Affinché ciò non dia luogo a fraintendimenti occorre salvaguardare la differenza fra concreatività divina e concreatività umana: quella è eterna, motivata dall'*agápē*, creante di per se stessa e infinitamente libera; questa può essere solo temporale, avere solo delle motivazioni miste, creare utilizzando cose già esistenti e procedere in maniera in parte libera e in parte determinata. L'osservanza di questa condizione non diminuisce, bensì aumenta la possibilità di inserire anche sinergie fisiche, biologiche e sociologiche in una analogia multilaterale<sup>284</sup>.

Tornando al mistero dell'evento fondatore notiamo che esso è così profondo e gravido di senso da esprimersi nello stesso Nuovo Testamento con modalità e formulazioni plurime, non essendo nessun linguaggio pienamente adeguato a definirne compiutamente la pienezza. Ci occuperemo ora sinteticamente delle *formule* attraverso cui il mistero viene detto, delle *metafore* con le quali si cerca di esprimerlo e dei *segni* (apparizioni e sepolcro vuoto) che ci sono dati perché possiamo attingere ciò su cui la nostra fede è fondata. I primi due elementi appartengono a quella che si suole chiamare *tradizione formulare* della risurrezione, più antica e distinta dalla *tradizione narrativa*, in cui ci vengono consegnati i racconti delle apparizioni e i resoconti sul sepolcro vuoto<sup>285</sup>.

Quanto alle *formule* con le quali il Nuovo Testamento esprime il mistero pasquale (che dobbiamo sempre pensare in termini unitari come mistero della passione, morte, risurrezione, ascensione, pentecoste) possiamo schematicamente distinguere formule confessionali in cui si sottolinea la *dimensione teologica* dell'evento fondatore, formule in cui si insiste sulla *dimensione cristologica* dello stesso e formule in cui si intende esprimere prevalentemente la *dimensione soteriologica* del mistero pasquale<sup>286</sup>:

---

<sup>283</sup> Si tratta qui di riscattare il pensiero cusano da ogni possibile venatura panteistica.

<sup>284</sup> *Ib.*, 296.

<sup>285</sup> A questo riguardo e per le distinzioni ed intersezioni relative alla "tradizione formulare" e a quella "narrativa" cf G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit., 590-613; per una trattazione teologico-fondamentale del tema si possono utilmente consultare: H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 350-363; H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, cit., 95-120; C. GRECO, *La rivelazione*, cit., 157-172; F. G. BRAMBILLA, *Il crocifisso risorto*, cit., 143-159; S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., 388-442.

<sup>286</sup> In questa elaborazione schematica riprendiamo le indicazioni di Theissen, integrandole con quelle di Waldenfels, dai luoghi citati nella nota precedente. Per una trattazione delle formule dal punto di vista esegetico cf V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, EDB, Bologna 1995, 80-102.

<p>Formulazione teologica dell'evento fondatore</p> <p>Dio è colui che ha risuscitato Gesù dai morti</p>	<p>a) come proposizione assertiva:</p> <p>ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ (Rm 10,9)</p> <p>cf anche 1Cor 6,14 e 15,15</p> <hr/> <p>b) in forma participiale:</p> <p>Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς οἷς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. (Rm 4, 23-25)</p> <p>ὁ [θεός] ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν (Rm 8,11)</p> <p>Un testo interessante, oltre che per la sua antichità, perché non parla di Gesù o di Cristo, ma del Figlio è:</p> <p>καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ρυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. (ITs 1,10)</p> <p>cf anche 2Cor 4,14; Gal 1,1; Col 2,12</p>	<p>“Poiché se con la tua bocca proclamerai che «Gesù è il Signore», e con il tuo cuore crederai che <i>Dio lo ha risuscitato dai morti</i>, sarai salvo”</p> <hr/> <p>“E non soltanto per lui è stato scritto che gli fu accreditato, ma anche per noi, ai quali deve essere accreditato: a noi che crediamo in <i>colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore</i>, il quale è stato consegnato alla morte a causa delle nostre colpe ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione”.</p> <p>“E se lo Spirito di <i>Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti</i>, abita in voi, lui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi”.</p> <p>“... e attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti, Gesù, il quale ci libera dall'ira che sta per venire”.</p>
<p>Formulazione cristologica della risurrezione</p> <p>Cristo stesso “soggetto-oggetto” della risurrezione</p>	<p>Formule a due o più membri:</p> <p>a) combinazione di morte e risurrezione</p> <p>εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. (ITs 4,14)</p> <p>cf anche 1Cor 15,3; 2Cor 5,15</p> <hr/> <p>b) combinazione di dedizione e risurrezione</p> <p>cf Rm 4,25 (che riprenderemo per il suo carattere soteriologico)</p>	<p>“Se infatti crediamo che Gesù è morto e risorto, così anche Dio, per mezzo di Gesù, radunerà con lui coloro che sono morti”.</p>

	<p>c) combinazione fra risurrezione e situazione attuale del risorto</p> <p>ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (<i>Ef</i> 1,20)</p> <p>cf anche <i>IPt</i> 1,21</p>	<p>“Egli la [=la sua potenza] manifestò in Cristo, quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli”</p>
Formulazione soteriologica del mistero pasquale	<p>ὃς [=Ἰησοῦς] παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. (<i>Rm</i> 4, 25)</p>	<p>“...il quale è stato consegnato alla morte a causa delle nostre colpe ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione”.</p>

Tra le formule di fede che si riferiscono alla risurrezione, soprattutto secondo la dimensione cristologica, non possiamo tralasciare l'espressione “Signore [è] Gesù” (cf *Rm* 10,9):

<p>ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ·</p>	<p>Poiché se con la tua bocca proclamerai che «Gesù è il Signore», e con il tuo cuore crederai che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo.</p>
---	--

Si tratta di una *homo-logía*, ossia “confessione”, tendente ad esprimere il nucleo essenziale della fede cristiana. Ed è interessante per noi sottolineare come in *ICor* 12,3, la formula contenga anche un esplicito riferimento alla dimensione pneumatologica in quanto “nessuno può dire Signore è Gesù” se non nello Spirito Santo”:

<p>διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει, Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν, Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.</p>	<p>Perciò, io vi dichiaro: nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio può dire «Gesù è maledetto», e nessuno può dire «Gesù è Signore» se non sotto l'azione dello Spirito santo.</p>
--	--

Qui “Paolo vuol sottolineare che neanche il più iniziale, il più elementare atto di fede, può essere compiuto solo con le forze umane, senza lo Spirito Santo. Un'altra conferma assai forte è la designazione dei cristiani come «coloro che invocano il nome del Signore», la cui presenza in diversi scritti (*ICor* 1,2; *At* 9, 14,2; 22,16; *2Tm* 2,22) ne attesta l'origine prepaolina”.<sup>287</sup>

<sup>287</sup> V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane*, cit., 88.

Un discorso a parte meriterebbero i cosiddetti “sommari della passione”, nei quali “del Figlio dell’uomo si dice che sarà ucciso (ἀποκτείνω al passivo) e che *dopo* tre giorni (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) risusciterà (con l’intransitivo ἀνίσταμαι)”<sup>288</sup>. Come si sarà potuto notare, in testi anche particolarmente significativi, le formule si intrecciano, sottolineando, nell’esempio più evidente di *Rm* 4,25 ora la prospettiva teologica, ora il binomio dedizione/risurrezione, ora la valenza soteriologica dell’evento. Un interessante intreccio lo cogliamo nel suggerimento esegetico di interpretare l’ἐγήγερται di *ICor* 15,4b non come intransitivo (= è risorto), ma come passivo, ancora una volta teologico: è stato risuscitato (svegliato)<sup>289</sup>.

L’esegesi fa anche notare come accanto alle asserzioni formulari sull’evento pasquale, “si hanno espressioni formulari sull’*esperienza* e la *conoscenza* della pasqua da parte dei primi cristiani”<sup>290</sup>. Il rapporto fra questi due tipi di formule sarebbe di indipendenza<sup>291</sup>, qui ci interessa, all’interno della seconda tipologia sottolineare come l’esegesi si incarichi di porre in evidenza il carattere rivelativo di questa esperienza/conoscenza dei primi cristiani rispetto all’evento fondatore, con riferimento alla testimonianza paolina (il testo di riferimento è *Gal* 1,12.15s): “a Paolo è stata comunicata la vocazione ad apostolo in una rivelazione (ἀποκαλύψις Ἰησοῦ Χριστοῦ). Il contenuto di questa rivelazione è il disvelamento della posizione di elevatezza di Gesù in quanto Figlio di Dio (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ), in cui è incluso il suo risuscitamento (*Gal* 1,1)”<sup>292</sup>.

Quanto alle *metafore*, attraverso le quali il Nuovo Testamento esprime la realtà della risurrezione, rileviamo come si tratta in primo luogo di un riferimento al “risveglio” e quindi al rapporto morte : sonno = risurrezione : risveglio e come tale riferimento trovi espressione nel verbo ἐγείρω, utilizzato anche in *ICor* 15,4. Altra metafora è quella dell’alzarsi (e quindi anche dell’essere alzato o elevato ad es. alla destra del Padre) e questo dinamismo di innalzamento-elevazione è espresso dal verbo ἀνίστημι col sostantivo ἀνάστασις, già incontrato ad es. in *At* 17, 18. Lo stesso concetto si può esprimere col verbo ὑπερῦψώω [innalzare oltre misura], che ad esempio troviamo in *Fil* 2,9: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν (“Per questo Dio lo ha esaltato”). Da notare che troviamo il verbo ὑψώω nelle parole riportate dal IV Vangelo: κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ

<sup>288</sup> G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit., 591.

<sup>289</sup> *La prima lettera ai Corinzi*, introd., versione e commento di G. BARBAGLIO, cit., 809.

<sup>290</sup> *Ib.*

<sup>291</sup> Cf *ib.*, 590.

<sup>292</sup> *Ib.*, 591. In riferimento ad altri luoghi paolini, si fa giustamente notare come questa esperienza del Risorto venga dall’Apostolo anche detta nella forma della “apparizione” (*ICor* 15,5-8) e della “conoscenza” (*Fil* 3,8-10): cf a tal proposito S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., 406.

τῆς γῆς, πάντας ἐλκύνω πρὸς ἑμαυτόν. (“E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me” – Gv 12,32), dove il riferimento immediato è certamente quello alla croce, “Questo diceva per indicare di qual morte doveva morire” - 12,33).

Quanto ai *segni* della risurrezione di Cristo<sup>293</sup>, rappresentati dal “sepolcro vuoto” e dalle “apparizioni”, bisogna innanzitutto sottolineare il fatto che in questo contesto non possiamo parlare di “prove” in relazione all’evento fondatore, ma appunti di segni che ce lo indicano, svelandone al tempo stesso le dimensioni di evento e di messaggio (evento-parola), ossia la struttura sacramentale. In secondo luogo questi due segni si pongono ad un diverso livello rispetto all’evento fondatore e a noi. L’esegesi e la teologia, infatti, concordano nel conferire maggiore rilevanza al secondo rispetto al primo, in quanto la tomba vuota non ci dice nulla di quanto è accaduto, rimandando di fatto alla necessità di un ulteriore segno, quello appunto delle apparizioni, senza le quali, infatti, sarebbe difficile interpretare il puro fatto del sepolcro vuoto come segno della risurrezione del Signore. E tuttavia ciò non vuol affatto dire che si può fare anche a meno del primo segno, la cui storicità non viene messa in dubbio dalla critica storica, ma piuttosto da qualche teologo, sulla base di una nozione di corporeità alquanto formale ed astratta, che tende ad introdurre un pericoloso dualismo fra il corpo e il cadavere<sup>294</sup>.

Situandoci all’interno di una prospettiva storico-escatologica, ci sembra che da un lato non si possa non tener conto del dato riguardante il “sepolcro vuoto”, pur ridimensionandolo rispetto all’apologetica tradizionale e tenendo conto del fatto che esso è un segno ambiguo, nella sua pura fatticità (e ciò spiegherebbe la sua assenza dal primo annuncio kerygmatico); d’altra parte non si

---

<sup>293</sup> Il tema verrà ulteriormente sviluppato nel cap. IV di questo volume, all’interno e nella prospettiva della “credibilità della rivelazione”.

<sup>294</sup> Ci riferiamo in particolare alla posizione di H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, cit., 448-453, il quale sostiene, ritenendola in sintonia con la concezione antropologica dell’ebraismo ai tempi di Gesù, la tesi secondo cui: “secondo la concezione protocristiana il sepolcro non doveva essere necessariamente vuoto” (*ib.*, 450). La coerenza con questa tesi porta l’A. da un lato a ridimensionare le testimonianze relative a questo segno della risurrezione: “Va notato che le antiche confessioni pasquali nulla dicono di un sepolcro vuoto (neppure *ICor* 15,3-5), che Paolo mai ne parla (neppure quando argomenta contro i suoi avversari e tratta esplicitamente dell’identità fra corpo terreno e corpo celeste) e che neppure gli altri scritti del Nuovo Testamento ne fanno parola, ad eccezione dei vangeli, i quali si chiudono con la crocifissione e la deposizione nel sepolcro e poi (in modo coerente alla loro logica narrativa) inscenano il messaggio della risurrezione appunto insieme al sepolcro” (*ib.*, 448). Naturalmente, sempre in coerenza con la sua posizione, il teologo tedesco deve negare ogni autenticità alla sindone di Torino e non manca di farlo, aggrappandosi all’ormai superato argomento del carbonio-14, cf *ib.*, 111-112). Un’ultima affermazione, di sapore a noi avviso razionalistico, nonostante il Kessler affermi di volersi opporre a una concezione razionalistica della fede nell’evento fondatore, la si rinviene nell’affermazione secondo cui “le leggi fisico-biologiche non vengono quindi sospese neppure nella morte di Gesù: i resti mortali trapassano in altri composti organici” (*ib.*, 452). A chi scrive sembra che la negazione del “sepolcro vuoto” finisca col comportare un pericoloso dualismo fra la corporeità, intesa come la relazione dell’uomo con la terra e quindi la storia, e la fisicità, che costituisce il supporto di tale relazione. La stessa teoria del “corpo soggettivo”, sulla quale ritorneremo, non significa uno spostamento del dualismo antropologico dal binomio corpo-anima a quello corpo-soggettivo-corpo oggettivo. Che poi Dio avrebbe anche potuto fare diversamente e quindi che il sepolcro vuoto non costituisca una necessità assoluta, questo è tanto ovvio, quanto banale.

può ignorare l'elemento contestuale, che l'esegesi più attenta evidenzia: "In ogni caso la risurrezione, secondo l'antropologia giudaica, doveva comportare l'idea di una sottrazione del cadavere al suo sepolcro, come si deduce da questa sintomatica sentenza rabbinica: «Come il seno materno riceve e restituisce il bambino con alte grida, a maggior ragione la tomba che riceve il cadavere fra alte grida di lamento, lo restituirà con alte grida (*b.Ber.*, 15b)»"<sup>295</sup>. Il che porta a concludere che "il fatto [del sepolcro vuoto] si raccomanda come storico anche perché non si spiega come la successiva comunità cristiana abbia in qualche modo uiliato i suoi *leader*, togliendo agli apostoli il privilegio della prima testimonianza (e aggravando la loro posizione con l'accusa di vigliaccheria: cf *Gv* 20,19). La storicità della scoperta, in base alle fonti, è difficilmente eliminabile, nonostante le varie ipotesi in proposito. Tutta una serie di indizi vanno in questo senso. Oltre al fatto delle donne, possiamo ricordare questi altri fattori: l'uso quadruplici dell'espressione «il primo giorno della settimana» (*Mc* 16,2), invece di quella più teologica «il terzo giorno»; il tipo di narrazione disadorna e tutt'altro che apologetica (cf la reazione negativa delle donne e dei discepoli); l'impossibilità di proclamare la risurrezione a Gerusalemme, se la tomba posta subito fuori delle mura della città non fosse stata vuota; infine la stessa polemica giudaica circa il furto del cadavere suppone la tomba vuota"<sup>296</sup>.

Quanto al significato teologico del "sepolcro vuoto", esso va rinvenuto nella necessaria continuità fra il Gesù della storia e il Cristo delle apparizioni, sebbene resti acquisito il fatto che la fede pasquale non dipenda dalla "tomba vuota", ma dalle "apparizioni". Coerentemente con la propria visione della rivelazione come storia, W. Pannenberg si colloca fra i teologi che sostengono la storicità del sepolcro vuoto, il cui rinvenimento "non può essere considerato un prodotto della fede di Pasqua, bensì quale fatto accaduto indipendentemente dalle apparizioni, benché la tradizione che lo riporta si muova alla luce della fede pasquale, si converrà che tale notizia ha pure la funzione di riconfermare che il Gesù che s'incontra nelle apparizioni è davvero il Gesù risorto dai morti"<sup>297</sup>. Il "sepolcro vuoto" fa riferimento dunque alla dimensione fattuale dell'evento e come ogni puro fatto può essere variamente interpretato ed eventualmente anche frainteso, senza il ricorso alla parola che lo illumina e ce ne offre il senso: non è qui perché è risorto (*Mc* 16,6).

<sup>295</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi, cit., 183.

<sup>296</sup> *Ib.*, 184-185. Più sfumata la posizione di G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico*, cit., 608-613, ma comunque non radicalmente negativa: "La maggior parte delle ricostruzioni storiche che considerano il racconto della tomba vuota una leggenda non storica, si vedono costrette invece a contestare sia la tomba vuota sia la sepoltura di Gesù [...] Volendo disporre le riflessioni sviluppate entro lo spettro di opinioni divergenti, ne risulta un piccolo vantaggio in favore della possibilità che la tradizione della tomba vuota abbia un nucleo storico" (*ib.*, 612-613).

<sup>297</sup> W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, II, cit., 407. Interessante notare come un filosofo analitico di spessore convenga con l'affermazione relativa alla tomba vuota, mostrandone la congruità con la fede nella risurrezione: cf M. DUMMETT, "Biblische Exegese und Auferstehung", in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 13 (1984), 271-283.

È dunque nel segno delle apparizioni che si può scorgere, in tutta la sua pregnanza, l'evento fondatore e la sua portata storica ed escatologica. Se si vuol cogliere il senso rivelativo più profondo di queste cristofanie, bisogna sgombrare il campo da visioni parziali e preconcepite, tendenti a riportare al livello meramente antropologico, se non addirittura psichico e riduttivamente mistico queste fondamentali esperienze del Risorto<sup>298</sup>, col conseguente risultato di vanificare la fede stessa nell'evento fondatore. Poggiando ancora una volta sulla sana esegesi storico-critica, si fa rilevare, sul piano metodologico che “le apparizioni del Risorto non sono sinottiche. La sinossi delle fonti termina con la scoperta del sepolcro vuoto. Di lì in poi ogni autore in un certo senso va per conto proprio”<sup>299</sup> e ciò accade perché siamo di fronte non solo al racconto di un fatto, ma a quello di esperienze, che in rapporto a quel fatto si vivono da parte dei protagonisti.

La teologia sottolinea la circolarità non viziosa in queste esperienze fra il “farsi vedere” del Risorto e l’“averlo visto come Signore”, avvertendo anche che non si tratta di un rapporto simmetrico, in quanto l’iniziativa di queste esperienze rimane quella del Signore risorto e non degli interlocutori-destinatari delle apparizioni stesse: “L’apparire di Gesù non può essere in alcun modo prodotto dai suoi discepoli: la sua presenza è assolutamente indisponibile. Da ciò deriva il suo carattere di rivelazione, la sua struttura simbolica che rinvia al di là di se stessa come alla realtà assolutamente ineducibile che sola istituisce la sua verità e le modalità (storiche) del suo apparire”<sup>300</sup>. Naturalmente i destinatari non sono spettatori passivi delle apparizioni, ma partecipano a queste esperienze rapportandosi al Risorto ed interloquendo con lui. Ciò che producono le apparizioni dal punto di vista rivelativo è il “vedere credente” (*fides oculata*)<sup>301</sup> in rapporto alla stessa vicenda del Gesù storico e alla sua passione, al Suo stato attuale, al futuro dell’uomo. Né le apparizioni del Risorto attestate nel Nuovo Testamento possono omologarsi a quelle che saranno successive o ulteriori apparizioni, sempre comunque possibili, la cui autenticità si misura sull’evento fondatore, che questi segni indicano e che la fede della Chiesa accoglie e proclama, allo stesso modo i testimoni delle apparizioni neotestamentarie non possono porsi sullo stesso piano della testimonianza che ciascuno di noi e la Chiesa nella storia si è chiamati a rendere al Risorto: “La differenza tra la prima esperienza pasquale e la successiva esperienza della conversione e della

---

<sup>298</sup> Il tentativo più eclatante in questa prospettiva è quello di G. LÜDERMANN, *Die Auferstehung Jesu*. Historie, Erfahrung, Theologie, Venderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, che parla delle apparizioni come “rielaborazione psichica della croce di Gesù”. Per la discussione di questa posizione, con le relative critiche, cf F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, cit., 122-142.

<sup>299</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi, cit., 186.

<sup>300</sup> F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, cit., 156.

<sup>301</sup> Cf a questo riguardo S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., 430 e F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, cit., 157.

fede, la differenza tra i testimoni originari delle apparizioni pasquali e i successivi discepoli «di seconda mano» (Søren Kierkegaard) non va né minimizzata né esagerata. La testimonianza dei primi testimoni è unica e incommensurabile: a) perché i primi testimoni hanno conosciuto il Gesù terreno e perché essi poterono perciò identificarlo come il Risorto (liberato dalla morte, elevato sino a Dio e affidante loro la missione di essere suoi testimoni) e riconoscerlo (*rivederlo*) dal suo stile inconfondibile; b) perché la loro esperienza pasquale rappresenta l'esperienza inaugurale dell'*inizio*, esperienza storicamente unica e in seguito così non più ripetibile”<sup>302</sup>.

Dal punto di vista della valenza sacramentale dell'evento fondatore risulterà allora che le stesse apparizioni hanno il carattere dell'evento e in esse le parole del Risorto vengono ad esplicitare il senso della risurrezione stessa e del suo apparire. Il presentarsi del Cristo col suo corpo, per certi aspetti in continuità col suo corpo terreno (si pensi alle stigmate), per altri in discontinuità con esso (carattere glorioso del corpo risorto), fa sì che non si possa pensare alla risurrezione di Cristo come ad un semplice prodigio di chi ritorna alla vita terrena (come la risurrezione di Lazzaro): si tratta, invece, di uno “straordinario evento escatologico, denso di conseguenze non solo per Gesù ma soprattutto per gli uomini in generale”<sup>303</sup>. La valenza storica delle apparizioni, che si rapporta a quella fattuale del sepolcro vuoto, indica il carattere storico della risurrezione, che tuttavia resta evento metastorico con valenza storica (ossia evento appunto escatologico). Qui viene rivelato il senso e il destino della nostra esistenza e dell'esistenza del mondo.

Un luogo particolarmente significativo nel quale è dato cogliere la valenza rivelativa-sacramentale dell'evento fondatore è certamente il testo di *Lc* 24, 13-35, ossia l'apparizione ai discepoli di Emmaus<sup>304</sup>.

<p>24:13 Καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, ἥ ὄνομα Ἐμμαοῦς,  24:14 καὶ αὐτοὶ ὁμίλουν πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων.  24:15 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς,  24:16 οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν.  24:17 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς, Τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὗς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες; καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί.</p>	<p>24:13 Ed ecco, in quello stesso giorno due di loro erano in cammino per un villaggio di nome Emmaus, distante circa sette miglia da Gerusalemme,  24:14 e conversavano tra loro di tutto quello che era accaduto.  24:15 Mentre discorrevano e discutevano insieme, Gesù in persona si avvicinò e camminava con loro.  24:16 Ma ai loro occhi era impedito di riconoscerlo.  24:17 Ed egli disse loro: «Che discorsi state facendo tra voi lungo il cammino?». Si fermarono, col volto triste;</p>
---	---

<sup>302</sup> H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, cit., 233.

<sup>303</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi, cit., 188.

<sup>304</sup> Cf i commenti teologici a questa pericope in F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, cit., 271-289 e S. PIÉ NINOT, *La teologia fondamentale*, cit., 440-442.

<p>24:18 ἀποκριθεὶς δὲ εἰς ὄνοματι Κλεοπάς εἶπεν πρὸς αὐτόν, Σὺ μόνος παροικεῖς Ἰερουσαλήμ καὶ οὐκ ἔγνωσ τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις;</p> <p>24:19 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ποία; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, Τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ,</p> <p>24:20 ὅπως τε παρέδωκαν αὐτόν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν.</p> <p>24:21 ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ· ἀλλὰ γε καὶ σὺν πάσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἄφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο.</p> <p>24:22 ἀλλὰ καὶ γυναῖκες τινες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς· γενόμεναι ὀρθρῖναι ἐπὶ τὸ μνημεῖον</p> <p>24:23 καὶ μὴ εὑροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι, οἱ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν.</p> <p>24:24 καὶ ἀπήλθον τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ εὔρον οὕτως καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον, αὐτόν δὲ οὐκ εἶδον.</p> <p>24:25 καὶ αὐτὸς εἶπεν πρὸς αὐτούς, Ὡ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πάσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται·</p> <p>24:26 οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;</p> <p>24:27 καὶ ἄρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἐαυτοῦ.</p> <p>24:28 Καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν κόμην οὗ ἐπορεύοντο, καὶ αὐτὸς προσεποιήσατο πορρώτερον πορεύεσθαι.</p> <p>24:29 καὶ παρεβιάσαντο αὐτόν λέγοντες, Μείνον μεθ' ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἐσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἡ ἡμέρα. καὶ εἰσῆλθεν τοῦ μείναι σὺν αὐτοῖς.</p> <p>24:30 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν λαβῶν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς·</p> <p>24:31 αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν.</p> <p>24:32 καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους, Οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν [ἐν ἡμῖν] ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς;</p> <p>24:33 καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ, καὶ εὔρον ἠθροισμένους τοὺς ἑνδεκά καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς,</p> <p>24:34 λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι.</p> <p>24:35 καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.</p>	<p>24:18 uno di loro, di nome Clèopa, gli disse: «Solo tu sei forestiero a Gerusalemme! Non sai ciò che vi è accaduto in questi giorni?».</p> <p>24:19 Domandò: «Che cosa?». Gli risposero: «Ciò che riguarda Gesù, il Nazareno, che fu profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo;</p> <p>24:20 come i capi dei sacerdoti e i nostri capi lo hanno consegnato per farlo condannare a morte e poi lo hanno crocifisso.</p> <p>24:21 Noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele; con tutto ciò, sono passati tre giorni da quando queste cose sono accadute.</p> <p>24:22 Ma alcune donne, delle nostre, ci hanno sconvolti; si sono recate al mattino alla tomba</p> <p>24:23 e, non avendo trovato il suo corpo, sono venute a dirci di aver avuto anche una visione di angeli, i quali affermano che egli è vivo.</p> <p>24:24 Alcuni dei nostri sono andati alla tomba e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui, non l'hanno visto».</p> <p>24:25 Ed egli disse loro: «Voi non capite e siete lenti a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti!</p> <p>24:26 Non bisognava che il Cristo subisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?».</p> <p>24:27 E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui.</p> <p>24:28 Quando furono vicini al villaggio dove erano diretti, egli fece come se dovesse andare più lontano.</p> <p>24:29 Ma essi insistettero: «Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto». Egli entrò per rimanere con loro.</p> <p>24:30 Quando fu a tavola con loro, prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro.</p> <p>24:31 Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista.</p> <p>24:32 Ed essi dissero l'un l'altro: «Non ardeva forse il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?».</p> <p>24:33 Partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme, dove trovarono riuniti gli Undici e gli altri che erano con loro,</p> <p>24:34 i quali dicevano: «Davvero il Signore è risorto ed è apparso a Simone!».</p> <p>24:35 Essi poi riferirono ciò che era accaduto lungo la via e come l'avessero riconosciuto nello spezzare il pane.</p>
--	--

Rileviamo schematicamente alcune tematiche teologico-fondamentali:

1. L'interrogativo (perplexità) che nasce dalla delusione per la morte del giusto innocente (teodicea) e per il mancato compiersi delle attese messianiche (vv. 14. 19-21).
2. L'incapacità di “vedere”-riconoscere nel Risorto il Gesù della storia (vv. 15-16).
3. Il vago (scettico) riferimento alla tomba vuota e all'apparizione degli angeli (vv. 22-24).

4. La memoria del Gesù storico e della passione, alla luce delle Scritture (vv. 26-27).
5. Il riconoscimento al momento della *fractio panis*. (vv. 30-31).
6. Il recupero dell'esperienza alla luce della *fides oculata* (vv. 32).
7. L'annuncio e la corrispondenza di questa esperienza con quella degli apostoli (vv. 33-35).

L'origine liturgica del testo suggerisce da un lato di porre in rilievo la profonda dimensione sacramentale dell'evento fondatore: "Dal corpo del Risorto ai nostri corpi mortali in via di risurrezione il legame è assicurato dai sacramenti"<sup>305</sup>, d'altro lato di sottolineare il carattere totale della redenzione che Dio offre all'uomo in Cristo: corpo e anima, dove la "carne" ha un ruolo fondamentale: *caro salutis cardo* (Tertulliano). Ma tutto ciò va posto in relazione all'eucaristia, "farmaco d'immortalità": qui "il memoriale sacramentale dell'evento pasquale è così mediatore tra il corpo risuscitato di Gesù e il corpo del Cristo toale nella grazia e nella gloria"<sup>306</sup>. In questo orizzonte eucaristico ci viene offerto il dono della *contemporaneità* con Cristo, richiamato in un oregnante passaggio dell'enciclica di Giovanni Paolo II *Ecclesia de Eucharistia*: "«*Mysterium fidei!* - Mistero della fede!». Quando il sacerdote pronuncia o canta queste parole, i presenti acclamano: «Annunziamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta». In queste o simili parole la Chiesa, mentre addita il Cristo nel mistero della sua Passione, *rivela anche il suo proprio mistero: Ecclesia de Eucharistia*. Se con il dono dello Spirito Santo a Pentecoste la Chiesa viene alla luce e si incammina per le strade del mondo, un momento decisivo della sua formazione è certamente l'istituzione dell'Eucaristia nel Cenacolo. Il suo fondamento e la sua scaturigine è l'intero *Triduum paschale*, ma questo è come raccolto, anticipato, e «concentrato» per sempre nel dono eucaristico. In questo dono Gesù Cristo consegnava alla Chiesa l'attualizzazione perenne del mistero pasquale. Con esso istituiva una misteriosa «contemporaneità» tra quel *Triduum* e lo scorrere di tutti i secoli. Questo pensiero ci porta a sentimenti di grande e grato stupore. C'è, nell'evento pasquale e nell'Eucaristia che lo attualizza nei secoli, una «capienza» davvero enorme, nella quale l'intera storia è contenuta, come destinataria della grazia della redenzione. Questo stupore deve invadere sempre la Chiesa raccolta nella Celebrazione eucaristica"<sup>307</sup>. Alla sacramentalità del corpo glorioso del Risorto che si presenta (= appare) ai suoi discepoli subentra la sacramentalità del corpo eucaristico, che rende possibile nella mediazione sacramentale l'immediatezza esperienziale di incontro col Salvatore e con l'evento

<sup>305</sup> B. SESBOÛÉ, *Cristologia fondamentale*, cit., 110.

<sup>306</sup> *Ib.*, 111.

<sup>307</sup> *Ecclesia de Eucharistia*, n. 5.

fondatore, sicché la comunità credente vive e celebra nel paradosso della immediatezza-mediata sacramentale il mistero della salvezza<sup>308</sup>.

Una riflessione particolarmente significativa a partire dall'evento pasquale è quella che ne evidenzia la dimensione trinitaria, assumendola, come nel caso di H. U. von Balthasar e di H. Kessler come punto di vista prospettico dal quale interpretare teologicamente l'evento fondatore. In questa prospettiva viene messo in luce il fondamento "teodrammatico" del mistero pasquale, rinvenuto nell'azione decisiva del Padre nei riguardi del mondo e dell'uomo, la concentrazione cristologica, che consente di mostrare il Crocifisso risorto come centro e paradigma della fede cristiana e infine l'espansione pneumatica che consente al messaggio di universalizzarsi e di compiersi escatologicamente<sup>309</sup>. Nell'orizzonte agapico-trinitario, per cui Dio viene pensato come amore assoluto (e non assoluta potenza) si individua in primo luogo il disinteresse caratterizzante le persone divine e il loro relazionarsi. Von Balthasar sostiene che<sup>310</sup> "l'annichilamento di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale". Di qui deriverebbero e qui si fonderebbero la kenosi della creazione, con particolare riferimento alla libertà creata e quella della croce: "è l'atto distintivo del *Figlio*: il suo amore traspone la sua generazione (derivazione dal Padre) nella «forma espressiva della libertà creata», ma il *Padre* vi è implicato come colui che invia il Figlio e lo abbandona sulla croce, lo *Spirito* come

---

<sup>308</sup> Su questo terreno di una immediatezza-mediata penso possiamo incontrare, ma anche discutere la prospettiva di una "eidetica dell'evento fondatore" di P. A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*. Saggio di teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 1996, 159-240: "L'*éidos* della fede apostolica, la sua essenza fenomenologia appunto, deve essere identificato come l'*universale concretum* della qualità intrinseca e della continuità storica della coscienza credente che si determina come cristiana. Avere la stessa fede degli *apostoli* non può significare semplicemente aderire alle loro idee teologiche o condividere la loro pratica culturale. La mia stessa fede deve potermi apparire come un riconoscimento di Gesù e come un credito rivolto a lui" (*ib.*, 160). Accanto alla valenza rivelativa dell'evento fondatore, l'approccio fenomenologico così interpretato incrocia la tematica della "fede testimoniale", che a sua volta consente il recupero della *martyria*, come modalità privilegiata del dinamismo proprio della comunicazione-trasmissione della fede. Tale prospettiva risulta coerente con la proposta di una "fenomenologia di Gesù" avanzata dalla "scuola milanese": cf il fasc 3 del 23 (1998) della rivista *Teologia*, intitolato "La «fenomenologia di Gesù»", con gli interventi di A. BERTULETTI, "Il significato di una formula inconsueta", *ib.*, 241-247; F. G. BRAMBILLA, "Nuovi impulsi per il manuale di cristologia", *ib.*, 248-288; P. SEQUERI, "L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive", *ib.*, 289-329; G. SEGALLA, "Ritualità cristologia ed esperienza spirituale nel Vangelo secondo Giovanni", *ib.*, 330-362; dal punto di vista metodologico cf A. BERTULETTI, "Fenomenologia e teologia", in *Teologia* 26 (2001) 322-340.

<sup>309</sup> Questa è la scansione proposta da H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, cit., 262-382. Brambilla rileva come la terza fase in questo autore assuma una venatura pratico-liberazionista che la rende alquanto problematica nella sua articolazione ecclesiale (F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, cit., 249).

<sup>310</sup> Per questa sintesi del suo pensiero utilizziamo F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, cit., 241-242, il quale non manca di rilevare il debito balthasariano verso Bulgakov, "liberato dalle sue escrescenze sofologiche" (*ib.*, 241). Giustamente, a nostro avviso, L. Ladaria rileva come la tesi di von Balthasar risulti certamente suggestiva e particolarmente significativa in ordine al tentativo di pensare l'Assoluto in prospettiva agapica, ma anche come il termine *kenosi* vada più realisticamente applicato alla vicenda del Figlio e quindi alla sua vicenda storica e risulti problematico inserirlo nella trinità immanente, se non attraverso un'analogia troppo spinta, che finisce con lo smarrire il senso stesso della parola (cf a tal proposito L. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, 226-227). Analoghe osservazioni critiche si possono altresì rivolgere all'utilizzo del termine *kenosi* in rapporto alla creazione. Come abbiamo rilevato, rifacendoci a Rosmini, il nascondersi di Dio va posto piuttosto in relazione alla vicenda del peccato e trova un suo ulteriore momento drammatico di nascondimento nella croce.

colui che «non unifica più le due persone che sotto la forma della separazione». La kenosi nella croce, che trova il suo presupposto nella Trinità immanente, aiuta a comprendere l'*admirabile commercium*, che avviene nel fatto che il Figlio assume la negazione radicale dell'amore divino ad opera degli uomini. Nell'incarnazione fino alla croce, il rapporto Gesù-Spirito subisce una «inversione trinitaria», poiché nell'economia dello *status inanitionis* «lo Spirito assume la funzione di rappresentare al Figlio la volontà del Padre nella forma di una *regola* incondizionata, addirittura inesorabile nella passione». La risurrezione opera il superamento dell'*inversione trinitaria* [...]. A Gesù risorto viene conferito il potere di spirare lo Spirito, anche mediante la sua umanità e dunque di infonderlo nella Chiesa e nel mondo»<sup>311</sup>. Dal punto di vista rivelativo possiamo concludere che il mistero pasquale costituisce il momento culmine del manifestarsi (che comporta anche un nascondimento) del Dio Unitrino come Amore infinito che dalla Trinità immanente viene partecipato, attraverso l'*oeconomia salutis*, nella storia all'uomo e al mondo.

La prospettiva trinitaria costituisce anche il luogo nel quale riflettere intorno all'unicità-universalità dell'evento Cristo in ordine alla salvezza. A questo riguardo e con particolare attenzione allo Spirito Santo, è stato giustamente notato: «Solo *nel nesso tra cristologia e pneumatologia* è possibile illustrare teologicamente il paradosso cristiano della singolarità-universalità di Gesù Cristo, per cui *non c'è vera singolarità senza Spirito Santo* (così come *non c'è incarnazione senza lo Spirito Santo*) e *neppure c'è presenza dello Spirito Santo, come persona trinitaria, nell'universalità della storia, senza evento singolare cristologico al quale l'economia dello Spirito è indissolubilmente congiunto*. La Dichiarazione *Dorinus Jesus* richiamando le affermazioni del magistero pontificio (RM, 6) precedenti ricorda che, come non c'è una economia del Logos, come, tale separata e che si eserciterebbe «oltre» e «al di là» dell'umanità di Cristo, anche dopo l'incarnazione (DI, 10-11), *così non c'è una economia dello Spirito Santo con un carattere più universale di quella del Verbo Incarnato, Crocifisso e Risorto*. Lo Spirito, infatti, «è lo stesso che ha operato nell'incarnazione, nella vita, morte e resurrezione di Gesù e opera nella Chiesa. Non è, dunque, alternativo a Cristo, né riempie una specie di vuoto, come talvolta si ipotizza esserci tra Cristo e il Logos» (RM, 29; DI, 12). Questa profonda unità tra l'opera del Verbo Incarnato e l'azione dello Spirito Santo, nella storia salvifica, ha la sua ragione fondativa nella vita trinitaria immanente, nella relazione di reciprocità per la quale *l'eterna generazione del Figlio e l'eterna spirazione dello Spirito si operano non l'una dopo l'altra, ma l'una nell'altra*. È la stessa *ragione trinitaria per la quale, sul piano della storia di salvezza adempiuta nella incarnazione, la*

---

<sup>311</sup> *Ib.*, 241-242. Per l'esposizione sistematica della cristologia balthasariana in chiave trinitaria cf G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di H. U. von Balthasar*. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza, Queriniana, Brescia 1997.

*singularità-unicità della mediazione salvifica di Gesù Cristo si costituisce come evento universale*<sup>312</sup>.

#### **2.1.4.5. La rivelazione del mistero del regno**

Rispetto a quanto abbiamo detto relativamente alla modalità asimmetrica dell'alleanza-rivelazione veterotestamentaria, bisogna riconoscere che tale prospettiva risulta di fatto rovesciata nel Nuovo Testamento. E ciò proprio in rapporto alla pasqua cristiana, intesa come luogo teologico della nuova e definitiva alleanza. Non che qui sia tolto il mistero, piuttosto il Dio di Gesù Cristo viene ad instaurare un dialogo con l'uomo non più improntato sul vassallaggio, bensì sulla reciproca amicizia, possibile solo attraverso la mediazione filiale non di un inviato meramente umano, ma appunto dell'uomo-Dio: “οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος· ὑμᾶς δὲ εἶρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν.” [“Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi” - Gv 15,15]. Questo dinamismo di trasmissione di una conoscenza soprannaturale viene espressa nel quarto vangelo appunto nei termini di una rivelazione, sicché si è potuto giustamente ritenere che essa (rivelazione) costituisca il “tema programmatico e unificante del vangelo” stesso<sup>313</sup>, dove interviene tra le altre una categoria particolarmente significativa per l'apologia e l'apologetica, esprime una modalità privilegiata di tale trasmissione, ossia la testimonianza (= μαρτυρία), sicché Gesù non presenta un proprio pensiero, ma appunto rende testimonianza al Padre (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. [“In verità, in verità ti dico, noi parliamo di quel che sappiamo e testimoniamo quel che abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza” Gv 3,11) e, viceversa, il Padre gli rende testimonianza (ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατὴρ με ἀπέσταλκεν· καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. [“Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato. E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me” - Gv 5, 36-37]), cui va aggiunta la testimonianza delle Scritture (ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζῶν αἰώνιον ἔχειν· καὶ

---

<sup>312</sup> M. BORDONI, “I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo”, in M. SERRETTI (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, PUL, Roma 2002, 84 (l'intero saggio, la cui lettura consiglio caldamente *ib.*, 67-119).

<sup>313</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II. Gli sviluppi, cit., 395-398.

ἐκεῖνάί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ· [“Voi scrutate le Scritture credendo di avere in esse la vita eterna; ebbene, sono proprio esse che mi rendono testimonianza”- *Gv 5,39*]. E su tale testimonianza reciproca del Padre e del Figlio poggia la testimonianza dei discepoli e, prima fra tutte, quella di Giovanni battista.

Il capovolgimento della struttura asimmetrica dell’antica alleanza risulta ulteriormente evidente se si riflette intorno a due elementi caratterizzanti la dinamica rivelativa neotestamentaria. In primo luogo alla indicibilità veterotestamentaria del nome espresso nel tetragramma fa riscontro la valenza salvifica della professione di fede neotestamentaria che avviene proprio “nel nome” di Gesù Signore (*Fil 2,9-11*):

<p>διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πάντα γλώσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.</p>	<p>Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.</p>
--	--

Può risultare interessante notare la portata dell’eventuale trasgressione di Gesù, qualora fosse verificata l’ipotesi secondo cui egli nel Sinedrio avrebbe pronunciato il tetragramma e per questo sarebbe stato accusato di bestemmia, avendo contravvenuto al divieto di pronunciare il nome, allo stesso modo in cui aveva osato trasgredire il precetto del sabato.

In secondo luogo la dinamica rivelativa del Nuovo Testamento infrange l’altro tabù relativo alla invisibilità di Dio per cui θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο [“Dio nessuno l’ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato” *Gv 1,18*], sicché il Cristo viene chiamato icona del Dio invisibile (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου *Col 1,15*), trattandosi qui di una visibilità del soprannaturale che nulla ha a che vedere con l’idolatria e le sue espressioni, ma che piuttosto invece muove in una prospettiva iconica, che lascia intravedere la trascendenza senza renderla manipolabile e oggettivabile da parte dell’uomo. Riguardo al testo deuteropaolino sembra interessante dal punto di vista rivelativo notare come sia da escludersi un’influenza platonica diretta relativamente a questo tema dell’“immagine”, mentre appare più plausibile il riferimento al giudaismo ellenistico, in particolare alla letteratura sapienziale. In tal caso “il termine εἰκὼν non esprime qui la visibilità dell’immagine stessa: il Signore risorto non è visibile, allo stesso modo che la Sapienza è detta immagine della bontà divina, senza essere visibile essa stessa. L’Immagine di *Col 1,15* non connota la visibilità, anche se manifesta e riflette Dio. Se il creato, in particolare

l'uomo, fa ugualmente conoscere Dio, come dice *Sap* 2,23, la manifestazione operata dal Figlio è diversa da quella, perché viene dalla sua partecipazione, come mediatore, all'opera di creazione (vv. 16-17)<sup>314</sup>.

L'espressione *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, che ricorre in *Mc* 4, 11 l'unica volta nei Sinottici, richiede un approfondimento soprattutto in quanto rimanda ad una categoria fondamentale della teologia paolina, attestata nei luoghi paradigmatici delle lettere deuteropaoline ai Colossesi (cf *Col* 1,26-27; 2,2; 4,3) e agli Efesini (cf *Ef* 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19) e inoltre in *Rm* 16,25 e *ICor* 2,1. Basterà richiamare il famoso testo innico della lettera agli Efesini per cogliere alcuni elementi caratteristici di questa fondamentale nozione biblico-teologica (*Ef* 1, 3-10):

<p>Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλόγησας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ, προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ.</p>	<p>Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà. E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto; nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia. Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza, poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra.</p>
---	--

Già sul piano esegetico è stato colto il nesso fra la nozione paolina di “mistero” e la rivelazione: “Il denominatore comune di tutti questi passi [paolini] (diretto o contestuale) è lo schema di rivelazione:nascosto-manifesto”<sup>315</sup>, *Deus absconditus, Deus revelatus*. E c'è chi propone di interpretare il termine greco *μυστήριον* in corrispondenza con l'aramaico *rāz* (= segreto), che in Daniele denota un evento escatologico, «stabilito da Dio, la cui rivelazione è riservata a Lui solo» [G. Bornkamm in GLNT, VII, 679]. Si tratta comunque di una struttura dinamica e, come si vede nel testo innico sopra citato si possono distinguere i momenti o le tappe della “traiettoria del mistero”, ossia la “fase del nascondimento” e quella della “rivelazione”, cui succede la fase

<sup>314</sup> *Lettera agli Efesini*. Introduzione, versione e commento di J. N. ALETTI, EDB, Bologna 1994, 90-91.

<sup>315</sup> R. PENNA, “Mistero”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit., 989.

“missionaria”, senza dimenticare che tale traiettoria non è solo discendente, ma anche ascendente ossia non muove soltanto da Dio all’uomo, ma anche dall’uomo verso il mistero, con riferimento al patrimonio sapienziale e al cammino di conoscenza che l’uomo è chiamato a compiere nell’orizzonte misterico. Costitutive del mistero biblicamente e teologicamente inteso sono le dimensioni teologica, cristologica, anzi cristocentrica, ecclesiologica e antropologica<sup>316</sup>, dove il fine della dinamica storico-salvifica [οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος] improntata al mistero consiste nella “ricapitolazione di tutte le cose in Cristo” [ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ], dove il verbo greco significa tra l’altro “intestare” dei beni a qualcuno rendendolo appunto proprietario degli stessi beni<sup>317</sup>. Sarà infine opportuno ricordare che “Il mistero rivelato nella lettera agli Efesini è all’opposto dei misteri pagani. Cristo, riportando *tutte* le cose sotto il proprio comando, comporta un pericolo imminente per le cosiddette divinità invocate nelle pratiche magiche e nelle religioni misteriche”<sup>318</sup>. Per il fatto inoltre che mai nel Nuovo Testamento ricorre l’espressione “misteri di Cristo”, risulta evidente la distanza fra i culti misterici ellenistici e la rivelazione qui attestata: “Gesù non è un dio cultuale, per il semplice motivo che egli non personifica alcuna forza naturale, ma è il soggetto di una precisa vicenda storica”<sup>319</sup>.

Il mistero, che affonda le sue radici nella storia, grazie alla sua struttura sacramentale, ha comunque a che fare col culto e con la celebrazione liturgica. A questo proposito ci sembra oltremodo istruttiva la lezione della *Mysterienlehre* e del suo caposcuola Odo Casel, dato che “la riflessione sul culto cristiano come *dimensione fondamentale per una adeguata comprensione della rivelazione e della fede* apparre sulla scena teologica non anzitutto in nome della filologia, della storia, del ritorno al passato, ma come *problema di rapporto con la modernità*”<sup>320</sup>. E a proposito del rapporto fra i misteri pagani e il mistero cristiano: “*Mysterion* significa originariamente *non* una «dottrina», ma un’esperienza mistico-cultuale del divino, che non si riusciva ad esprimere razionalmente. «I santi –dice Aristotele in *Synesios, Dion 10* – non devono imparare (μαθεῖν), ma patire (παθεῖν = sperimentare nell’anima) ». [...] spesso il linguaggio dei misteri era addirittura diventato elemento ornamentale della letteratura; ma ha sempre conservato un legame con l’ambito religioso che per gli antichi non è mai stato completamente separato dalla sfera cultuale. È degno di nota che nel cristianesimo il senso concreto della parola si sia addirittura di nuovo rafforzato. Come

<sup>316</sup> Per queste considerazioni cf R. PENNA, “Mistero”, cit., 990-992.

<sup>317</sup> *Lettera agli Efesini*. Introduzione, versione e commento di R. PENNA, EDB, Bologna 1988, 98-101.

<sup>318</sup> P. T. ‘O BRIEN, “Mistero”, in G. F. HAWTHORNE – R. P. MARTIN – D. G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, ed. it. a cura di R. PENNA, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1034.

<sup>319</sup> R. PENNA, “Mistero”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit., 987.

<sup>320</sup> A. GRILLO, “Odo Casel e il «cuore» della questione liturgica: teologia, filologia e scienze umane nel saggio *Fede, gnosi e mistero*, in O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero*. Saggio di teologia del culto cristiano, Messaggero, Padova 2001, XII.

il cristianesimo è entrato a far parte della storia non in quanto dottrina, ma in quanto realtà concreta nella persona e nell'opera di Cristo, così anche il linguaggio dei misteri, annacquato e sbiadito nella filosofia tardo-antica, venne di nuovo riempito dalla incandescenza della vita reale. Per san Paolo e per la chiesa delle origini il «mistero» non è una «dottrina», e nemmeno una «dottrina rivelata», ma l'azione salvifica di Dio mediante Cristo, nella quale il progetto d'amore, nascosto da sempre in Dio, è entrato nella storia e si è rivelato agli apostoli, ai profeti e a tutta l'*ecclesia*. Non le dottrine astratte, ma la persona dell'uomo-Dio e la sua opera, *oikonomia*, cioè il disegno di salvezza dell'agape divino, vengono alla luce e obbligano alla decisione, e questa non avviene nella conoscenza intellettuale di verità finora sconosciute, ma nella fede in Gesù come Kyrios e Figlio del Padre. Questa fede porta all'unione col Redentore attraverso la partecipazione mistica alla sua morte e alla sua vita nel sacramento del battesimo, su cui la nuova vita divina agisce nel battezzato in possesso del Pneuma, cioè della forza divina della vita, che rende possibile la gnosi e l'agape, cioè la visione più profonda delle cose divine e l'imitazione dell'amore divino»<sup>321</sup>.

#### **2.1.4.6. Excursus: la dimensione escatologica dell'evento fondatore (la rivelazione del destino dell'uomo) la risurrezione della carne (dato di fede e riflessione speculativa)**

##### **2.1.4.6.0. Premesse: il fondamento cristologico della fede nella risurrezione della carne**

Il mistero pasquale rivela il destino dell'uomo. Le riflessioni che seguono intendono sviluppare questa indicazione a partire dalla fede nella risurrezione della carne. Per questa riflessione a carattere teologico-fondamentale sul tema prenderei spunto da una constatazione molto semplice, ma non per questo ovvia ed acquisita. Si tratta del fatto che la formula "risurrezione della carne" non è di origine biblica, bensì protocristiana. Uno dei testi più antichi e significativi a riguardo è un passaggio dell'omelia, impropriamente denominata "Seconda lettera di San Clemente ai Corinti" (ca 140):

<p>Καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν, ὅτι αὐτὴ ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται.</p> <p>Γνώτε· ἐν τίνι ἐσώθητε, ἐν τίνι ἀνεβλέψατε, εἰ μὴ ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ ὄντες;</p> <p>Δεῖ οὖν ἡμᾶς ὡς ναὸν θεοῦ φυλάσσειν τὴν σάρκα.</p> <p>Ὅν τρόπον γὰρ ἐν τῇ σαρκὶ ἐκλήθητε, καὶ ἐν τῇ σαρκὶ ἐλεύσεσθε.</p> <p>Εἰ Χριστὸς ὁ Κύριος ὁ σῶσας ἡμᾶς, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς</p>	<p>Nessuno di voi venga a dire che questa nostra carne non subirà il giudizio e non risusciterà.</p> <p>Ricordatelo: non foste salvati, non otteneste la vita interiore, se non in questa carne, vivendo in essa?</p> <p>Perciò è doveroso custodire la carne come un tempio di Dio.</p> <p>Nella carne foste chiamati e nella carne raggiungerete [Dio o la salvezza].</p> <p>Se Cristo, il Signore, nostro Salvatore, che prima era solo spirito, si fece carne e solo così ci chiamò, anche</p>
--	--

<sup>321</sup> O. CASEL, *Fede, gnosi e mistero*, cit., 176-177. Cf anche il classico H. RAHNER, "Il mistero cristiano e i misteri pagani", in ID., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, il Mulino, Bologna 1971, 17-61.

ἐκάλεσεν, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν ταύτῃ τῇ σαρκί ἀποληθόμεθα τὸν μισθόν <sup>322</sup> .	noi solo in questa carne raggiungeremo il premio eterno <sup>323</sup> .
---	--

Oltre che sul testo stesso e sulla ricorrenza in esso del termine σὰρξ mi preme concentrare l'attenzione su due elementi contestuali, a mio avviso particolarmente significativi, anche per un'attualizzazione del tema e una sua riproposta nell'attuale areopago culturale e religioso:

Il contesto di μαρτυρία-testimonianza in cui si esprime la fede nella "risurrezione della carne", qui attestata, per cui la carne destinata alla risurrezione è anzitutto la carne dei martiri, che hanno testimoniato col dono supremo della propria vita-carne la fede della comunità (basterebbe ricordare il linguaggio forte e a tratti eccessivamente cruento di Ignazio d'Antiochia).

Il contesto di polemica antignostica che costituisce lo sfondo di queste affermazioni intorno al carattere sarxico della salvezza cristiana. A questo proposito ricorderò soltanto come, nel quadro della sistematica gnostica emerge con distinta chiarezza una concezione ispirata al più radicale dualismo ontologico, cosmico ed antropologico, il che in rapporto alla soteriologia, viene designato con la formula della "restituzione del corpo": "La deposizione del corpo non rappresenta per la gnosi soltanto una liberazione dell'Anima, bensì anche un giudizio sulle potenze che hanno creato il corpo. È una vittoria del regno della Luce che precede la distruzione definitiva della Tenebra"<sup>324</sup>.

Una seconda indicazione preliminare riguarda il fatto che la più antica cristallizzazione in una formula di fede dell'attestazione che conosciamo è nel *Papiro liturgico Dêr Balyzeh*, rinvenuto nell'alto Egitto e riprodotto una liturgia che si fa risalire alla metà del sec. IV:

Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα

καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν  
καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον  
καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν  
ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.<sup>325</sup>

Tre brevi considerazioni a questo proposito: La prima concerne la collocazione della formula σαρκὸς ἀνάστασις subito dopo quella concernente lo Spirito Santo, il che evidentemente comporta un'attenzione alla dimensione pneumatologica della fede nella risurrezione della carne, è infatti lo Spirito che ha il potere di ridare vita alle ossa aride e alle carni putrefatte.

La seconda annotazione riguarda l'apertura all'ultima formula che concerne la ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία. Siamo così condotti a riflettere sulla dimensione ecclesiale della nostra fede escatologica, per cui la carne non va intesa soltanto in senso individuale bensì anche comunitario.

Infine va notato che il termine ἀνάστασις nel suo significato originario di "mettere in piedi, rizzare, far alzare (qualcuno che è disteso o dorme)". A un'attenta analisi del termine scelto in rapporto ad ἐγείρω, si fa notare come la radice di quest'ultimo designi, specialmente nel passivo, l'evento pasquale, cioè la risurrezione del crocifisso, mentre i termini con la radice anhist- vengano utilizzati, oltre che naturalmente nel contesto dell'evento fondatore, anche in riferimento alle risurrezioni di morti compiute durante la vita di Gesù e alla risurrezione escatologica di tutti i morti. Un testo particolarmente significativo al riguardo è *ICor*

<sup>322</sup> F, 1, 194 – PG 1, 341.

<sup>323</sup> *Seconda lettera di san Clemente ai Corinti*, in *I Padri apostolici*, trad., intr. e note di G. CORTI, Città Nuova, Roma 1971<sup>3</sup>, 230.

<sup>324</sup> K. RUDOLPH, *La Gnosi*, cit., 249.

<sup>325</sup> DS, 2.

15,13: εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται [“Ebbene se non c’è risurrezione dei morti, neppure Cristo è stato risuscitato”].

Sarebbe interessante a questo punto introdurre ed articolare la tematica, che ci limitiamo ad accennare, della nostra formula di fede in rapporto a *1Cor* 15,50: Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ [“Ora questo dico, fratelli: la carne e il sangue non può ereditare il regno di Dio né la corruttibilità può entrare nell’incorruttibilità”], dove l’espressione “carne” e “sangue” sta ad indicare “l’uomo nella sua creaturale impotenza di fronte alla sfera del soprannaturale”<sup>326</sup>.

Siamo così rimandati al fondamento cristologico della fede nella “risurrezione della carne” e alle sue implicazioni teologiche. Una riflessione teologico-fondamentale sulla corporeità non potrà ignorare da un lato l’evento fondatore e le sue tracce costitutive, in rapporto alla corporeità del Risorto: - tomba vuota e sua storicità; - il corpo di Cristo nei racconti delle apparizioni<sup>327</sup>, dall’altro il realismo dell’incarnazione e la logica paradossale (*Discorso a Diogneto*<sup>328</sup>) del λόγος σὰρξ, così come è richiamata e impostata da Ireneo, in direzione antignostica<sup>329</sup>.

#### 2.1.4.6.1. La valenza antropologica della fede nella risurrezione della carne

Il cuore della problematica che la fede nella “risurrezione della carne” solleva è comunque di tipo antropologico. Sebbene il sintagma σαρκὸς ἀνάστασις non sia immediatamente rinvenibile nelle Scritture, bisogna tuttavia a mio avviso interpretarlo alla luce del dato biblico sull’uomo, senza dimenticare il configurarsi dell’antropologia cristiana e i suoi possibili sviluppi in rapporto al pensiero contemporaneo. Propongo quindi una riflessione in tre momenti: il primo dei quali si rivolgerà alla concezione antropologica che la Scrittura suggerisce, il secondo ai grandi maestri del pensiero medievale, rilevando in particolare la tematica dell’unità dell’uomo nel pensiero di Tommaso, il terzo alla fenomenologia contemporanea, di cui si esporranno i risultati in ordine alla nozione di “corpo soggettivo”.

##### 2.1.4.6.1.1. La dimensione carnale dell’uomo nelle Scritture

Tentiamo qui un approccio all’antropologia attraverso l’analisi dei termini più significativi attraverso cui nella Bibbia si designa l’essere umano, limitando la nostra attenzione al termine “carne”.

Nel testo ebraico dell’Antico Testamento il termine *basar* ricorre ben duecentosessantasei volte con svariati significati, raggruppabili come segue: - indica la parte muscolosa del corpo umano, che l’uomo ha in comune con gli animali; - l’intero corpo umano per sineddoche; - tutto l’uomo concreto; - l’insieme degli esseri viventi; la parentela del sangue e la comunione creata nel matrimonio ecc. A noi sembra possano interessare soprattutto i tre seguenti significati:

<sup>326</sup> *La prima lettera ai Corinzi*, introd., versione e commento di G. BARBAGLIO, cit., 855.

<sup>327</sup> Cf tra l’altro H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, cit.

<sup>328</sup> “I cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per costumi. Non abitano città proprie, né usano un gergo particolare, né conducono uno speciale genere di vita. *La loro dottrina non è la scoperta del pensiero e della ricerca di qualche genio umano, né aderiscono a correnti filosofiche, come fanno gli altri.* Ma, pur vivendo in città greche o barbare - come a ciascuno è toccato - e uniformandosi alle abitudini del luogo nel vestito, nel vitto e in tutto il resto, danno l’esempio di una vita sociale mirabile, o meglio - come dicono tutti - *paradossale*” [*Discorso a Diogneto*, in *I Padri apostolici*, cit., 364-365].

<sup>329</sup> Sarà proprio facendo leva sul realismo dell’incarnazione [“Il Figlio di Dio divenne veramente uomo per salvare l’uomo” (*Adversus haereses* III, 18,7)] e adottando una prospettiva storico-salvifica (οἰκονομία) che il grande Ireneo di Lione soprattutto nell’*AH* risponderà alla tentazione gnosticistica e alle sue diverse espressioni, fornendoci allo stesso tempo una fonte preziosa per la conoscenza di questo fenomeno e di queste dottrine.

- *basar* = il cadavere umano e il corpo morto degli animali, come nel testo del Genesi, dove Dio proibisce a Noè di mangiare il cadavere (*basar*) degli animali con la loro vita, cioè con il loro sangue (*Gen 9, 4*);
- *basar* = l'uomo nella sua condizione terrena, fragile, debole, mortale, lontano da Dio ovvero distinto da Lui, che, invece, è forza e potenza (cf *Gen 6, 3; Ger 17,5; Sal 56, 5; Is 40, 6; Giob 34, 14-15; Deut 5, 26* ecc.).
- *basar* = l'uomo in una certa opposizione a Dio (cf *Giob 10, 4; Is. 31, 3; Ger 17, 5*).

Generalmente si tratta della relazione dell'uomo alla terra, che lo rende mortale, cioè radicalmente lontano dal Creatore (estraneità rispetto a Dio). Notiamo che si tratta di tutto l'uomo rivolto alla terra, quindi che la prospettiva esclude ogni dualità. Questo significato getta luce sul testo di Paolo sopra riportato 1Cor 15,50.

Sebbene gli autori biblici considerino l'uomo prevalentemente come un'unità, tuttavia colgono tre aspetti fondamentali (dimensioni strutturali), che sono espressi con le parole ebraiche: *basar, nefesh e ruah*, che i LXX e il Nuovo Testamento greco traducono con: σὰρξ, ψυχή, πνεῦμα e la Vulgata con: *caro, anima e spiritus*. L'articolazione dei significati di σὰρξ nel NT in rapporto al giudaismo ellenistico risulta estremamente variegata con oscillazioni non indifferenti per es. nei testi di Paolo sopra richiamati e nel versetto del prologo giovanneo. Particolarmente significativo il brano di 1Cor 15, 36-45, con la risposta di Paolo alla domanda con quale corpo risuscitano i morti?:

<p>15:39 Non ogni carne è la medesima carne; altra è la carne di uomini e altra quella di animali; altra quella di uccelli e altra quella di pesci.</p> <p>15:40 Vi sono corpi celesti e corpi terrestri, ma altro è lo splendore dei corpi celesti, e altro quello dei corpi terrestri.</p> <p>15:41 Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna e altro lo splendore delle stelle: ogni stella infatti differisce da un'altra nello splendore.</p> <p>15:42 Così anche la risurrezione dei morti: si semina corruttibile e risorge incorruttibile;</p> <p>15:43 si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza;</p> <p>15:44 si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale. Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale, poiché sta scritto che</p> <p>15:45 il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita.</p>	<p>15:39 οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων.</p> <p>15:40 καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἕτερα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἕτερα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων.</p> <p>15:41 ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.</p> <p>15:42 Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ·</p> <p>15:43 σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει·</p> <p>15:44 σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.</p> <p>15:45 οὕτως καὶ γέγραπται, Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῶσαν.</p>
--	--

Lo slittamento semantico σὰρξ ⇒ σῶμα risulta coerente con quanto verrà categoricamente affermato al v. 50, dove tuttavia si lascia una apertura alla risurrezione corporea introdotta dalla sintomatica espressione: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω = “ecco vi annunzio un mistero”. L'affermazione paolina “non ogni carne è la medesima carne” ci farà da guida nei passaggi successivi, in particolare nel terzo momento, allorché introdurremo nella nostra riflessione la nozione di “corpo soggettivo”<sup>330</sup>.

<sup>330</sup> Sul tema dell'antropologia biblica cf tra l'altro L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla concezione antropologica della Bibbia*, LDC, Leumann 1970, W. MORK, *Linee di antropologia biblica*, Esperienze, Fossano 1971 e G. DE GENNARO, *L'antropologia biblica*, Dehoniane, Napoli 1981.

#### 2.1.4.6.1.2. *L'elaborazione teoretica dell'antropologia cristiana in età medievale*

Referente privilegiato del pensiero credente in età patristica è certamente la filosofia platonica. Basterà qui richiamare la famosa formula agostiniana, con cui il dottore della grazia definiva l'anima: come *substantia rationis particeps regendo corpori accomodata*<sup>331</sup>. Un'antropologia di questo tipo venne seguita nel Medioevo finché non si venne a conoscenza del *De anima* di Aristotele, che aveva percorso un'evoluzione dall'adesione al dualismo antropologico della teoria ileomorfica. La caratteristica fondamentale dell'aristotelismo maturo (che per Tommaso è l'aristotelismo *tout court*) è la rivelazione e la netta affermazione dell'unità del vivente concreto animato.

Il filosofo di Stagira parte da un'analisi "fenomenologica" dell'esperienza, indagante il comportamento concreto del vivente e la coimplicanza delle sue manifestazioni operative. Il vivente è uno: le sue attività sono operazioni varie fenomenicamente, unificate, però, su uno sfondo che resta unitario, quale fonte prima e radicale di esse. La concezione ileomorfica, estesa ed applicata al vivente, è la chiave ermeneutica dei dati fenomenici. Il primo libro del *De anima*, impostato il problema dell'oggetto e del metodo ed individuato il primo in ogni vivente animato e il secondo nell'indagine del suo comportamento si conclude con la netta affermazione dell'unità dell'anima<sup>332</sup>. Poco più avanti entriamo nel punto centrale dell'opera aristotelica, dove viene data la definizione di "anima" come «l'entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza»<sup>333</sup>. Conclusione logica di questo discorso: la non separabilità dell'anima dal corpo e il dubbio di fronte alla analogia del nocchiero<sup>334</sup>.

Il procedimento di Aristotele ha seguito una linea di coerenza notevole, allorché si è trattato di applicare l'ileomorfismo agli esseri viventi inferiori, ma quando è passato a considerare l'uomo, sono sorte notevoli difficoltà, derivate dalla presenza dell'intelletto, non riducibile alle forme di vita presenti negli altri viventi. Il riconoscimento di questa presenza sembrò in qualche maniera arrestare e bloccare il processo di unificazione del vivente umano, così lo Stagirita venne a trovarsi in un groviglio di aporie, che sembra non sia riuscito a superare. Il processo di unificazione rimase, inconcluso, tuttavia troviamo qui le premesse perché l'anima venga definita "unica forma sostanziale del composto umano". La conclusione che la teoria aristotelica sembra suggerire apparve, però, incompatibile con l'immortalità dell'anima, che una prospettiva dualistica riesce meglio a fondare. Nonostante questa incompatibilità il Medioevo credente non oppose un netto rifiuto all'antropologia aristotelica, probabilmente anche perché lasciava spazio ad interpretazioni differenziate.

Del resto, storicamente, prima di conoscere la traduzione del *De anima* di Aristotele, l'Occidente medievale<sup>335</sup> conobbe quella del *De anima* di Avicenna, che si presentava come una parafrasi della trattazione dello Stagirita e ne avvicinava l'antropologia a quella di Agostino, non già perché Avicenna conoscesse Agostino, piuttosto perché attingeva anch'egli elementi neo-platonici. Analogamente Bonaventura<sup>336</sup> (ed altri con lui), pur adottando la terminologia aristotelica, rimase tuttavia fermo alla posizione agostiniana, affermando che l'anima non è una forma come le altre, cioè che non è semplicemente atto di una materia, ma un essere in sé, una sostanza con una propria indipendente attività, composta a sua volta anche essa di materia e forma.

Il Medioevo conosceva anche un altro commento al *De anima* di Aristotele, dovuto alla penna di un altro filosofo arabo: Averroè, che intendeva presentare l'antropologia aristotelica con maggiore fedeltà di Avicenna. Nel farlo, però, la interpretava, sviluppando le parti oscure circa l'intelletto separato, per cercare di conciliare l'unità dell'uomo col fatto che certe forme di conoscenza si presentano come trascendenti il

<sup>331</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De quantitate animae* XIII, in PL XXXII, 1048.

<sup>332</sup> Cf ARISTOTELE, *Opere*, Laterza, Bari 1973, IV, 125.

<sup>333</sup> *Ib.*, 128.

<sup>334</sup> Cf *ib.*, 130.

<sup>335</sup> Su questo tema cf tra l'altro AA. VV., *L'anima dell'uomo*. Trattati sull'anima dal V al IX secolo, Jaca book, Milano 1979.

<sup>336</sup> Resta fondamentale il volume di E. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, Jaca book, Milano 1995.

mondo corporeo. Il filosofo arabo credette di risolvere il problema, pur avvertendone tutta la difficoltà, ammettendo che solo l'attività intellettuale dell'individuo umano partecipasse alla vita dello spirito. Concepì l'intelletto come rigorosamente spirituale, ma pensò che fosse separato ed unico per tutta l'umanità. La conoscenza intellettuale sarebbe una partecipazione dell'individuo umano all'attività dell'unico intelletto possibile, mentre l'anima sensitiva rimaneva, essendo il principio delle funzioni vitali, forma del corpo. Le conseguenze a livello escatologico della concezione aristotelico-avverroista saranno tratte da Pietro Pomponazzi (1464-1525), che insegnerà a Padova che lo spirito, per la sua capacità di comprendere l'universale, non è una natura singola individuale, pertanto come tale non può perdurare oltre la morte. Ecco un dato per ermeneutizzare correttamente le affermazioni del *Concilio Lateranense V*, che, condannerà Pomponazzi, affermando la immortalità dell'anima<sup>337</sup>. Il problema dell'unità dell'anima: è il motivo ispiratore di tutto il commento di Tommaso al *De anima* di Aristotele, nel quale non esita a dissentire dal filosofo prediletto nell'intento di prevenire qualsiasi attentato all'unità dell'anima umana<sup>338</sup>. Le parti dell'anima vengono qui intese e concepite quali potenze (facoltà) radicate in una unità fondante e fontale e per giustificare la sua tesi l'Aquinate fa appello e mette in particolare evidenza i testi favorevoli all'unità.

Con la lezione settima del commento al libro terzo entra nella spinosa questione dell'intelletto aristotelico, che Averroè aveva separato e superindividualizzato, ed afferma che una simile concezione non risulta dai *testi* di Aristotele, che suggeriscono la lapidaria espressione dell'*hic homo intelligit*, fulcro dell'argomentazione tomista nella polemica anti-avverroista. Nel secondo libro della *Summa contra Gentiles*, tra l'altro, Tommaso osserva che l'averroismo è preoccupato di salvare la spiritualità dell'uomo e, in particolare, della conoscenza intellettuale, ma, staccando l'intelletto dall'individuo concreto (che è poi l'unico uomo reale) finisce col farne un animale uguale a tutti gli altri: pone fra l'uomo individuo e il bruto una differenza solo di grado. Tommaso, diversamente da Averroè, prosegue l'itinerario di unificazione intrapreso da Aristotele e cerca di superarne le aporie. Egli aveva a sua disposizione una maturazione plurisecolare di indagini sull'anima umana, ma soprattutto disponeva storicamente e psicologicamente della tradizione cristiana, che gli offriva tutta la potenzialità dei suoi dati sulla creazione, la spiritualità e l'immortalità dell'anima umana. Nel portare a compimento l'itinerario aristotelico Tommaso approda a formulazioni rivoluzionarie, se comparate letteralmente con quelle dello Stagirita. L'anima umana è caratterizzata dall'attività intellettuale: ciò che Aristotele vide e riconobbe, ma poi esitò nel precisare i rapporti fra l'intelletto e la forma del corpo. La rivoluzione tomista fa capo alla scoperta chiara e consapevole che *l'uomo è radicalmente uno*. E questo viene espresso nella formulazione dell'anima intellettuale come forma del corpo. Se l'anima intellettuale è così pensata cadono tutti quegli pseudoproblemi del come essa possa unirsi al corpo (si pensi alle trovate del razionalismo cartesiano), poiché per sua natura è atto del corpo. Il vero problema piuttosto sarà del come l'anima possa separarsi dal corpo nell'escatologia intermedia, che da Tommaso è considerata come stato delle anime separate. E per rispondere a questo problema l'Aquinate, prima di definire l'anima forma del corpo, le riconosce le caratteristiche di sussistenza e di incorruttibilità, e questo gli consente di considerare la sopravvivenza dopo la morte come momento di esilio dell'anima dal suo corpo, in tensione verso il ricongiungimento.

Tommaso, a differenza di Bonaventura e di altri teologi della scuola francescana, prende sul serio la terminologia aristotelica e non ne assume solo il rivestimento esterno, per riproporre sostanzialmente un'antropologia dualistica. Quindi, a differenza di Bonaventura, egli nega che l'anima sia composta di materia e forma. Inoltre, in polemica con il filosofo giudaico Avicenna, che nella sua opera *Fons vitae* aveva ipotizzato l'esistenza di una materia prima, chiamandola materia universale ed appropriandola sia alle sostanze spirituali che a quelle materiali, ricevendo in queste solo in parte la forma della corporeità, Tommaso oppone tutto il realismo della filosofia aristotelica, che, portata alle estreme conseguenze, lo induce all'affermazione ancora più rivoluzionaria secondo cui la forma sostanziale dell'uomo è una ed unica. Nella *Summa theologiae* Tommaso addurrà le ragioni che lo inducono all'affermazione dell'unicità della forma sostanziale nell'uomo. Questa tesi, infatti, esprime per l'Aquinate l'unico modo d'intendere e di salvare l'unità dell'essere umano, che si fonda appunto sull'unità ontologica data dalla forma. La molteplicità delle forme, invece, moltiplica l'essere e scinde le strutture del vivente. Concludendo e schematizzando, possiamo dire che, mentre per gli agostiniani e la scuola francescana, l'anima è *substantia sui generis*; per Tommaso d'Aquino, preoccupato piuttosto di salvare l'unità dell'uomo, l'anima è *forma sui generis*, dove il *sui generis*

<sup>337</sup> Cf. DS 1440-1445.

<sup>338</sup> Per tutta questa problematica in prospettiva tomista cf. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano 1972.

dice per entrambi i sistemi la difficoltà di imprigionare in una formula il mistero dell'uomo così come si rivela e si nasconde nell'evento della morte e il travaglio che comporta la fedeltà alla dottrina rivelata. Il primo, adottando un certo dualismo antropologico, lo purifica, ammettendo che l'anima è destinata all'unione con il corpo. L'Aquinate, invece, servendosi della filosofia aristotelica, deve tuttavia mitigare questa prospettiva, perché il suo pensiero non sia in contrasto con il dogma dell'escatologia intermedia. L'unità dell'uomo - secondo Tommaso - non è assolutamente in contrasto con la fede cristiana, anzi risulta esigita dal dogma della resurrezione, che segna per l'uomo il ricostituirsi in unità, ovvero la realizzazione in pienezza nei suoi due aspetti: quello spirituale e quello corporeo. Se l'escatologia successiva è stata sviluppata soprattutto sottintendendo uno schema dualistico, dovrebbe essere a questo punto chiaro che ciò è avvenuto in maniera autonoma (anzi opposta) rispetto al pensiero tomista più autentico.

#### 2.1.4.6.1.3. La nozione di "corpo soggettivo nella fenomenologia contemporanea"

Se la fede cristologica nella risurrezione fa riferimento all'unità dell'uomo e quindi esige una riflessione sulla dimensione corporea e carnale dell'esistenza, abbiamo avuto modo di constatare come tale unità venga biblicamente affermata e teologicamente e filosoficamente riflessa nella lezione dei maestri medievali, un ulteriore contributo di approfondimento a questa tematica antropologica ed escatologica può essere offerto dalla nozione moderna e contemporanea di "corpo soggettivo", che mi sembra in grado di fornire una possibile chiave interpretativa e teoretica della fede nella risurrezione della carne. L'originalità della proposta cristiana rispetto alle acquisizioni della filosofia greca è stata messa in luce dal filosofo-fenomenologo di Montpellier Michel Henry<sup>339</sup> nella sua analisi della corporeità in rapporto alla soggettività, nel suo saggio di ontologia biraniana<sup>340</sup>. Alla nozione di "anima" lo stesso autore ha dedicato, oltre che un paragrafo dello stesso scritto, un lavoro autonomo, che riproduce il testo di due lezioni tenute a Bruxelles nel novembre del 1965 e pubblicate sulla *Revue philosophique de Louvain* l'anno seguente<sup>341</sup>. L'intenzione di questa riflessione è presto dichiarata: si tratta di riflettere sul vecchio concetto metafisico di "anima" per rispondere alla domanda relativa al suo senso per noi che filosofiamo oggi, dove per "avere un senso" si intende "riferirsi ad una realtà" che a tale nozione corrisponde<sup>342</sup>. La domanda è del tutto legittima in quanto tra la metafisica tradizionale, la quale insegna che abbiamo un'anima distinta dal corpo, spirituale, semplice, identica a se stessa attraverso il tempo, non caduca ecc., tra questa metafisica che Henry definisce

<sup>339</sup> Cf in particolare di M. HENRY: *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963, 2vv.; *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l'ontologie biranienne, PUF, Paris 1965; *Généalogie de la psychanalyse*. Le commencement perdu, PUF, Paris 1985 (trad. it. Ponte alle Grazie, Firenze 1990); *La barbarie*, PUF, Paris 1987; *Voir l'invisible*. Sur Kandinsky, Bourin, Paris 1988; *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; *C'est moi la vérité*. Pour une philosophie du christianisme, du Seuil, Paris 1996 (trad. it. Morcelliana, Brescia 1997); *Incarnation*. Une philosophie de la chair, du Seuil, Paris 2000 (trad. it., SEI, Torino 2001); «Le concept d'âme a-t-il un sens?», in *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966) 5-33; «Phénoménologie de la conscience, Phénoménologie de la vie», in AA. VV., *Sens et Existence*. En hommage à Paul Ricoeur, Seuil, Paris 1975, 138-151; «La métamorphose de Daphné», in *Les études philosophiques* 32 (1977) 319-332; «Qu'est que cela que nous appellons la vie?», in *Philosophiques*, mai (1978) 133-150; «Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale», in *Archivio di filosofia* 56 (1988) 383-393; «Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou éprouve de la vie», in *Archivio di filosofia* 58 (1990) 521-531; «La parole de Dieu: un approche phénoménologique», in *Archivio di filosofia* 60 (1992) 157-163; «Qu'est-ce qu'une Révélation?», in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 51-57. Studi sul pensiero di Michel Henry utili per il nostro tema: J. COLETTE, «L'essence de la manifestation», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967) 39-52; G. DUFOUR-KOWALSKA, «Michel Henry lecteur de Maître Eckhart», in *Archives de philosophie* 36 (1973) 603-624; ID., *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Vrin, Paris 1980; J. LACROIX, «Un philosophe du sentiment: Michel Henry», in ID., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, Paris 1966, 164-170; G. LORZIO, «La parousia dell'Assoluto nel pensiero di Michel Henry», in ID.(ed.), *Morte e sopravvivenza*, AVE, Roma 1995, 73-106; J. RACETTE, «La philosophie du corps de Michel Henry», in *Dialogue* 7 (1968-9) 391-409; X. TILLIETTE, «La révélation de l'essence. Notes sur la philosophie de Michel Henry», in AA. VV., *Manifestation et Révélation*, Beauchesne, Paris 1976, 207-236; ID., «Corpo oggettivo, corpo soggettivo», in AA. VV., *Il corpo, perché?* Saggi sulla struttura corporea della persona, Morcelliana, Brescia 1979, 53-65; ID., «Une nouvelle monadologie: la philosophie de Michel Henry», in *Gregorianum* 61 (1980) 633-651; ID., «Michel Henry: la philosophie de la vie», in *Philosophie* 15 (1987) 3-20; G. VAN RIET, «Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry», in *Revue philosophique de Louvain* 64 (1966) 436-457.

<sup>340</sup> Cf M. HENRY, "La théorie de l'ego et le problème de l'âme", in ID., *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., 50-70.

<sup>341</sup> ID., "Le concept d'âme a-t-il un sens?", cit.

<sup>342</sup> Cf *ib.*, 5.

"rassicurante" e noi che filosofiamo oggi si situa la critica kantiana, considerata a sua volta radicale e definitiva<sup>343</sup>.

Anche se può sembrare un'impresa presuntuosa e sproporzionata, se si vuole ancora oggi continuare a parlare di "anima", bisogna effettuare una rigorosa critica della critica kantiana del paralogismo della psicologia razionale, una operazione che il Nostro denomina di "distruzione ontologica", nel senso di "mettere a nudo le strutture dell'essere" implicate nel paralogismo stesso e nella critica kantiana. Henry, dopo una dettagliata esposizione del pensiero di Kant riguardo all'anima, propone il proprio argomento "distruttivo": "L'argomento di questa critica sarà il seguente: la struttura dell'essere, come lo comprende Kant, è incompatibile con la struttura dell'essere del nostro io. Questa struttura dell'essere dell'io possiamo chiamarla l'essenza dell'ipseità. Se il nostro ragionamento è vero, allora dovrà essere possibile dimostrare due cose: da una parte che l'esperienza interna descritta da Kant, è di fatto incapace di consegnarci il nostro io; d'altra parte che ogni volta che Kant parla dell'io, o di un io in generale, non fa che presupporlo, meramente e semplicemente, come non fa che presupporre l'essenza dell'ipseità, di cui non rende mai conto, e che non eleva mai allo stato di problema"<sup>344</sup>. L'analisi serrata della critica kantiana mostra l'indigenza della rappresentazione dell'io penso in ordine al problema dell'anima, in quanto, trattandosi appunto di una rappresentazione, resta situata nella sfera dell'esteriorità, ma - aggiunge Henry - "l'essere dell'io non può sorgere, né mostrarsi, nel cuore dell'esteriorità"<sup>345</sup>. Per poter cogliere l'essenza dell'ipseità si dovrà far ricorso alla dimensione dell'interiorità radicale, nella quale solo è possibile la manifestazione dell'essenza. Nonostante il divieto husserliano rivolto verso l'interiorità e nonostante i pregiudizi filosofici presenti nell'areopago contemporaneo, Henry non si stanca di rimandare a questa dimensione fondamentale, che costituisce peraltro l'originalità e lo specifico della sua filosofia. Così alla critica della critica kantiana, il Nostro affianca la discussione con le tesi fondamentali della fenomenologia del corpo di Merleau-Ponty.

Sebbene risulti paradossale legittimare la nozione di interiorità radicale e, attraverso questa, la nozione di anima, far appello al corpo, Henry intraprende senza esitazione la via del "corpo soggettivo" e ad essa rigorosamente si attiene: "Questo paradosso si attenua allorché si fa strada l'idea di un corpo soggettivo. Allorché il corpo è interpretato, in effetti, non più nel modo ingenuo ed unilaterale di un oggetto, ma anche come un soggetto, e può essere come il soggetto autentico, come la fonte della nostra conoscenza sensibile, e allorché questa conoscenza sensibile, a sua volta, al posto di essere trattata come un modo inferiore della conoscenza, è compresa come la sola e il fondamento di ogni conoscenza possibile, allora l'analisi del corpo così compreso nella sua soggettività originaria sembra poterci condurre a quell'interiorità che noi cerchiamo"<sup>346</sup>. La strada rimane tuttavia preclusa, qualora con Merleau-Ponty, la soggettività venga intesa nei termini dell'essere-nel-mondo e quindi della trascendenza. Le arcinote descrizioni dell'esistenza corporea contenute nella *Fenomenologia della percezione*<sup>347</sup> in termini di trascendenza risultano agli occhi di M. Henry per un verso evidenti e sostanzialmente fedeli a ciò che descrivono, mentre lasciano in ombra il problema essenziale del come questo corpo, che ci apre al mondo (è il "veicolo della nostra presenza al mondo") e che costituisce la base del nostro sapere del mondo, conosce se stesso? Come è presente a se stesso? A queste domande fondamentali non si può rispondere se si nega l'interiorità, come avviene nella filosofia moderna globalmente considerata. Di qui l'interesse di Henry verso il pensiero di Maine de Biran, il quale (in polemica con il sensismo di Condillac), pur senza misconoscere affatto la dimensione trascendente dell'esperienza corporea come capacità del corpo di porci in rapporto al mondo e agli altri, ha posto il problema previo a quello di questo rapporto, ossia il problema della conoscenza del corpo stesso. Se si parte

---

<sup>343</sup> La tesi kantiana è nota e viene da Henry così riassunta: "Ce qui est constamment affirmé à travers les méandres de la *Dialectique transcendentale*, c'est, d'une part, que l'être de l'ego ne peut être posé à partir de la pensée pure ni par elle, et, d'autre part, qu'il ne peut pas davantage être saisi tel qu'il est en soi. Et c'est parce que l'âme dont parle la métaphysique traditionnelle désigne en fin de compte cet être réel et véritable du moi, que Kant écarte son concept" (*ib.*, 6).

<sup>344</sup> *Ib.*, 11.

<sup>345</sup> *Ib.*, 18.

<sup>346</sup> *Ib.*, 21.

<sup>347</sup> Cf M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (a cura di A. BONOMI), il Saggiatore, Milano 1980<sup>3</sup>. I testi di questo autore sulla tematica del corpo sono raccolti in M. MERLEAU-PONTY, *Il corpo vissuto* (a cura di F. FERGNANI), il Saggiatore, Milano 1979.

dalla considerazione della conoscenza originaria che noi abbiamo della mano che tocca qualcosa e ci soffermiamo sulla stessa capacità del toccare, dobbiamo concludere che una tale conoscenza non consiste in un'estasi, in quanto non si svolge di fronte all'essere, compreso, esterno. Dunque una conoscenza originaria di questo genere non è né può essere in alcun modo intenzionale, per il fatto che ogni intenzionalità è fondata sulla trascendenza, sviluppando un orizzonte come luogo dell'alterità. Se il potere di toccare con mano ci venisse consegnato tramite la mediazione dell'intenzionalità, allora esso sarebbe un potere esterno a noi, ma se è vero che ad ogni vero potere è dato un primo potere, assoluto ed immanente, allora il potere di toccare in quanto ha di esteriore si fonda sul potere autentico ed interiore che è il mio corpo: "Esiste [...] una forza assoluta, una causalità efficiente (questa autentica causalità di cui la metafisica tradizionale ha negato la nozione o l'ha riservata a Dio solo), esiste un potere autentico un "io posso" nell'effettività del suo esercizio? Sì: è il mio corpo. Poiché il mio corpo è questo potere assoluto, irrefutabile, per il quale dilato o contraggo i miei polmoni, per il quale chiudo o apro le mie dita, per il quale io mi alzo e cammino. Il mio corpo è il movimento che si prova camminando, cioè che si attesta lui stesso interiormente, è la mia azione tale quale la vivo in una esperienza immediata che sfida ogni commento e a maggior ragione ogni contestazione, l'essenza su cui scivolano le chiacchiere, la libertà che deride i paralogismi, le rappresentazioni, la conoscenza e le sue tesi, che si fa beffe della scienza"<sup>348</sup>. Traendo le estreme conseguenze da questa esclusione radicale della trascendenza della soggettività e della corporeità, Henry giunge a concludere che la relazione soggettiva dell'io al proprio corpo non è nient'altro che la relazione fondamentale del corpo a se stesso, l'autoaffezione (per riprendere la tematica dell'affettività) del movimento e del senso per se stessi e questa autoaffezione immanente ed interiore è l'ipseità. La coerenza interna primaria di questo "abitacolo che noi siamo, in cui siamo e in cui siamo dei viventi" riceve a questo punto il nome di "anima". In chiusura del suo saggio e prima di indicare il senso della nozione di anima nella struttura "monadica" dell'essere come "interiorità", Henry riporta un passaggio di un autore, cui spesso ricorre anche nella sua opera principali: Kafka, che nel romanzo *America* narra di Karl, in quale nella sua ricerca di un lavoro, viene colpito da un cartello con la scritta: "Qui c'è un posto per ciascuno". L'espressione esprime agli occhi di Henry la condizione metafisica dell'essere. "L'ontologia contemporanea rende conto facilmente in apparenza dei primi termini di questa proposizione: "qui" "c'è" "un posto". Ma che significa il sorgere alla fine della frase di quel "ciascuno"? L'ipseità è un'aggiunta contingente all'avvenimento instancabile, anonimo, impersonale dell'essere nell'esteriorità, una limitazione accidentale, una particolarizzazione infondata della sua universalità? O non designa piuttosto la condizione dell'essere, la sua stretta originaria in una luce che non è più quella del mondo, la donazione prima che è giustamente la stessa ipseità?"<sup>349</sup>. In tale prospettiva l'anima non sarà dunque altra cosa che l'ego, ma l'ego ha un essere che è appunto l'anima, ma non l'anima intesa in termini di trascendenza, che in questo senso non è che un'ombra, una larva vagante nell'Ade della metafisica classica. La realtà del "corpo soggettivo" consente all'anima di uscire da questa esistenza vaga ed umbratile per comprendersi come autenticamente reale.

La dottrina cristiana del corpo, non considerato soltanto come un modo determinato e contingente della nostra esperienza storica, ma come una realtà ontologica costitutiva della natura umana, comporta una serie di affermazioni sorprendenti, che secondo Henry hanno un senso solo se comprese alla luce della nozione di "corpo soggettivo": "Solo se il nostro corpo è, nel suo essere originario, qualcosa di soggettivo, le brevi allusioni della dogmatica a proposito del suo destino metafisico possono essere altra cosa che delle concezioni stravaganti. Stravaganti, in effetti, dovevano necessariamente sembrare, agli occhi dei Greci, delle affermazioni come quella che sostiene la resurrezione del corpo. Ecco perché i Corinzi sghignazzavano allorché Paolo pretendeva di non riservare all'anima il privilegio di questa resurrezione. È chiaro al contrario che se l'essere originario del nostro corpo è qualcosa di soggettivo, esso cade, allo stesso titolo della nozione di "anima", sotto la categoria di ciò che è suscettibile di essere ripreso e di essere giudicato. È manifestamente al contenuto della teologia cristiana che Rimbaud ha improntato l'affermazione: *les corps seront jugés*"<sup>350</sup>, citazione che riecheggia il testo dell'omelia protocristiana citato all'inizio. Mi preme ancora ricordare come la distinzione fra "corpo oggettivo" e "corpo soggettivo" svolga un ruolo importante nella elaborazione di una antropologia ispirata all'ontologia trinitaria nell'opera più ponderosa di Edith Stein.

<sup>348</sup> M. HENRY, *art.cit.*, 27.

<sup>349</sup> *Ib.*, 32-33

<sup>350</sup> M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit.,289.

#### 2.1.4.6.2. Conclusioni

Uno sviluppo speculativo importante dell'affermazione paolina secondo cui οὐ πάντα σὰρξ ἢ αὐτὴ σὰρξ pensiamo possa avvenire proprio a partire dalla nozione di “corpo soggettivo” sopra esposta, senza tuttavia dimenticare le fondamentali acquisizioni del pensiero tomistico, che restano punto imprescindibile per il pensiero cristiano. Il contesto o areopago culturale contemporaneo presenta infatti delle interessanti analogie col periodo della prima evangelizzazione, oggi come allora la tentazione gnostica sembra incomberne sulla fede e connotare le variegata forme del cosiddetto ritorno del sacro. Oggi come allora il richiamo alla μαρτυρία-testimonianza ci sembra particolarmente prezioso e decisamente significativo in un contesto in cui si espone sempre più all'incomprensione e all'isolamento chi, con energia ed evangelica parresia non demorde dal compito di “custodire la carne come un tempio di Dio”.

#### 2.1.4.7. La dimensione pneumatologica della rivelazione e la personalità dello Spirito Santo

La riflessione intorno alla dimensione trinitaria del mistero pasquale ed il riferimento alla pneumatologia, interpella la teologia della rivelazione e le offre occasione per evidenziare la valenza speculativa della dottrina cristiana che fondata sulla fede nella personalità dello Spirito Santo<sup>351</sup>. Naturalmente anche questo aspetto della nostra trattazione sulla rivelazione va letto nel quadro della dimensione sacramentale della stessa. Prima di affrontare la questione dal punto di vista teoretico, è importante riassumere il dato biblico ed a esso prendere le mosse per ulteriori sviluppi del discorso.

In primo luogo vanno segnalate due caratteristiche fondamentali dello Spirito, secondo le Scritture, ovvero la sua divinità (ossia il fatto che ha una particolare relazione con Dio) e la sua pervasività (dato il suo ruolo nella creazione e quindi il suo rapporto con la dimensione cosmico-antropologica della rivelazione)<sup>352</sup>. L'esegesi rileva quindi il nesso fra il Gesù terreno e lo *Pneûma*, in tre momenti particolarmente significativi, ossia a) nel concepimento verginale (contesto giudaico-cristiano *Mt* 1,8 e *Lc* 1,35); b) nella cristo-teofania del Giordano, attestata da tutti e quattro i Vangeli, di cui Gesù è ben conscio (come attesta l'episodio nella sinagoga con la citazione di *Is* 61,1 = cf *Lc* 4,15-21); c) in tutta la vita pubblica di Gesù successiva al battesimo, “in quanto doppiamente caratterizzata sia dal fatto che egli viene operativamente condotto dallo Spirito (che lo spinge nel deserto (*Matteo* 4,11); lo riconduce in Galilea (*Luca* 4,14); gli dà la forza di scacciare i demoni (*Matteo* 12,28); lo porta a lodare Dio per la preferenza data ai piccoli (*Luca* 10,21) sia soprattutto dal suo insegnamento su di lui”<sup>353</sup>. La connessione fra le attestazioni che il IV Vangelo offre di questi insegnamenti di Gesù sullo Spirito, tra cui la famosa espressione: “Spirito di verità”,

---

<sup>351</sup> Dal punto di vista cristologico risulta particolarmente significativa la riflessione di M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995; sul tema della personalità dello Spirito Santo cf S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo*. In dialogo con Bernard Sesboüé, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

<sup>352</sup> Per queste e le successive riflessioni ci serviamo di R. PENNA, “Lo Spirito di Dio condiviso da Gesù cristo”, in ID., *Il DNA del Cristianesimo*, cit., 186-192.

<sup>353</sup> *Ib.*, 189.

e il mistero pasquale, portano al cuore del problema: ossia alla constatazione dell'intimo nesso fra il mistero pasquale e lo Spirito: "Durante la vita terrena di Gesù, infatti, il suo rapporto con lo Spirito non differisce molto da quello dei grandi protagonisti del passato israelitico, poiché, a parte l'insegnamento dato, esso è semplicemente una forza che lo assiste quasi dall'esterno: si noti che i racconti evangelici del suo battesimo dicono che lo Spirito, come avviene di norma nell'Antico Testamento per i giudici, i re, i profeti, e lo stesso Messia, discese «sopra» di lui non «dentro». Ma, con la Pasqua, avviene qualcosa di veramente nuovo Gesù non è più soltanto un fruitore passivo dello Spirito, bensì ne diventa elargitore attivo *Giovanni* lo dice molto bene, quando riporta le parole di Gesù stesso secondo cui dal suo seno sarebbero scaturiti fiumi di acqua viva: «Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato» (7,39). Ciò significa che con la sua glorificazione o risurrezione lo Spirito (che pure c'era anche prima, e massicciamente, nella fede d'Israele e quindi degli stessi discepoli di Gesù) acquista una dimensione davvero nuova: esso, cioè, d'ora in poi non sarà più soltanto lo Spirito di Dio, o genericamente Spirito Santo, ma sarà ormai anche e per sempre lo Spirito del Risorto. Il medesimo evangelista, racconterà che la sera stessa del giorno di Pasqua Gesù apparve ai suoi discepoli e, alitando su di essi, donò loro lo Spirito Santo (20,22); è allora che Gesù «dona lo Spirito senza misura» (3,34). Luca, da parte sua, con il racconto della Pentecoste nel *Libro degli Atti*, datata appunto nel «cinquantunesimo giorno» dopo la Pasqua e il decimo dopo l'Ascensione, evidenzia a modo suo il legame strettissimo con la nuova condizione gloriosa di Gesù, il cui dono dello Spirito e il frutto maturo, infatti in quel giorno Pietro spiega «Essendo stato esaltato dalla destra di Dio e avendo ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, lo ha effuso come voi vedete e sentite» (*Atti* 2,33). La sua identità di Risorto è ormai indelebilmente connotata dalla sua capacità di donare lo Spirito Santo. San Paolo, a questo proposito, adotta persino un nuovo linguaggio quando, differenziandolo da quello tradizionale d'Israele che non conosceva un'attribuzione dello Spirito al Messia in forma diretta, parla espressamente dello «Spirito del Figlio» (*Galati* 4,6) e dello «Spirito di Cristo» (*Romani* 8,9) o «Spirito di Gesù Cristo» (*Filippesi* 1,19) Ecco la novità! Le formule «Spirito di Dio» o «Spirito Santo» sono tradizionali in Israele e nel giudeo-cristianesimo. Ma l'attribuzione diretta della *Ruach* a un Figlio di Dio e al Cristo-Messia è inedita, e lo è ancor più il fatto che ad avere questi titoli sia un uomo come Gesù di Nazaret anche se risuscitato dai morti. Eppure, secondo Paolo, egli è «l'ultimo Adamo», che, a differenza del primo, divenuto solo «anima vivente», diventa «Spirito vivificante» (*1 Corinzi* 15,45 con riferimento a *Genesi* 2,7) non nel senso che si sia dissolto in un vago spirito impersonale, ma in quanto, con la sua risurrezione, acquisisce una nuova funzione

salvifica”<sup>354</sup>.

Mentre dal punto di vista rivelativo dobbiamo segnalare il ruolo di *conferma della rivelazione* che lo Spirito svolge prevalentemente nel IV vangelo<sup>355</sup>, non possiamo non rilevare come nell’ambito del pensiero occidentale si sia sempre più affermata la tendenza a rendere impersonale la figura dello Spirito Santo, decurtandolo della sua personalità e quindi compromettendo profondamente la rivelazione del Dio Unitrino in Cristo.

Un esempio paradigmatico di questa tendenza (che potremmo definire neo-agnostica) può certamente essere costituito dal pensiero hegeliano: “La morte – scrive il filosofo - se così vogliamo chiamare quella irrealtà, è la cosa più terribile, e per tenere fermo ciò che è morto è necessaria la forza suprema. Se infatti la bellezza senza forza odia l’intelletto, ciò avviene perché si vede richiamata da questo a compiti che essa non è in grado di assolvere. La vita dello Spirito, invece, non è quella che si riempie d’orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa. Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos’altro. Lo Spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte in negativo nell’essere. Questo potere magico s’identifica con ciò che più sopra abbiamo chiamato il soggetto, il quale, conferendo nel proprio elemento un’esistenza alla determinatezza, oltrepassa l’immediatezza astratta - cioè, l’immediatezza *essente* soltanto in generale - e diviene così la sostanza autentica, diviene l’essere o l’immediatezza che non ha più la mediazione fuori di sé, ma che è questa stessa mediazione”<sup>356</sup>.

Non so se siamo così immuni dalla tentazione gnostica da non subire il fascino di questa - come di altre - pagine hegeliane. L’abbiamo qui richiamata come spunto per offrire una serie di elementi di riflessione concernente l’appropriazione della speculazione sullo Spirito nella modernità compiuta, che proprio in Hegel si esprime nella maniera più sublime ed oscura. Una “pneumatologia filosofica” risulta per certi versi molto più consistente e facilmente rinvenibile rispetto ad una “cristologia filosofica”. C’è un’affinità profonda fra lo spirito e il pensiero: la tradizione cattolica - interpretando *Is* 11, 2<sup>357</sup> - la conosce e la esprime annoverando la “scienza”, l’“intelletto” e la “sapienza” fra i doni dello Spirito Santo. Ma allorché il pensiero filosofico della modernità si appropria della tematica dello spirito (ricordiamo la “pentecoste” cartesiana<sup>358</sup>), questa viene radicalmente secolarizzata e dissolta in una evanescenza impersonale tanto più lontana dalla fede nel Dio Unitrino, quanto più si ritiene sua autentica ed adulta espressione. E da questa evanescenza emerge una concezione nella quale lo Spirito risulta di due dimensioni intersecantesi:

---

<sup>354</sup> *Ib.*, 190-191.

<sup>355</sup> Cf a tal proposito R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II: Gli sviluppi, cit., 440-447.

<sup>356</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito* (a cura di V. CICERO), Rusconi, Milano 1995, 85-87.

<sup>357</sup> Cf il *Decretum Damasi* in DH, 178: “Prius agendum est de Spiritu septiformi, qui in Christo requiescit. Spiritus sapientiae: Christus Dei virtus et Dei sapientia [*ICor* 1,24]. Spiritus intellectus: Intellectum dabo tibi, et intruam te in via, in qua ingredieris [*Ps* 31,8] [...] spiritus scientiae: propter eminentiam Christi scientiae Jesu [*Eph* 3,19; *Phil* 3,8] apostoli”.

<sup>358</sup> Ci riferiamo all’esperienza onirica che Baillet pone all’inizio del percorso speculativo del padre della modernità filosofica. Cf a questo proposito la ripresa critica di G. RODIS-LEWIS, *Cartesio*. Una biografia (a cura di G. AULETTA), Editori Riuniti, Roma 1997, 62-63.

1) Esso costituisce l'essenza stessa della realtà: tutto ciò che è reale è spirituale. Non si tratta di una parafrasi del famoso brano della *Vorrede alla Filosofia del diritto*<sup>359</sup>, ma di un'affermazione dello stesso Hegel, che poco prima di interpellare la *kraftlose Schönheit*, scrive: "Il vero è reale solo come sistema, la sostanza è essenzialmente soggetto: tutto ciò è espresso nella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come *Spirito* - concetto eminentissimo che appartiene all'epoca moderna e alla sua religione. Solo lo spirituale è il *reale*: esso è l'essenza, cioè l'*essente-in-sé*, esso è *ciò che si rapporta ad altro*, il *determinato*, è l'*essere altro* e l'*essere-per-sé* - ed è il permanere-entro-sé in tale determinatezza, cioè nel suo essere-fuori-di-sé: solo ciò che è spirituale è *in sé e per sé*"<sup>360</sup>.

2) Al tempo stesso lo Spirito è il "legame" intimo tra gli opposti: lui solo è capace di tenere insieme la morte e la vita, il positivo e il negativo, in modo che la dialettica non si dissolva - come avverrà in seguito - nella pura e semplice inclusione di un termine nell'altro, ma conservi il suo carattere autenticamente triadico. Senza lo Spirito l'essere in sé e l'essere per sé si fronteggerebbero in uno scontro fatale, il *cogito* resterebbe nella sua solitudine radicale e il reale naturale nella sua irriducibile fattualità: la scissione regnerebbe sovrana e non si darebbe alcuna ontologia capace di comporla e di pensarla.

Se è vero che con Hegel la modernità tocca il vertice delle sue possibilità speculative intorno allo Spirito e alla sua valenza ontologica, è certo azzardata la tesi secondo cui in questo coinciderebbero la filosofia dell'epoca moderna e la sua religione. L'elemento fondamentale che il pensiero hegeliano abilmente elude è il carattere personale dello Spirito, non si dà religione cristiana senza la fede nell'assoluto trinitario-tripersonale. Qui la dialettica hegeliana e la "religione assoluta" divergono radicalmente. Lo gnosticismo del grande filosofo non si può conciliare con la fede e con le sue formulazioni dogmatiche.

L'esercizio della teologia non sembra del tutto immune dalla tentazione alla evanescenza e alla impersonalità, che caratterizza il pensiero filosofico. Pavel Florenskij ha denunciato tale situazione, cercando anche di proporre una interpretazione e di dare delle ragioni di questo continuo sfuggire della realtà personale dello Spirito Santo: "la vita stessa è colpevole del lacunoso dischiudersi dello Spirito Santo *come Ipostasi*, che è relativamente poco chiaro nella rivelazione, e che tuttavia è necessario e indispensabile scoprire". Allora più che alla teologia, bisognerebbe rivolgersi alla liturgia. E tuttavia le ombre permangono e sembrano prevalere sulla luce: «Di solito, sia la vita personale del cristiano (eccetto le impennate), sia la vita ordinaria della Chiesa (eccettuati gli eletti del Cielo) *conoscono poco, confusamente e oscuramente lo Spirito Santo come Persona*, di qui la conoscenza insufficiente e saltuaria della natura celeste della creatura. Non può essere altrimenti. La conoscenza dello Spirito Santo farebbe di noi compiuti portatori dello spirito, divinizzerebbe tutta la creatura, darebbe l'illuminazione completa. Allora sarebbe finita la storia, giunta la pienezza dei tempi; in tutto il mondo non ci sarebbe più il tempo [...], ma finché si dipana la storia, sono possibili soltanto momenti e istanti di illuminazione da parte dello Spirito, solo persone singole conoscono il Paraclito in momenti singoli, per un istante si innalzano oltre il tempo dell'eternità, "per loro non c'è tempo", per loro finisce la storia". I dogmatici dunque sembrano condannati al silenzio o alla confusione, loro che devono parlare in maniera precisa ed essenziale; proprio loro rimangono quasi muti o decisamente confusi»<sup>361</sup>.

Tra lo gnosticismo e la rassegnazione sembra potersi aprire una terza strada. Il fascino delle tesi hegeliane e i tentativi del grande orientale di fornirci una spiegazione dell'oblio della personalità dello Spirito nella storia del pensiero, non ci impediscono di tentare almeno la via di una gnosi autentica, che rinuncia per un attimo alle catalogazioni accademiche ed epistemologiche e pone a confronto due figure del pensiero credente, che hanno tentato di elaborare speculativamente la dottrina dello Spirito, con atteggiamento di fedeltà nei confronti della loro diversa appartenenza religiosa. Il compito che intendiamo svolgere è di natura teologico-fondamentale, in quanto prende le mosse dai seguenti interrogativi: la fede

<sup>359</sup>G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., 58-59.

<sup>360</sup>*Ib.*, 74-75.

<sup>361</sup>P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, trad. it. di P.MODESTO, Rusconi, Milano 1974, 155.

nello Spirito Santo persona e la teologia che da essa sgorga ha valenza meramente o prevalentemente positiva o le si può anche attribuire una dimensione speculativa? E a quale livello? In altre parole: crediamo nello Spirito Santo persona “solo” perché la Scrittura, interpretata in tal senso dalla e nella Chiesa, ce lo impone o possiamo intravedere dei motivi di credibilità da un lato, e una fecondità speculativa, dall’altro, di questo dogma fondamentale? In altri termini ancora: si dà una credibilità o ragionevolezza del dogma dello Spirito Santo persona, e in che senso?

#### **2.1.4.7.1. La “provocazione” del pensiero d’ispirazione ebraica: il principio di “correlazione” e l’Antico Testamento esigerebbero la negazione della personalità dello Spirito Santo**

«Persino un’affermazione così “spiritualizzata” come: Dio è spirito, cade nell’universale dannazione dell’asserto-è. Hermann Cohen lo ha detto (ma purtroppo l’ha soltanto detto e non scritto): “Dio non aveva alcun bisogno di possedere uno spirito, se non voleva farne partecipe l’uomo”<sup>362</sup>. A parte il discorso sugli antropomorfismi, che costituisce il contesto in cui si inserisce l’affermazione di Rosenzweig, egli certamente coglie nel segno, offrendoci la chiave interpretativa e il senso di quanto il maestro sostiene a proposito dello Spirito Santo nella sua opera postuma intitolata *Religione della ragione dalle fonti dell’ebraismo*, e recentemente pubblicata nella nostra lingua in una bella edizione<sup>363</sup>.

La trattazione della rivelazione, nel quadro del percorso dell’opera coheniana, risulta come l’esito dei tre passaggi precedenti (sull’unicità di Dio, il culto delle immagini e la creazione) e il punto di partenza dei successivi (tra i quali segnaliamo: la creazione dell’uomo nella ragione, lo Spirito Santo, la scoperta dell’uomo come simile, l’amore religioso, l’individuo come io, la riconciliazione, il giorno della riconciliazione, l’idea del messia, immortalità e resurrezione, la legge, la preghiera, la fedeltà, la pace). Cuore di questa riflessione una frase abissale nella sua sintenticità, sottolineata nel testo e da noi già richiamata: “La rivelazione è la creazione della ragione”<sup>364</sup>.

L’intuizione di Cohen si inserisce nell’ambito del ben noto concetto di *correlazione*, per cui Dio non si può rivelare in qualche cosa, per esempio nel cosmo, bensì a qualcuno e, aggiunge il filosofo, “il termine corrispondente di questo rapporto può essere soltanto l’uomo”<sup>365</sup>. Non si tratta - come giustamente annota Pierfrancesco Fiorato - di una nozione nuova nella filosofia della religione coheniana, bensì di un principio già operante nella *Logik der reinen Erkenntnis*, che costituisce il primo volume del sistema di filosofia<sup>366</sup>. Il principio è così espresso: “La corrispondenza tra Dio e uomo si dimostra già qui come una *correlazione*. L’unicità di Dio è condizione del suo rapporto con la ragione dell’uomo. E la ragione dell’uomo, in quanto creazione di Dio, è condizione del suo rapporto razionale con Dio; la ragione, dunque, è anche condizione dell’attuazione di tale rapporto razionale nella rivelazione, che insieme alla creazione fonda la correlazione di uomo e Dio”<sup>367</sup>.

Qui si parla dello spirito nell’ambito della nozione fondamentale di “correlazione”, attraverso cui il filosofo spiega il fondamentale rapporto che lega l’uomo al suo creatore. “Il serpente lo chiama identità; il nostro linguaggio della filosofia lo chiama correlazione, che è l’espressione per tutti i concetti di reciprocità”<sup>368</sup>. E appunto lo spirito è il fondamento di tale rapporto di correlazione reciproca. Basterà richiamare alcuni testi per documentare questa tesi, che Cohen poggia direttamente sul dato biblico: «Una relazione immediata sussiste tra lo spirito del *popolo* e lo spirito di Dio. “Fossero tutti profeti nel popolo e volesse Dio dare loro il suo spirito” (*Nm* 11,29). Questo originario universalismo dello spirito in Israele porta

<sup>362</sup> F. ROSENZWEIG, “Nota su “antropomorfismo””, in ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929* (a cura di G. BONOLA), Città Nuova, Roma 1991, 188.

<sup>363</sup> H. COHEN, *Religione della ragione dalle fonti dell’ebraismo*, cit., che citiamo con la sigla RV, seguita dal numero della pagina/e.

<sup>364</sup> RV, 147.

<sup>365</sup> RV, 145.

<sup>366</sup> Cf RV, 160.

<sup>367</sup> RV, 160.

<sup>368</sup> RV, 166.

con sé rilevanti conseguenze. Secondo Isaia “la conoscenza dell’Eterno deve riempire la terra intera” (*Is* 11,9). E secondo Geremia tra gli uomini scompare addirittura ogni differenza di grado nella conoscenza “poiché tutti mi conosceranno dal grande al piccolo” (*Ger* 31,34). Così Gioele, infine, effonde lo spirito di Dio “su ogni carne [...] e anche sugli schiavi e sulle schiave” (*Gl* 3,1-2). E così, infine, Ezechiele trasforma il nuovo patto di Geremia nel cuore nuovo e nello spirito nuovo: “E il mio spirito voglio io porre nel vostro intimo” (*Ez* 36,26-27; 39,29). E ciò che Ezechiele presenta qui come promessa per un tempo nuovo, Zaccaria lo assume come dato fin dall’inizio: così come stende il cielo e fonda la terra, Dio ha formato anche lo spirito dell’uomo nel suo intimo; Ezechiele dice soltanto come si attua questo formare: Dio ha posto il suo spirito nell’intimo dell’uomo». «La correlazione tra Dio e uomo è così fondata e assicurata nello spirito, nella ragione teoretica e in quella morale. Infatti, là dove Dio crea, il suo essere unico si dispiega come fondamento per il divenire, che grazie a tale essere ottiene fondamento e significato. E in tutto il divenire il problema più alto è l’uomo, che non è soltanto vita, ma anche ragione, e che solamente attraverso la ragione, attraverso la capacità conoscitiva, diventa quell’uomo che può entrare in correlazione con Dio. Anche dal punto di vista di Dio la ragione è la condizione grazie alla quale Dio può entrare in correlazione con l’uomo».

La riflessione prosegue con la messa a tema del nesso fra creazione e rivelazione, per il tramite della ragione: «[...] Solo attraverso la ragione, creazione e rivelazione entrano in attuazione [...]. Già la creazione dell’uomo, in quanto creazione della ragione dell’uomo, non lascia l’uomo passivo: ciò contraddirebbe il concetto della correlazione. E tanto meno potrà renderlo passivo la rivelazione: ciò contraddirebbe non solo la correlazione, ma ancora più chiaramente la ragione, che deve rivelare la rivelazione. Nella conoscenza umana di Dio si introduce, conformemente alla correlazione, la reciprocità. È come se l’essere di Dio divenisse attuale soltanto nella conoscenza dell’uomo. Con così grande potenza opera la correlazione. L’uomo non è più soltanto la creatura di Dio, ma la sua ragione lo rende quasi, grazie alla sua conoscenza e per essa, almeno in senso soggettivo, lo scopritore di Dio. Diviene così comprensibile che lo *spirito* diventi il concetto fondamentale della religione, il concetto mediatore tra Dio e uomo, il concetto che attua la correlazione»<sup>369</sup>.

Nell’orizzonte del monoteismo ebraico, lo spirito altro non è se non uno dei nomi dell’unicità di Dio, contro ogni forma di politeismo idolatrico: “Non appena lo spirito diviene Dio, Dio diviene soltanto spirito e il politeismo viene superato. Dio, in quanto spirito, non è nel fuoco, né nel vento, né nel potere materiale degli uomini, bensì diviene un’infinità cui l’uomo non può sfuggire: “Dove andrò davanti al tuo spirito?”. Ogni corporeità scompare ormai da Dio e in questo rigetto l’unicità dell’essere divino rende nuova testimonianza di sé. *Dio è unico, ciò significa adesso: Dio è spirito*”<sup>370</sup>.

Un capitolo a parte viene dedicato nell’opera di Cohen allo Spirito Santo. Ancora una volta la filosofia si avvale dell’esegesi e dell’approccio filologico ai testi biblici. L’apparizione dello Spirito Santo nell’Antico testamento, che per il Nostro è l’unico testamento, è “improvvisa ed unica”, in quanto il luogo davvero significativo in cui si trova l’espressione è quello del salmo 51: “Spirito Santo è in realtà, in generale una traduzione sbagliata. Quella giusta dovrebbe suonare: spirito della santità. Il versetto del salmo non dice: il tuo spirito santo, bensì: il tuo spirito della santità; ancora meglio forse: lo spirito della tua santità. Con la santità viene definito lo spirito, con la santità dello spirito viene definito Dio e, conformemente alla correlazione, anche l’uomo”<sup>371</sup>.

La prima evidente conseguenza della religione della ragione sarà quindi data dall’orizzonte etico in cui il pensiero di Cohen muove, senza abbandonare del tutto, neppure in quest’opera che per tanti versi costituisce una sorta di svolta nel suo pensiero, il riferimento kantiano.

La seconda conseguenza, che interessa da vicino la nostra tematica, consiste nell’esclusione di ogni possibilità di attribuzione della personalità allo Spirito Santo, e ciò in coerenza vuoi con l’appartenenza al

<sup>369</sup> RV, 167-168.

<sup>370</sup> RV, 168-169.

<sup>371</sup> RV, 189.

monoteismo ebraico, vuoi col principio di correlazione sopra espresso: «Come la nuova creazione rende necessaria la liberazione dal carattere del peccato, così la correlazione attua il concetto dell'unicità di Dio con il *rigetto di ogni mediazione* che potrebbe insinuarsi nella correlazione e nella sua azione reciproca. *Se lo spirito santo venisse isolato in una sua persona propria, la correlazione sarebbe finita*. Lo spirito santo non può essere né soltanto Dio né soltanto uomo, nemmeno però dio e uomo nello stesso tempo, bensì è un attributo di entrambi i concetti, o meglio ancora del loro collegamento. Lo spirito non è altro che il termine di collegamento della correlazione e la santità non è altro che questo mezzo di attuazione: come potrebbe lo spirito essere qualcosa di diverso da questa funzione definita dalla correlazione?»<sup>372</sup>. E più avanti, concludendo il capitolo: «La santità determina e realizza lo spirito come spirito morale. E così lo spirito determina e realizza la santità come l'azione della ragione morale»<sup>373</sup>.

Allorché nella sezione sui «raggi e la via eterna», Franz Rosenzweig riprenderà la riflessione sullo Spirito Santo, nell'ambito della trattazione sulla festa cristiana della Pentecoste, il principio di correlazione tornerà a caratterizzare questa figura divina, ma in un orizzonte diverso, rispetto a quello di Cohen. Non è più in gioco la funzione etica, bensì quella ermeneutica, dello spirito, o meglio l'etica viene inclusa in un orizzonte di ermeneutica: «La prima operazione dello spirito è quella del tradurre, del gettare un ponte tra uomo e uomo, tra parlante e parlante. La Bibbia fu appunto il primo libro ad essere tradotto e poi, anche nella traduzione, venne tenuto nella stessa considerazione del testo originario. Dio parla ovunque colle parole degli uomini. E lo Spirito è questo, che colui che traduce, colui che recepisce e che trasmette, si sa uguale al primo che pronunciò ed accolse la parola. Così lo Spirito guida l'uomo e gli dona la fiducia occorrente a stare in piedi con le proprie gambe. Proprio come Spirito della tradizione e della traduzione esso è lo spirito proprio dell'uomo. E la storia della Pentecoste è questa: il Signore lascia i suoi, sale al cielo, ed essi rimangono sulla terra. Li abbandona, ma lascia loro lo Spirito. Ora essi devono imparare a credere senza vederlo con i loro occhi; devono imparare ad agire come se non avessero affatto un Signore; ma ora sono in grado di farlo: hanno lo Spirito»<sup>374</sup>.

Rosenzweig si assume anche il compito di mettere in guardia dai pericoli del cristianesimo e svolge tale missione nell'ultima sezione della stella, quella dedicata alla «verità eterna»: «Che sia lo Spirito e non Dio a condurre per ogni via, che il Figlio dell'uomo e non Dio sia la verità, che Dio sarà tutto in Tutto e non Uno al di sopra di tutto, questi sono i pericoli. [...] La spiritualizzazione del concetto di Dio, l'apoteosi del concetto di uomo, la panteizzazione del concetto di mondo, sono questi i pericoli che il cristianesimo non si lascerà mai alle spalle. Così come non supererà mai la divisione delle chiese tra una chiesa della verità dello spirito, una chiesa del figlio dell'uomo, una chiesa del regno di dio, ciascuna delle quali nel proprio immergersi volta a volta nella speranza, nella fede o nell'amore, deve forzatamente trascurare le altre due forze per vivere tanto più intensamente nell'unica che è sua e per esercitare la propria partecipazione all'opera di rigenerazione del pre-mondo nato nel paganesimo»<sup>375</sup>.

#### **2.1.4.7.2. La possibilità di una elucidazione speculativa del dogma trinitario: lo Spirito Santo in rapporto alla forma morale dell'essere**

Se la speculazione della religione della ragione, nell'orizzonte del monoteismo ebraico, esclude perentoriamente e senza alcuna possibilità di appello una qualsiasi valenza speculativa ed una qualsiasi consistenza dogmatica della personalità dello Spirito Santo, il pensiero credente del Rosmini maturo viene a situarsi su di un piano diametralmente opposto, mostrando l'intrinseca ragionevolezza del dogma trinitario, e quindi anche della fede nello Spirito Santo persona. Il fondamento misterioso dell'edificio speculativo rosminiano, così come si mostra nell'ultima grande opera incompiuta del Roveretano, la *Teosofia*, è il dogma trinitario con tutta la sua pregnanza teologica e filosofica. Dopo aver chiarito il rapporto analogico (quindi non di identità) caratterizzante le tre forme dell'essere in relazione al mistero trinitario, il Roveretano non si

---

<sup>372</sup> RV, 189.

<sup>373</sup> RV, 199.

<sup>374</sup> F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. BONOLA, Marietti, Casale Monferrato 1985, 390-391.

<sup>375</sup> *Ib.*, 430.

fa scrupolo di affermare che tale mistero non solo può, ma deve essere "ricevuto", ossia ri-conosciuto ed accolto, dalla filosofia.

Né egli si sottrae alla domanda relativa alla possibilità di una confusione tra i due ambiti del sapere chiamati in causa. “È dunque indispensabile - scrive - che fin d'adesso giustifichiamo questo nostro sdruscire, colle nostre ricerche intorno all'essere, nella sfera teologica, ed anzi toccarne le cime. Il che ad alcuni potrebbe parere contrario al metodo filosofico, al quale è prescritto camminar sempre per una via di raziocinio, senza che nulla possa in questa sfera l'autorità, se non fosse per accidente, cioè per confermare con essa e rendere più persuasiva la rettitudine dello stesso raziocinio, vedendolo formato egualmente da più menti, o da più menti confermatone il risultato. Ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo”

<sup>376</sup>

Le espressioni rosminiane inerenti alla possibilità di una spiegazione del mistero trinitario di carattere filosofico non sono sfuggite alla censura, che ha sintetizzato, nelle proposizioni condannate nel 1887-88 col decreto *Post obitum*, in questo modo il pensiero del Roveretano: “Una volta rivelato il mistero della santissima Trinità, la sua esistenza può essere dimostrata con argomenti soltanto speculativi, negativi certo e indiretti, tali tuttavia che, mediante questi, quella verità sia ricondotta alle discipline filosofiche, e diventi una proposizione scientifica come le altre; se infatti la stessa fosse negata, la dottrina teosofica della *pura ragione* non solo rimarrebbe incompleta, ma sarebbe anche ridotta a nulla, piena da tutte le parti di absurdità”<sup>377</sup>. “Le tre supreme forme dell'essere, e cioè la soggettività, l'oggettività, la santità, ossia la realtà, l'idealità e la moralità, se vengono trasferite all'essere assoluto, non possono essere concepite se non come persone sussistenti e viventi. Il Verbo, in quanto oggetto amato, e non in quanto Verbo, cioè oggetto in sé sussistente e per sé conosciuto, è la persona dello Spirito Santo”<sup>378</sup>.

Chi ha cercato di difendere l'ortodossia di queste formulazioni ha fatto leva sull'espressione “una volta rivelato il mistero della santissima Trinità”, per dire che - nell'intenzione del Rosmini (ma le proposizioni sono state condannate (*in proprio auctoris sensu*) il discorso viene fondato sulla rivelazione quanto al suo punto di partenza, mentre si avvale della ragione e non di argomenti di autorità nel suo procedimento. I suoi risultati, poi, perverranno ad una "dimostrazione" filosofica della trinità che sarà necessariamente: a) *indiretta*, "come indirette sono le dimostrazioni che i matematici conducono dall'assurdo, e non sono meno efficaci per questo" e b) *deontologica*, “perché dimostra, non che la cosa sia così, ma che deva esser così; e questo modo pure, se è in regola, dà una certezza irrefragabile”<sup>379</sup>.

Ed ecco come dalla dottrina delle tre forme dell'essere si risale *razionalmente* alla dottrina trinitaria: “Le tre forme dell'essere, ove si trasportino nell'Ente assoluto, non si possono più concepire in altro modo che come persone sussistenti e viventi. Essendo dunque quelle tre forme inconfusibili, perché hanno una cotal relazione d'opposizione tra loro, e non potendo cadere nell'essere assoluto nessuna divisione reale, non c'è altra via d'intendere, come l'essere sussista in quelle tre forme, se non supponendo che egli sussista tutto intero in ciascuna come vivente, come intelligente, come atto primo e puro, il che è quanto dire con que' caratteri appunto che sono distintivi essenziali della personalità”<sup>380</sup>. Concretamente e in rapporto alle tre forme dell'essere alla forma reale, nella sua fatticità e consistenza, corrisponde la figura del Padre, essenza divina in quanto generante, alla forma ideale dell'essere, fondamento dell'intelligibilità del reale, corrisponde, in Dio, la persona del Figlio, generato e generante, mentre alla forma morale dell'essere, sintesi

---

<sup>376</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, Società Editrice di libri di filosofia, Torino 1859, vol. I, 157 (§ 193). Citeremo nelle note seguenti questa prima edizione dell'opera rosminiana con la sigla TS, seguita dal numero del volume e della/e pagina/e e fra parentesi indicheremo il paragrafo di riferimento.

<sup>377</sup> DH, 3225 (cf TS, vol. I, 155-158 [§§ 191-194]).

<sup>378</sup> DH, 3226 (cf TS, vol. I, 154-160 [§§ 190-196] cf inoltre A. ROSMINI, *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, CEDAM, Padova 1966, 167-171 [lez. LXV]).

<sup>379</sup> TS, vol. I, 158 (§ 194).

<sup>380</sup> TS, vol. I, 159-160 (§ 196).

delle due precedenti, ma anche da esse differenziantesi, corrisponde lo Spirito Santo, che è “lo stesso subietto amante (Padre), per sé inteso e così tutto scienza (Verbo), e poi per sé amato, tutto amore attualissimo”<sup>381</sup>.

Così come si rapporta alle forme dell'essere, la trinità divina si rapporta alle forme della carità: “La carità che appartiene all'essenza divina in quanto però questa stessa identica carità procede dal Padre e dal Figlio è la persona dello Spirito Santo, considerata nel Padre, prende forma di *beneficenza*, perché il Padre dà tutta la propria natura alle altre due persone, e da lui come da principio vengono tutte le cose che sono: nel Padre dunque si ravvisa la prima, infinita, assoluta e universale *beneficenza*; e il carattere proprio del bene, d'essere *diffusivo*, e *operativo*. Nel Figlio la carità prende *forma di riconoscenza* e di *gratitudine*. Il Figlio riconosce sì fattamente tutto dal Padre e a lui riferisce tutto, che la stessa spirazione dello Spirito Santo egli riconosce come ricevuta dal Padre, e a lui la riferisce. Questa riconoscenza è la prima, infinita, assoluta *riconoscenza*, che possa essere concepita. E qui spicca il carattere proprio del bene, d'essere *ordinato*, *giusto*, *verace*. Nello Spirito Santo la carità essenziale prende forma *d'unione*. Trattasi d'unione del subietto infinito intelligente col subietto stesso infinito inteso, per via d'infinito compiacimento che è l'unione stessa amorosa dell'ultimo atto. Trattasi d'unione del tutto col tutto che raddoppia, per così dire, se stesso coll'intelligenza e si triplica nell'amore senza cessare d'essere un unico e identico tutto. In questa unione finisce, riposa, sussiste la stessa beneficenza e riconoscenza, come in ultimo loro termine semplificate e consumate. In questa unione non c'è solamente il bene morale sussistente, ma questo è divenuto, per così dire, bene eudemonologico; in questo si è identificato: è la virtù sussistente come Beatitudine”<sup>382</sup>.

Anche nel pensiero rosminiano lo Spirito ha a che fare con la santità, ma ciò non gli impedisce di costituirsi come realtà personale. In un passaggio oltremodo significativo dell'*Antropologia soprannaturale*, il Roveretano riporta un lunga citazione tratta dal *Perì Archòn* di Origene: «Conciossiaché molti santi partecipino dello Spirito Santo egli è chiaro che lo Spirito Santo non può pigliarsi per un corpo, che in parti corporali diviso sia partecipato da' singoli santi. Ma egli è, senza dubbio una virtù santificatrice, della quale debbon partecipare tutti coloro che meritano di farsi santi colla sua grazia. E acciocché più agevolmente si possa intendere ciò che noi vogliamo dire, pigliamo un esempio sebben da cose disparate. Sono di molti che partecipano della disciplina o arte medica, e non hassi punto a credere che tutti quelli che partecipino della medicina si pigliano forse delle particelle d'un cotal corpo esposto al comun uso che di medicina si chiami, e così ne avvenga la partecipazione. E non si dee anzi così intender la cosa, che si dican partecipare della medicina tutti quelli che con menti pronte e ben disposte acquistino cognizion di quell'arte e disciplina?”. Or dopo aver detto questo così acconciamente soggiunge distinguendo la natura ideale della scienza medica, dalla real sostanza dello Spirito Santo. “Ma questi esempi della medicina paragonata allo Spirito Santo non dee credersi che quadrino perfettamente, ma valgono solo a provare che non si dee credere tostamente essere corpo ciò che da moltissimi si partecipa. Perocché lo Spirito Santo lungamente differisce dal concetto e scienza della medicina in questo, che lo Spirito Santo è una SOSTANZA INTELLETTUALE, e propriamente SUSSISTE ed È: quando nulla di simigliante può dirsi della medicina»<sup>383</sup>.

La rivelazione dell'essenza di Dio come uno e trino ha una ricaduta filosofica di enorme portata. Rosmini ad esempio accenna alla mirabile soluzione del problema dell'uno e del molteplice, che il Cristianesimo propone: “Escluso dunque il sistema degli unitarî, come impossibile, rimane che ci sia qualche molteplicità coeterna all'essere. Ma questa non deve togliere la perfetta unità e semplicità dell'essere; e quindi la difficoltà di quell'antinomia, che ha fatto delirare, se mi si permette di così esprimermi, la filosofia di tutti i secoli, a cui Cristo ha soddisfatto, ma rivelando il mistero. Dal qual mistero però venne un rinforzo di luce alla stessa intelligenza umana, che si mise all'opera di rispondere in qualche modo a quel problema più istruita e cautelata contro gli errori”<sup>384</sup>.

Il mistero dell'amore trinitario non può lasciare indifferente il filosofo, al quale anche “convengono quelle nobilissime e verissime parole, che diceva Gregorio della Triade augustissima: “Mi sforzo di

---

<sup>381</sup> TS, vol. II, 370 (§ 1032).

<sup>382</sup> TS, vol. II 373-374 (§ 1034).

<sup>383</sup> A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. MURATORE, Città Nuova-CISR, Roma - Stresa 1983, vol. I, 119.

<sup>384</sup> TS, vol. I, 131 (§ 166).

comprenderne l'unità, e già i raggi ternari splendono intorno a me: tento di distinguerli, e già mi hanno ricacciato nell'unità". Questo sublime mistero - continua il Roveretano - dunque è il profondo e immobile fondamento, su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale, ond'è veramente *tès christianòn ephores thoesophias*, come fu chiamato da un Padre della Chiesa [= Dionigi nella *Teologia mistica*]. Dal che, essendo dimostrato, se ne avrà questa conseguenza importante, che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconcussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio<sup>385</sup>. Giustamente il Roveretano cita in greco il famoso testo dello Pseudo-Dionigi, dato che anche qualche recente traduzione italiana preferisce rifugiarsi nella più rassicurante "sapienza divina", rinunciando all'esoterismo che la parola "teosofia" certamente contiene. Ed è davvero sorprendente che in questo contesto venga richiamato l'autore che, a detta di Étienne Gilson, ha elaborato una dottrina delle idee che costituisce "una delle tentazioni permanenti del pensiero medievale"<sup>386</sup>, e diremmo noi non solo della cristianità filosofica, bensì della filosofia cristiana. Vale la pena riportare a questo punto il breve testo dell'invocazione alla Trinità, preludio della *Teologia mistica*: "Trinità sovrastanziale superdivina e superbuona, custode della teosofia dei cristiani, conduci noi direttamente al vertice superinconoscibile e splendido e altissimo delle Scritture occulte, là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono svelati, nella caligine luminosissima del silenzio che insegna in modo arcano; caligine che fa risplendere in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo, e che in maniera esuberante riempie le intelligenze prive di occhi di splendori meravigliosi, nella piena intangibilità e invisibilità"<sup>387</sup>.

#### 2.1.4.7.3. Conclusione: l'orizzonte speculativo della fede e della teologia pneumatologica

Ci sembra che il percorso fin qui compiuto possa suggerire una serie di indicazioni conclusive, che formuliamo nel modo che segue:

1. La fede nello Spirito Santo persona ha una valenza speculativa ed una sua intrinseca credibilità in quanto non solo interpella l'intelligenza credente del teologo, bensì anche feconda la razionalità filosofica.
2. Tale valenza speculativa, per esplicitarsi, richiede di essere pensata nel quadro di una filosofia intesa non solo come *intellectus quaerens fidem* o *praeparatio Evangelii*, ma anche come esercizio della ragione redenta e come filosofia che si genera dalle viscere della religione cristiana.
3. Se a livello teologico ne va della fede nel Dio trinitario, a livello filosofico (nel senso suddetto) sembra potersi ipotizzare, nel solco della grande tradizione agostiniana (in cui il pensiero rosminiano si inserisce), una ricaduta filosofica del dogma tale da suggerire e stimolare:

a) una ontologia trinitaria della carità, nella quale l'essere e il suo senso vengano pensati trinitariamente e nell'orizzonte del dono e della *kenosi*;

<sup>385</sup> TS, vol. I, 160 (§ 196).

<sup>386</sup> É. GILSON, *La filosofia del Medioevo*. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo, La Nuova Italia, Firenze 1983, 98.

<sup>387</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*. Gerarchia celeste - Gerarchia ecclesiastica - Nomi divini - Teologia mistica - Lettere, Rusconi, Milano 1981, il testo in *Mistica Teologia*, 997b-1000a.

b) un'antropologia trinitaria come superamento di uno schema duale o bi-dimensionale, tale da includere accanto alla elucidazione delle tematiche della corporeità e della psiche, quella di una autentica spiritualità.

Si tratta della ricaduta della fede trinitaria sull'ontologia, attraverso cui si mostra non solo il dato e le sue implicanze, ma la sua credibilità e ragionevolezza. Torniamo così al monito iniziale di Florenskij: senza una autentica conoscenza della terza ipostasi, risulta saltuaria e insufficiente la stessa conoscenza della natura celeste della creatura, ma tale conoscenza, prima e mentre viene riflessa, va invocata come dono di Colui che solo può illuminare la nostra mente e il nostro cuore: “Attorno allo Spirito Santo si condensano tutte le incomprensioni, le difficoltà e le pene della nostra vita e nella sua rivelazione stanno tutte le nostre speranze. Preghiamo *insieme* perché si manifesti lo Spirito Santo, scongiuriamolo *insieme* con la preghiera di Simeone, il Nuovo Teologo: «Vieni luce vera, vieni vita eterna, vieni mistero nascosto, vieni tesoro innominato, vieni realtà invisibile, vieni persona inattingibile...»<sup>388</sup>.

## **2.2. La rivelazione e il suo rapporto con la tradizione nel Magistero della Chiesa cattolica**

La tesi centrale che qui si intende richiamare ed esporre in questo momento del nostro percorso può essere così formulata: *la teologia cattolica che pensa la rivelazione del Dio Unitrino in Gesù Cristo in sintonia coll'insegnamento del Magistero della Chiesa rileva e riflette l'eccedenza della rivelazione sulla sua attestazione scritturistica e sulla sua mediazione tradizionale, ponendo sempre in rapporto dinamico le tre componenti fondamentali del sapere teologico: Rivelazione – Scrittura – Tradizione.*

### **2.2.1. Rivelazione e Tradizione – rivelazione nella Tradizione**

L'eccedenza della rivelazione rispetto alla sua cristallizzazione scritturistica rimanda in primo luogo e non marginalmente, alla necessità di pensare il fecondo rapporto fra rivelazione e Tradizione, poiché prima che in un testo scritto, che pure ne attesta l'essenziale per la fede (“sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome” Gv 20,31), la manifestazione di Dio in Gesù Cristo è consegnata in una tradizione vivente chiamata a custodirla e interpretarla. Il circolo virtuoso che si instaura tra rivelazione, Scrittura e Tradizione consente di distinguere una fase costitutiva e una fase interpretativa della rivelazione, senza ancora una volta separare i due momenti, in quanto, per quel che concerne ad

---

<sup>388</sup> P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 186.

esempio il Nuovo Testamento, esso contiene ed esprime anche una interpretazione (ispirata) di quelle che chiama le Scritture (τὰ γραφά), cioè della Torà, dei Profeti e degli Scritti. La fase costitutiva della rivelazione culmina nell'evento fondatore (Pentecoste compresa), con la centrale e definitiva manifestazione di Dio in Gesù Cristo, evento che va considerato come l'ultima e definitiva parola di Dio (secondo la felice espressione di H. Verweyen: *Gottes letztes Wort = L'ultima parola di Dio*)<sup>389</sup>, sicché a rigor di termini in teologia sarà opportuno riservare il termine "rivelazione" appunto alla fase costitutiva della stessa, rinunciando all'ambigua espressione "rivelazione/i privata/e" per designare ulteriori manifestazioni del soprannaturale nella storia della Chiesa e del mondo successive rispetto all'evento fondatore. Tutto quanto Dio aveva da dirci ce lo ha detto in Cristo. L'ipotesi letteraria di un "quinto evangelo" costituisce di fatto un οὐ τόπος, che può diventare fuorviante, se perseguito e teorizzato in una prospettiva diversa di un corretto ed oggettivo rapporto fra rivelazione e Tradizione. Dal canto suo la rivelazione cristologica stabilisce il criterio di autenticità di ulteriori eventuali manifestazioni del divino, che costituiscono appunto delle conferme (tra l'altro non necessarie) della verità e autenticità dell'evento fondatore, senza nulla aggiungere all'essenza del messaggio e alla fede che esso richiede.

### 2.2.2. Scrittura e Tradizione fonti della rivelazione?

Il processo di concettualizzazione della tematica della rivelazione in ambito cattolico si sviluppa soprattutto a partire dalla modernità, che, dal punto di vista dell'insegnamento magisteriale, presenta due momenti paradigmatici relativi alla comprensione ecclesiale del tema stesso. Per la modernità nascente punto di riferimento paradigmatico non può non essere il contenuto del Concilio Tridentino e le discussioni in esso e da esso prodotte, mentre per la modernità compiuta bisogna riferirsi alla *Dei Filius* del Concilio Ecumenico Vaticano I e naturalmente della *Dei Verbum* del Vaticano II. Non dimentichiamo tuttavia che sembra ormai un giudizio condiviso quello secondo cui "la sacra Scrittura, l'epoca patristica, la stessa teologia medievale e della Riforma non hanno avuto un concetto di rivelazione pienamente esplicitato sul piano riflessivo. Il problema della natura, della possibilità e dell'esistenza della rivelazione è legato sostanzialmente all'età moderna e alla sua riflessione critica sulla ragione, sulle sue possibilità e sui suoi campi conoscitivi"<sup>390</sup>.

---

<sup>389</sup> H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamental theologie*, Patmos, Düsseldorf 2000<sup>3</sup> (trad. it. cit. Queriniana, Brescia 2001).

<sup>390</sup> H. WALDENFELS, "Considerazioni preliminari", in AA. VV., *La rivelazione* ("Storia delle dottrine cristiane. Teologie e Dogmi nella Tradizione delle Chiese"), Augustinus, Palermo 1992, 245.

Il primo testo del Concilio di Trento<sup>391</sup> che ci interessa è quello contenuto nel decreto sui libri sacri e le tradizioni da accogliere emanato nella IV sessione del Concilio stesso (8 aprile 1546) e il cui testo si trova in DH 1501-1505. In apertura del decreto si legge:

<p>Sacrosanta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, [...] hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis, Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio preprimus promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit (DH 1501).</p>	<p>Il sacrosanto Concilio Tridentino ecumenico e generale, legittimamente riunito nello Spirito Santo, [...] ha sempre ben presente di dover conservare nella chiesa, una volta tolti di mezzo gli errori, la stessa purezza del vangelo, che, promesso un tempo dai profeti nelle sante Scritture, il Signore nostro Gesù Cristo, figlio di Dio, prima annunciò con la sua bocca, poi comandò che venisse predicato a ogni creatura dai suoi apostoli quale fonte di ogni verità salvifica e di ogni norma morale.</p>
---	---

Va notato a proposito di questa formulazione che risulta qui confermata la tesi di fondo più volte da noi espressa, relativa all'eccedenza della rivelazione rispetto alla sua cristallizzazione scritturistica, tanto è vero che il termine "sante Scritture" sta qui ad indicare l'Antico Testamento, mentre si dice che *la* "fonte di ogni verità salvifica e di ogni norma morale" è il vangelo "annunciato" da Cristo e "predicato" dagli Apostoli. Si tratta dunque di un'unica fonte della rivelazione ossia la manifestazione di Dio in Cristo ed il suo annuncio da parte dello stesso Signore e della comunità apostolica. Il legato Marcello Cervini (futuro papa Marcello II) aveva così impostato la questione in un intervento che verrà praticamente assunto nel testo conciliare dove si individuano i tre principi e fondamenti della fede cattolica:

- |   |
|---|
| <p>a) nei <i>Libri santi</i>, scritti per ispirazione dello Spirito Santo;</p> <p>b) nel <i>Vangelo</i>, impiantato da Cristo "non su pergamena", ma "nei cuori" dei credenti, e di cui gli evangelisti hanno messo per iscritto alcuni elementi;</p> |
|---|

<sup>391</sup> Per una bibliografia generale sul Concilio di Trento cf B. SESBOÛÉ (dir.), *Storia dei dogmi*, II, Piemme, Casale Monferrato 1998, 196. Per le tematiche che stiamo affrontando cf M. MIDALI, *Rivelazione, Chiesa, scrittura e tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento*, UPS, Roma 1973. Per ulteriori approfondimenti cf E. ORTIGUES, *Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente*, in RSR, 36 (1949) 271-299; J.R. GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Die mündliche Überlieferung*, hrsg von M. Schmaus, Ch. Kaiser, München 1957, 123-232; H. LENNERZ, „Scriptura sola?“, in *Gregorianum* 40 (1959) 38-53; ID., „Sine scripto traditiones“, *ibid.*, 624-636; J. BEUMER, „Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils“, in *Scholastik* 34 (1959) 249-258; H. HOLSTEIN, *La tradition d'après le concile de Trente*, in RSR, 47 (1959) 367-390; ID., „Les «deux sources de la révélation»“, in RSR, 57 (1969), 375-434; Y. CONGAR, *La Tradizione e le tradizioni. Saggio storico*, Paoline, Roma 1961; G. H. TAVARD, *Écriture ou Église? La crise de la Réforme*, Cerf, Paris 1963; P. LENGSELD, *Tradition, Écriture et Église dans le dialogue oecuménique*, Orante, Paris 1964; W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970; H.-J. SIEBEN, *Die Katholische Konzils idee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Schöningh, Paderborn 1988.

c) nell'azione dello Spirito Santo che “nel cuore dei fedeli, rivela i misteri e che deve, fino alla fine dei tempi, insegnare alla Chiesa ogni verità”<sup>392</sup>.

Si tratta come si può notare di una concezione viva e dinamica della rivelazione con un'attenzione pneumatologica di notevole interesse in una prospettiva tutt'altro che oggettivante del rapporto rivelazione-Scrittura-Tradizione, come quella che verrà espressa nella teoria dei due canali propria della scuola cattolica di Tubinga e del suo esponente più noto, il teologo Johann Adam Möhler nella sua opera *Die Einheit in der Kirche (L'unità nella Chiesa del 1825)*<sup>393</sup>, dove appunto l'unica fonte della rivelazione raggiunge l'umanità attraverso il duplice canale della Scrittura e della Tradizione. Del resto “Il Vangelo è dunque la rivelazione della grazia e della benevolenza che si è compiuta in Gesù Cristo, una potenza di salvezza, una legge spirituale impressa nei cuori dallo Spirito Santo”<sup>394</sup> e “per il Concilio questo vangelo vivo nella Chiesa è l'unica fonte di ogni verità salvifica e di ogni disciplina della prassi. Il Vangelo così inteso è il concetto chiave per la retta interpretazione della decisione conciliare sulla Scrittura e la Tradizione”<sup>395</sup>. Una lettura manualistica e sommaria delle posizioni sulla rivelazione del Tridentino in chiave esclusivamente antiprottestante, come si può notare, non rende giustizia né al testo conciliare, né al dibattito che l'ha preceduto.

Il passaggio successivo del decreto indica appunto questi due canali con una duplice opzione di fondo che andremo ad esplicitare dopo la lettura del testo, che recita:

perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac	E poiché [il Sinodo] sa che questa verità e normativa è contenuta nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte che, raccolte dagli Apostoli dalla bocca dello stesso Cristo, o dagli stessi Apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, trasmesse, quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi, seguendo l'esempio dei padri della vera fede, con uguale pietà e venerazione accoglie e venera tutti i libri, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, essendo Dio autore di entrambi, e così pure le tradizioni stesse, inerenti alla fede e ai costumi, poiché le ritiene dettate dalla bocca dello stesso Cristo o dallo
--	---

<sup>392</sup> CTA V, 11.

<sup>393</sup> Cf J. A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa, cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969.

<sup>394</sup> B. SESBOÛÉ, “Scritture, tradizioni e dogmi al Concilio di Trento”, in B. SESBOÛÉ – C. THEOBALD (edd.), *La parola della salvezza. XVI-XX secolo. Dottrina della Parola di Dio, rivelazione, Fede, Scrittura, Tradizione, Magistero*, in B. SESBOÛÉ (dir.), *Storia dei dogmi*, IV, Piemme, Casale Monferrato 1998, 125.

<sup>395</sup> W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968, 104.

reverentia, suscipit et veneratur (DH 1501).	Spirito Santo, e conservate nella Chiesa cattolica in forza di una trasmissione ininterrotta”.
--	--

La prima opzione riguarda l'esclusione dal testo approvato dell'espressione *partim* in *libris scriptis*, *partim* in *sine scripto traditionibus*, sebbene probabilmente la teologia della maggior parte dei Padri tridentini intendesse il testo proprio in tal senso, assumendo implicitamente una teoria delle due fonti della rivelazione, che fortunatamente non trova espressione nel testo conciliare. Una siffatta concezione del rapporto rivelazione-Scrittura-Tradizione sarebbe stata improntata ad una prospettiva materiale ed avrebbe introdotto un inaccettabile dualismo, quasi che la tradizione contenesse un maggior numero di verità salvifiche rispetto alla Scrittura, che, invece, come abbiamo detto, attesta quanto è essenziale alla fede. Senza voler ulteriormente entrare nella disputa sarà sufficiente sottolineare come, nella interpretazione del J. R. Geiselmann, anch'egli teologo cattolico di Tübingen, ma di questo secolo, l'*et* vuole esprimere un nesso imprescindibile fra i due canali nei quali il vangelo è trasmesso, senza che il testo si impegni a determinarne ulteriormente il rapporto, per la cui articolazione è aperto dunque il campo alla ricerca teologica. La seconda opzione, sulla quale questa volta le istanze della minoranza non vennero accolte riguarda l'espressione *pari pietatis affectu ac reverentia*, che Sesboüé si chiede in che modo tradurre, ed escluso “con un medesimo sentimento di fede” (Tavard), espressione ritenuta massimalistica e il termine “pietà” considerato al contrario minimalista, opta per la scelta di Y. Congar che propone di tradurre l'espressione con “accoglienza piena di rispetto e di fiducia”, ritenendola vicina alla parola greca εὐσέβεια, con la sua duplice valenza ortodossa e dossologica<sup>396</sup>. Gli interpreti non mancano di sottolineare il fatto che il Tridentino non stila una lista di tradizioni (come invece fa per i libri ispirati del canone), lasciando ancora una volta campo aperto alla teologia per l'articolazione e l'ulteriore determinazione della problematica. Ci limitiamo a segnalare, concludendo, come la Scrittura e le tradizioni non scritte costituiranno i primi due “luoghi teologici”, all'interno di quella elaborazione della gnoseologia teologica propria della modernità, il cui autore fu il teologo domenicano di Salamanca, anch'egli perito a Trento, Melchiorre Cano, autore del famoso testo postumo *De locis theologicis* (pubblicato nel 1563), che ha avuto un'influenza decisiva su tutta la teologia posteriore.

Una trattazione esauriente del tema della fede nell'insegnamento tridentino è in questo contesto impossibile, anche perché ciò comporterebbe il riferimento non estrinseco e semplicemente

<sup>396</sup> B. SESBOÛÉ, “Scritture, tradizioni e dogmi al Concilio di Trento”, in B. SESBOÛÉ – C. THEOBALD (edd.), *La parola della salvezza. XVI-XX secolo*, cit., 129-130.

occasionale alla tematica della giustificazione. Mi limito pertanto a richiamare semplicemente il famoso luogo della sessione VI, cap. 8:

<p>Cum vero Apostolus dicit, iustificari hominem “per fidem” et “gratis”, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuis Ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit, ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia “fides est humanae salutis initium”, fundamentum et radix omnis iustificationis, “sine qua impossibilis est placere Deo” et ad filiorum eius consortium pervenire; gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem procedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur; “si enim gratia est, iam non ex operibus; alioquin (ut idem Apostolus inquit) gratia iam non est gratia (DH 1532).</p>	<p>Quando poi l’apostolo dice che l’uomo viene giustificato per la fede [can. 9] e gratuitamente [Rm 3, 22-24], queste parole si devono intendere secondo l’interpretazione accettata e manifestata dal concorde e permanente giudizio della chiesa cattolica e cioè che siamo giustificati mediante la fede, perché “la fede è il principio dell’umana salvezza” [Fulgenzio di Ruspe, <i>De fide liber ad Petrum</i> PL 40, 753], il fondamento e la radice di ogni giustificazione, senza la quale è impossibile piacere a Dio [Eb 11,6], giungere alla comunione [2Pt 1, 4] che con lui hanno i suoi figli. Si dice poi che noi siamo giustificati gratuitamente, perché nulla di ciò che precede la giustificazione - sia la fede che le opere - merita la grazia della giustificazione, se infatti è per grazia, non è per le opere; o altrimenti (come dice lo stesso Apostolo) la grazia non sarebbe più grazia [Rm 11, 6].</p>
--	--

Al testo tridentino fa eco la dichiarazione congiunta sulla giustificazione, la quale afferma:

“25. Insieme confessiamo che il peccatore viene giustificato mediante la fede nell’azione salvifica di Dio in Cristo : questa salvezza gli viene donata dallo Spirito Santo nel battesimo che è il fondamento di tutta la sua vita cristiana. L’uomo, nella fede giustificante che racchiude in sé la speranza in Dio e l’amore per lui, confida nella sua promessa misericordiosa. Questa fede è attiva nell’amore e per questo motivo il cristiano non può e non deve restare inoperoso. Tuttavia la giustificazione non si fonda né si guadagna con tutto ciò che precede e segue nell’uomo il libero dono della fede.

26. Secondo il modo di comprendere luterano, Dio giustifica il peccatore solo nella fede (*sola fide*). Nella fede, l’uomo confida totalmente nel suo Creatore e Salvatore ed è così in comunione con lui. Dio stesso fa scaturire la fede suscitando tale fiducia con la sua parola creatrice. Poiché questo agire di Dio è una nuova creazione, essa riguarda tutte le dimensioni della persona e conduce a una vita nella speranza e nell’amore. Pertanto, l’insegnamento della «giustificazione soltanto per mezzo della fede» distingue, senza tuttavia separarli, il rinnovamento della condotta di vita, necessariamente conseguenza della giustificazione, e senza la quale non vi sarebbe la fede, dalla giustificazione stessa. Con ciò si evidenzia anzi il fondamento di tale rinnovamento. Il rinnovamento della vita deriva dall’amore di Dio donato all’uomo nella giustificazione. Giustificazione e rinnovamento della vita sono intimamente uniti in Cristo che è presente nella fede.

27. Anche secondo il modo di comprendere cattolico la fede è fondamentale per la giustificazione ; infatti, senza di essa non può esservi giustificazione. L’uomo, in quanto colui che ascolta la parola e crede, viene giustificato mediante il battesimo. La giustificazione del peccatore è perdono dei peccati e realizzazione della giustizia attraverso la grazia giustificante che fa di noi dei figli di Dio. Nella giustificazione i giustificati ricevono da Cristo la fede, la speranza e l’amore e sono così accolti nella comunione con lui. Questa nuova relazione personale con Dio si fonda interamente sulla sua misericordia e permane dipendente dall’azione salvifica e creatrice di Dio misericordioso, il quale rimane fedele a se stesso e nel quale l’uomo può quindi riporre la propria fiducia. Pertanto l’uomo non potrà mai appropriarsi della grazia giustificante né appellarsi ad essa davanti a Dio. Quando, secondo il modo di comprendere cattolico, si sottolinea il rinnovamento della vita mediante la grazia giustificante, tale rinnovamento nella fede, nella speranza e

nell'amore non può mai fare a meno della grazia gratuita di Dio ed esclude ogni contributo alla giustificazione di cui l'uomo potrebbe vantarsi davanti a Dio (*Rm* 3, 27 ; cfr. Fonti del cap. 4.3)<sup>397</sup>.

### 2.2.3. La rivelazione di fronte alla Modernità compiuta

Allorché il pensiero filosofico della modernità compiuta, che si esprime precipuamente nell'età dei Lumi si rapporta alla rivelazione cristiana ed in genere alle religioni che pongono le loro origini in una rivelazione storica (come ad esempio l'Ebraismo e l'Islam), finisce con l'assumere un atteggiamento e posizioni molto vicine a quelle espresse da Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico* (pubblicato anonimo in Germania nel 1670), dove torna ad insinuarsi l'idea di un cristianesimo esoterico, o se si vuole spirituale, di portata davvero universale, la cui quintessenza si trova espressa nei famosi sette dogmi, e un cristianesimo essoterico, cui attengono non solo i simbolismi, ma la stessa valenza storica della rivelazione. Il Lessing della parabola dei tre anelli (*Nathan der Weise*), del *Cristianesimo della ragione* e dell'*Educazione del genere umano* esprime una convinzione analoga, pur riconoscendo alla rivelazione storica un ruolo pedagogico rispetto all'umanità. La disputa sullo spinozismo di Lessing acquista dunque carattere emblematico all'interno di questa discussione. Ma lo stesso Hegel, fanatico ammiratore dell'ebreo maledetto, che era giunto ad affermare che "o si è spinoziani o non si è affatto filosofi", col suo ricorso all'idea di un vangelo eterno, di cui il venerdì santo speculativo e la morte di Dio costituirebbero un momento imprescindibile, di fatto pensa il rapporto fra lo storico e lo speculativo in termini di inclusione e di subordinazione del primo termine rispetto al secondo, sebbene una interpretazione definitiva debba necessariamente tener conto di altre a volte opposte chiavi di lettura di questo pensiero.

Per contro la rivendicazione kierkegaardiana dell'*hic et nunc*, con la relativa attenzione al singolo e la spasmodica rivendicazione della paradossalità della fede e della sua refrattarietà di fronte ad ogni tentativo razionale di interpretarla, contiene una concezione della rivelazione cristologica come appello e provocazione tanto radicale quanto preoccupata di salvaguardarne lo specifico e l'assoluta trascendenza di fronte ad ogni appropriazione impropria da parte di una

---

<sup>397</sup> Quanto al tema del rapporto Rivelazione-Scrittura-Tradizione, sembra opportuno richiamare alcune annotazioni a riguardo, presenti nel recente documento della Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, dove a tal proposito si conferma l'importanza della tradizione, confermando la tesi dell'eccedenza della rivelazione sulle Scritture: "9. Tra Scrittura e Tradizione esiste una tensione che si riscontra in molte religioni; ad esempio in quelle dell'Oriente (induismo, buddismo, ecc.) e nell'Islam. I testi scritti non possono mai esprimere in modo esauriente la Tradizione e vengono perciò completati con aggiunte e interpretazioni, che finiscono per essere messe a loro volta per iscritto. Queste sono tuttavia sottoposte ad alcune limitazioni. È quanto si può osservare sia nel cristianesimo che nel giudaismo, con sviluppi in parte comuni e in parte differenti. Un tratto comune è che le due grandi religioni si trovano d'accordo nella determinazione di gran parte del loro canone delle Scritture".

cristianità senza cristianesimo, rappresentata per lui dal vescovo Mynster. Il tentativo di Kierkegaard di offrire una risposta alla domanda di Lessing: come possono verità storiche, quindi parziali e contingenti, assumere la forma e la portata di verità eterne ed universali? ( il famoso “salto dell’orrendo fossato”) riceve in Kierkegaard una risposta che fa leva sulla necessità per il discepolo di ogni tempo di farsi “contemporaneo” di Cristo per poter partecipare della salvezza che Egli offre.

### 2.2.3.1. Il Vaticano I

Di fronte a queste sfide che schematicamente vengono espresse dai termini, tanto approssimativi quanto complessivi e schematici, “razionalismo” (G. Hermes, A. Günter, J. Froschammer) e “fideismo” (L. E. Bautain, A. Bonnetty), la teologia cattolica finisce con l’arroccarsi su posizioni difensive ad oltranza procedendo ad una concettualizzazione della rivelazione e soprattutto dei suoi contenuti in modo da proporla come un corpo dottrinale organico e ben determinato, tale, agli occhi degli apologisti moderni, da resistere alla tentazione degli opposti estremismi, non privi tuttavia di punti di contatto, come mostra l’attenzione del teologo danese (Kierkegaard) verso gli interrogativi posti dall’illuminista tedesco (Lessing). Questa tendenza teologica confluirà nella costituzione dogmatica *Dei Filius* del Concilio Ecumenico Vaticano I<sup>398</sup>, che affronta la tematica della rivelazione in un apposito capitolo, il secondo, assumendola sostanzialmente come punto centrale e determinante anche gli argomenti contenuti nel primo capitolo, che tratta della creazione e nel terzo che tratta della fede, cui si aggiunge un quarto capitolo dedicato al rapporto fede/ragione, anch’esso improntato alla concezione di rivelazione contenuta ed espressa nel secondo.

---

<sup>398</sup> Per la bibliografia relativa al Concilio Vaticano I cf. A. SABETTA, *Teologia della modernità*, cit., 678-680. Qui riportiamo alcuni riferimenti, limitandoci alla *Dei Filius: Fonti*. Le fonti sono contenute nei volumi IL-LIII del MANSI che deve tuttavia essere integrato con il volume 7 della *Collectio Lacensis* per molti documenti non ufficiali. A questi testi vanno aggiunti, per il nostro lavoro, altre pubblicazioni di documenti (come i voti dei teologi) che sono posti in appendice a determinati studi di cui si darà in seguito nota. *Letteratura*. Tra le opere di carattere generale ricordiamo R. AUBERT, *Vatican I*, Orante, Paris 1964 (in particolare per il nostro ambito l’introduzione che fa il punto su mondo e chiesa alla vigilia del Concilio, pp. 7-37, e il capitolo IX, pp. 182-194); ID., *Il pontificato di Pio IX*, cit., 477-549; ID. - M. GUERET - P. TOMBEUR (edd.), *Concilium Vaticanum I*. Concordance, Index, Listes des fréquences, Tables comparatives, Publications du CETEDOC-Université catholique de Louvain, Louvain 1977; G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, cit., 111-232; H. RONDET, *Vatican I. Le concile de Pie IX La préparation. Les méthodes de travail. Les schémas restés en suspence*, P. Lethielleux Editeur, Paris 1962. Cf l’importante pubblicazione è la notevole opera di K. SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870*. I. Vor der Eröffnung; II Von der Eröffnung bis zur Konstitution “Dei Filius”; III. Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, F. Schöningh, Paderborn-München-Zürich 1992-1994 (con bibliografia all’inizio di ogni volume). Tra le prime opere di commento al Concilio sono da ricordare T. GRANDERATH, *Geschichte des vatikanischen Councils*, 3 voll., Freiburg im B. 1903-1906 e soprattutto gli studi di J.M.A. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican d’après les actes du Concile*. La constitution *Dei Filius*, 2 voll., Delhomme et Briguet, Paris-Lyon 1895.

Così, dopo aver richiamato la dottrina della *creatio ex nihilo* del Lateranense IV ed aver accennato alla provvidenza divina, la *Dei Filius* inizia il capitolo sulla rivelazione richiamando la possibilità di conoscere Dio, “principio e fine di ogni cosa” attraverso “la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create”, con rimando a *Rm* 1,20 (testo peraltro ben noto ai filosofi moderni e citato da Cartesio nella lettera introduttoria alle *Meditazioni metafisiche*), dove si dice che “dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l’intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità” [ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους], tralasciando, a causa dell’intenzionalità stessa del discorso l’altro luogo paolino in cui dialetticamente si sostiene l’impossibilità dell’uomo di conoscere Dio con la sola ragione, ossia il famoso luogo del λόγος τοῦ σταυροῦ (*1Cor* 1,18) ove si sostiene che “il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio” [οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν - *1Cor* 1,21]. È comunque a partire dalla dimensione cosmico-antropologica della rivelazione, attingibile per il tramite della ragione creata, che si imposta il discorso sulla dimensione storico-escatologica della manifestazione di Dio essendo:

placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare (DH 3004).	piaciuto alla sua sapienza e bontà rivelare se stesso al genere umano, nonché gli eterni decreti della sua volontà per altra via, questa volta soprannaturale.
---	--

Infatti

Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possit (DH 3005).	è grazie a questa divina rivelazione che tutti gli uomini possono, nella presente condizione del genere umano, conoscere facilmente, con assoluta certezza e senza alcun errore, ciò che nelle cose divine non è di per sé inaccessibile alla ragione.
--	--

Si tratta qui di quel ruolo attribuito da Platone (nel testo del *Fedone* sopra riportato) a quella parola di Dio che per lui era eventuale e possibile per noi è già pronunciata e realizzata in Cristo. E tuttavia non è qui la giustificazione più profonda relativa alla necessità della rivelazione nella sua dimensione storico-escatologica, bensì è inscritta nel fatto che l’uomo ha un fine soprannaturale: “Non è, tuttavia, per questo motivo che la rivelazione deve essere detta assolutamente necessaria, ma perché Dio, nella sua infinità bontà, ha ordinato l’uomo a un fine soprannaturale, perché partecipi ai beni divini che superano del tutto le possibilità dell’umana intelligenza; infatti «quelle

cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore d'uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» [ἀλλὰ καθὼς γέγραπται, Ἄ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν - 1Cor 2,9]” (DH 3005). Il discorso prosegue con il riferimento alla Scrittura e alla Tradizione con l’affermazione secondo cui “deve considerarsi vero senso della Scrittura, quello creduto e che crede la santa madre Chiesa, alla quale appartiene giudicare del senso e dell’interpretazione autentica delle Scritture” [“pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesiam cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum” - DH 3007].

Il tema della fede risulta strettamente connesso a quello della rivelazione e la *Dei Filius* ce ne offre una definizione molto sintetica, espressa in questi termini:

<p>Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. “Est enim fides – testante Apostolo – sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium”. Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque in primis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculennter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata (DH 3008-3009).</p>	<p>“Poiché l’uomo dipende totalmente da Dio, suo creatore e signore, e la ragione creata è sottomessa completamente alla verità increata, quando Dio si rivela, dobbiamo prestargli, con la fede, la piena soggezione dell’intelletto e della volontà [can. 1]. Quanto a questa fede - inizio dell’umana salvezza - la chiesa cattolica professa che essa è una virtù soprannaturale, per cui, sotto l’ispirazione di Dio e con l’aiuto della grazia, crediamo vere le cose da lui rivelate, non per la intrinseca verità delle cose, chiara alla luce naturale della ragione, ma per l’autorità dello stesso Dio, che le rivela, che non può né ingannarsi né ingannare [can. 2]. <i>La fede, infatti, secondo dell’apostolo, è sostanza delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono</i> [Eb 11,1]. Nondimeno, perché l’ossequio della nostra fede fosse conforme alla ragione [cf Rm 12, 1], Iddio volle che agli interiori aiuti dello Spirito santo si aggiungessero anche gli argomenti esterni della sua rivelazione: fatti divini, cioè; e in primo luogo i miracoli e le profezie, che manifestando in modo chiarissimo l’onnipotenza di Dio e la sua scienza infinita, sono argomenti certissimi della divina rivelazione, adatti ad ogni intelligenza.</p>
--	--

Dalla totale dipendenza da Dio dell’uomo e della ragione (dipendenza ontologica) segue l’obbligo dell’obbedienza (*obsequium*) alla rivelazione dell’intelletto e della volontà. La fede è intesa come relazione di obbedienza all’autorità di Dio; mentre l’esercizio della ragione si basa sull’evidenza intrinseca di ciò che essa percepisce, la fede si fonda sull’autorità di Dio che non può sbagliare. Interpretando ed esponendo questi testi alla luce della dottrina del Vaticano II e della

teologia successiva, i teologi cattolici non hanno mancato di rilevare una sorta di estrinsecismo in questa concezione del rapporto rivelazione/fede. Sintomatico ad esempio il giudizio di C. Theobald, il quale constata «lo spostamento globale del concetto di autorità verso una prospettiva più volontaristica ed estrinsecista a detrimento del suo carattere “testimoniale”». Questo spostamento “suppone, in ultima istanza, una *concezione giuridica della rivelazione e della sua autorità*, che si oppone al principio critico dell’autonomia legittimando non solo la struttura gerarchica della società ecclesiale, ma anche la posizione di privilegio del diritto della Chiesa di fronte ai fondamenti delle società umane. Ed è in questo orizzonte che bisogna comprendere la definizione della fede come obbedienza verso Colui che comunica infallibilmente il vero”<sup>399</sup>.

Nel cap. IV della *Dei Filius* incontriamo una ripresa epistemologica, con la quale si precisa la distinzione fra conoscenza naturale e conoscenza di fede, il ruolo della ragione nell’*intellectus fidei*, l’impossibilità della contraddizione fra fede e ragione, i rapporti fra entrambe, la distinzione fra progresso delle scienze e progresso della dottrina. In particolare, si afferma la duplice differenza fra ragione e fede: differenza di principio (quanto all’essere, cioè, strumenti di conoscenza) e di oggetto (perché i *mysteria in Deo abscondita* sono del tutto irriducibili *ad quae naturalis ratio pertingere potest*). Questa distinzione si evidenzia nel fatto che la ragione può pervenire ad una *mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam* ma non può penetrare le verità di fede che oltrepassano *omnino* l’intelletto creato. La distinzione non potrà mai significare una vera *dissensio* (divergenza) tra entrambi per la comunanza dell’origine, Dio, appunto, che rivela i misteri e crea la ragione. La distinzione, piuttosto, implica reciproco aiuto nel più generale orizzonte dell’affermata superiorità della fede sulla ragione. Del resto, qui si incontra una ripresa di quella prospettiva sui rapporti fra ragione e fede che Pio IX aveva ben illustrato nella *Qui pluribus*, come pure in diverse altre sue allocuzioni.

Volendo tentare una valutazione complessiva della *Dei Filius* soprattutto per la sua interpretazione della modernità compiuta, le opinioni che si rinvencono tra gli studiosi non sono unanimi. Particolarmente equilibrato ci sembra il giudizio di Pierangelo Sequeri: «il pronunciamento conciliare, nonostante il surrettizio intento di esercitare una vigorosa censura nei confronti della modernità filosofica, pone obiettivamente le premesse per una formale apertura al confronto con essa. Precisamente in quanto esprime lo sforzo di designare l’ambito di una specifica e sistematica riflessione critica sulla forma teorica dell’accesso al fondamento della fede. Vale a

---

<sup>399</sup> C. THEOBALD, “La Costituzione dogmatica *Dei Filius* del concilio Vaticano I”, in B. SESBOÛÉ (ed.), *Storia dei dogmi*. IV. La Parola di Dio, Rivelazione, Fede, Scrittura, Tradizione, Magistero (ed. or. francese 1996), Piemme, Casale Monferrato 1998, 257, l’intero saggio 230-276.

dire sulla descrizione argomentabile di quella struttura originaria - e originale - della coscienza che è la coscienza credente. E tanto esegue, pur senza poter condurre a compimento la coerenza di tale disegno a motivo della inadeguata attrezzatura epistemologica, teologica e filosofica della scuola»<sup>400</sup>. Per questo la *requisizione* apologetica della *Dei Filius* ha nuociuto alla valorizzazione del testo e delle sue potenzialità storico-ermeneutiche e sistematiche, poiché la “costrizione” del sobrio assetto dottrinale del testo nella inerte simbiosi dottrinale della filosofia e della teologia, culturalmente obsolete, della tradizione di scuola, rinchiuso il testo nello schema convenzionale della scissione fra teologia apologetica dei *praeambula fidei* e teologia dogmatica della *fides divina*. Abituati come siamo a pensare la tematica della rivelazione secondo le indicazioni del Vaticano II, saremmo portati a sottovalutare l’impianto e l’impostazione del tema nella *Dei Filius*, che presenta comunque una sua attualità, così individuata ed espressa da uno dei maggiori studiosi del Vaticano I: “A mio parere l’attualità di *Dei Filius* non è da riscontrare né nel modello estrinsecistico della sua fondatezza, o in una prova miracolosa, né nel concetto di rivelazione teoretico informativo, o in accentuazioni della costituzione legate al tempo. Io vedo l’attualità di *Dei Filius* piuttosto nel convincimento, in essa espresso, secondo cui la fede cristiana è caratterizzata dal logos e la pretesa di verità del cristianesimo può porsi con piena fiducia in questo logos e nella sua conservazione, di fronte a qualsiasi richiesta della ragione teoretica e pratica”<sup>401</sup>.

### 2.2.3.2. Il Vaticano II

Il Novecento si apre per la teologia cattolica con la grande crisi modernista<sup>402</sup>, che costituisce un ulteriore momento critico nel quale la dottrina autentica della rivelazione viene sottoposta ad ulteriori consistenti attacchi in nome di categorie elaborate dalla modernità come quella di “coscienza” e di “esperienza”, con delle radicalizzazioni che finiscono col consegnare la realtà dinamica della rivelazione ad una irreversibile deriva soggettivistica e relativistica: “La rivelazione non ha potuto essere altro che la coscienza acquisita dall’uomo del suo rapporto con Dio” (A. Loisy)<sup>403</sup> ed “è molto importante ricordarsi che, rigorosamente parlando, la rivelazione consiste nella esperienza religiosa completa, e non semplicemente nell’elemento intellettuale di tale esperienza” e che essa “appartiene piuttosto alla categoria delle impressioni che a quella dell’espressione” (G. Tyrrell)<sup>404</sup>. La risposta del Magistero cattolico a tali tendenze, consegnata nel

---

<sup>400</sup> P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*. Saggio di Teologia fondamentale, Queriniana, Brescia, 56.

<sup>401</sup> H. J. POTTMEYER, “La costituzione *Dei Filius*”, in R. FISICHELLA (ed.), *La teologia fondamentale*. Convergenze per il terzo millennio, Piemme, Casale Monferrato 1997, 37-38.

<sup>402</sup> Su Pio X e il modernismo cf una bibliografia in A. SABETTA, *Teologia della modernità*, cit., 683-685.

<sup>403</sup> A. LOISY, *Autour d’un petit livre*, Paris, 1903, 125.

<sup>404</sup> G. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, London 1907, 280.

decreto *Lamentabili* (cf DH 3401-3466) e nell'enciclica *Pascendi* (cf DH 3475-3500) insistendo sull'oggettività e sulla pretesa veritativa della rivelazione ripropone il modello neoscolastico del rapporto fede/ragione, così come era stato riproposto e sostenuto dalla enciclica *Aeterni patris* di Leone XIII (del 1879)<sup>405</sup>.

Bisognerà attendere il Concilio Ecumenico Vaticano II<sup>406</sup> perché si trovi nell'insegnamento magisteriale una trattazione della rivelazione, che, senza cedervi, raccoglie le istanze positive del pensiero moderno e contemporaneo, non rinunciando alla pretesa oggettiva e veritativa della manifestazione di Dio in Gesù Cristo. La costituzione dogmatica *Dei Verbum* ha rappresentato un punto di riferimento imprescindibile per la teologia fondamentale cattolica<sup>407</sup>. È senza alcun dubbio

---

<sup>405</sup> Per la bibliografia sull'*Aeterni Patris* cf A. SABETTA, *Teologia della modernità*, cit., 680-682.

<sup>406</sup> Anche per quanto concerne il Vaticano II in generale cf *ib.*, 687-692.

<sup>407</sup> Rimandiamo a F. GIL HELLÌN, *Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum*, L. E. V., Città del Vaticano 1993, nonché ai diversi commenti alla Costituzione dogmatica *Dei Verbum* e al saggio di A. VANHOYE, "La parola di Dio nella vita della Chiesa e la recezione della *Dei Verbum*", in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 29-45. A livello di commenti e letteratura, con particolare riferimento ai capp. I e II della costituzione segnaliamo: AA. VV., *Dios al encuentro del Hombre en la Constitución "Dei Verbum"*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1970; R. AGUIRRE (ed.), *La palabra de Dios y la hermenéutica: a los 25 años de la constitución "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II*, Valencia 1991; ABI (ed.), *Costituzione conciliare Dei Verbum. Atti della XX settimana biblica, Paideia, Brescia 1970*; L. ALONSO-SCHÖKEL (ed.), *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, BAC, Madrid 1969; ID. (ed.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución "Dei Verbum" del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Universidad de Deusto, Bilbao 1991; U. BETTI (ed.), *Commento alla costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione "Dei Verbum"*, Massimo, Milano 1966; ID. (ed.), *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione. Storia, testo latino dello schema preconciare "De fontibus revelationis", prospetto sinottico delle 4 principali redazioni dello schema "De divina revelatione", traduzione italiana del testo promulgato, esposizione e commento*, LDC, Leumann 1967; ID., *La rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica Dei Verbum*, Città Nuova, Roma 1970; R. BIOD CASTILLO, *La Resurrección de Cristo como Revelación*. Análisis del tema en la teología fundamental a partir de la Dei Verbum, PUG, Roma 1998; G. G. BLUM, *Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971; R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 1998; B. CALATI (ed.), *Un documento dimenticato, la "Dei Verbum"*, San Lorenzo, Reggio Emilia 1992; N. CIOLA (ed.), *La "Dei Verbum" trent'anni dopo*. Miscellanea in onore di padre Umberto Betti, PUL, Roma 1995; D. CUEVAS GÁMEZ, "Placuit Deo in sua bonitate seipsum rivelare". Génesis, historia y alcances teológico de "Dei Verbum" n° 2. Algunas aportaciones a la teología de la Revelación, UPS, Roma 1997; B. D. DUPUY (ed.), *La révélation divine. Constitution dogmatique "Dei verbum"*, Cerf, Paris 1968; S. LYONNET, *La Bibbia nella Chiesa dopo la "Dei Verbum"*. Studi sulla costituzione conciliare, Paoline, Roma 1969; H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*. Commento alle Costituzioni conciliari "Dei Verbum" e "Gaudium et Spes", Jaca Book, Milano 1985; B. MAGGIONI, "Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio". Commento alla "Dei Verbum", Messaggero, Padova 2001; D. MONGILLO – S. MANNA (edd.), *Costituzione dogmatica "Dei Verbum"*. Presentazione storico-dottrinale e schema. Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1968; G. MORAN – M. SAUVAGE, *L'Écriture et la Tradition. Histoire et dépassement d'une controverse*. Chapitre additif sur la Constitution "Dei Verbum" de Vatican II, Liegel, Paris 1966; M. NICOLAU, *Escritura y revelacion segun el Concilio Vaticano II*. Texto y comentario de la constitucion dogmatica "Dei Verbum", Apostolado de la Prensa, Madrid 1967; L. PACOMIO (ed.), *Concilium Vaticanum II. Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione. Schemi annotati in sinossi*, Marietti, Torino 1971; W. SANDFUCHS (ed.), *Die Kirche und das Wort Gottes. Eine Einführung in die dogmatische Konstitution "Dei Verbum" mit Beiträgen von Augustinus Kardinal Bea [et alii]*, Arena, Würzburg 1967; F. SCARIA, *Tradition and progress in the Church in the light of Dei Verbum*. Chapter II, PUU, Roma 1997; H. SCHAUF, *Zur dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» über die gottliche Offenbarung Nr. 9*, Annuario Historiae Conciliorum, Freiburg 1984; O. SEMMELROTH – M. ZERWICK, *La costituzione conciliare "Dei Verbum"*, Paideia, Brescia 1971; T. STRAMARE, *La storia della salvezza alla luce della costituzione "Dei Verbum"*. Teologia della Parola ispirata, PUL, Roma 1967. Sulla presenza e il contributo della fondamentale al Vaticano II, cf R.

la *magna charta* di chi si occupa di questo settore della teologia e, al tempo stesso, un punto di non ritorno nel cammino dell'intelligenza ecclesiale e teologica della rivelazione. Non ci sembra fuori luogo richiamare in questa sede il travaglio che ha caratterizzato il percorso di questo fondamentale documento e come al suo interno si sia realizzata una vera e propria svolta nella prospettiva entro cui impostare e svolgere la tematica della rivelazione cristiana<sup>408</sup>. Da una concezione oggettivante e statica, all'interno del Concilio stesso, si è approdati a un modo dinamico e personologico di intendere l'automanifestazione di Dio in Gesù Cristo. Importante anche sottolineare come tale approccio sia risultato oltremodo fecondo, e non solo per la teologia fondamentale, ma per tutti gli ambiti del sapere della fede. E tuttavia, come mostra il proemio di questo fondamentale documento, sarebbe certamente fuorviante leggerne ed interpretarne i contenuti in un orizzonte di contrapposizione dialettica rispetto a quelli del Tridentino e del Vaticano I, in quanto “seguendo le orme dei Concili Tridentino e Vaticano I, intende proporre la genuina dottrina sulla divina rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo speri, sperando ami” [“Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis, genuinam de divina revelatione ac de eius transmissione doctrinam proponere intendit, ut salutis praeconio mundus universus audiendo credat, credendo speret, sperando amet” (DV 1 – DH 4201)]. Dove va anche notato che l'espressione iniziale “Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans” della costituzione, anticipando l'*auditus*, esprime la piena consapevolezza del Concilio del fatto che la Chiesa lungi dal voler essere padrona della Parola divina, nel momento in cui la interpreta autenticamente e la proclama, si fa serva della Parola stessa e dei suoi intenti.

Una breve analisi del testo approvato consente di rilevare le caratteristiche e dimensioni della rivelazione cristiana:

“Placuit Deo [dimensione di gratuità, la rivelazione ossia è grazia, è Dio che compie il primo passo nel manifestarsi all'uomo] in sua bonitate et sapienza [capovolgendo io termini della

---

LATOURELLE, “Assenza e presenza della teologia fondamentale al Concilio Vaticano II”, in ID. (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, II, 1381-1411. Sulla presenza e il contributo della fondamentale al Vaticano II, cf R. LATOURELLE, “Assenza e presenza della teologia fondamentale al Concilio Vaticano II”, in ID. (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, II, 1381-1411.

<sup>408</sup> Ecco come venivano espressi alcuni *desiderata* concernenti il nostro tema nella fase di rielaborazione dello schema della *Dei Verbum* da parte della commissione dottrinale: “Nel proemio si dovrà dare maggiore sviluppo al concetto di Rivelazione e mettere in più chiara evidenza che suo oggetto non è tanto la manifestazione delle verità divine quanto di Dio stesso e dei suoi interventi nella storia della salvezza” [U. BETTI, “Storia della costituzione dogmatica *Dei Verbum*”, in AA. VV., *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino-Leumann 1967<sup>3</sup>, 42 (l'intero prezioso contributo del p. Betti alle pp. 11-68)]. L'adozione di una prospettiva dialogica non è tuttavia da intendersi in senso esclusivo rispetto all'istanza veritativa, pure presente nel documento per es. nel n. 6. Ci sembra pertanto quantomeno azzardato affermare che i contenuti di questo paragrafo sarebbero estrinseci rispetto al tenore complessivo del testo conciliare [in questa non condivisibile direzione P. VAN LEEUWEN, “Das Zweite Vatikanische Konzil über die göttliche Offenbarung und ihre Weitergabe”, in *Concilium* 3 (1967) 2-8].

*Dei Filius* il Vaticano II opera il passaggio da un orizzonte sapienziale a un orizzonte agapico, dove tuttavia l'istanza della sapienza non viene perduta, ma inclusa] *Seipsum revelare* [come nel Vaticano I, anche qui si mostra l'oggetto della rivelazione nell'essenza stessa di Dio, che non comunica un corpo di verità o di norme, ma appunto se stesso] *et notum facere sacramentum voluntatis suae* [il termine *sacramentum* sta qui come sinonimo di "mistero" come risulta evidente dal richiamo ad *Ef* 1,9 e sostituisce l'espressione "aeterna voluntatis suae decreta" della *Dei Filius* e quindi operando una ulteriore svolta da una concezione giuridico-moralistica della rivelazione a una concezione biblico-teologica e storico-salvifica della stessa], *qui homines per Christum* [dimensione e concentrazione cristologica della rivelazione], *Verbum carnem factum* [la prospettiva antignostica del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ ] *in Spiritu Sancto* [dimensione pneumatologica della rivelazione] *accessum habent ad Patrem* [dimensione trinitaria della rivelazione] *et divinae naturae consortes efficiuntur* [superamento della categoria di alleanza intesa come patto di vassallaggio]. *Hac itaque revelatione Deus invisibilis ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur et cum eis conversatur, ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat* [dimensione dialogico-personologica della rivelazione] ("Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cf *Ef* 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cf *Ef* 2,18; *2Pt* 1,4). Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cf *Col* 1,15; *ITm* 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf *Es* 33,11; *Gv* 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf *Bar* 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé" – DV 2 – DH 4202). Il passaggio successivo invita a riflettere sulla prospettiva fondamentale sacramentale che caratterizza e orienta la rivelazione cristiana in un orizzonte economico-salvifico: "Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia slautis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucident" ["Questa economia della rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto" – DV 2 – DH 4202].

Il nesso evento-parola, qui esplicitato e indicato come elemento costitutivo della rivelazione stessa, in cui si intravede la problematica sottesa al termine ebraico *dabar* e la stessa logica neotestamentaria del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$  è decisamente complesso e per nulla facile districare. In primo luogo va notato che qui confluiscono due tendenze molto vive del pensiero filosofico del Novecento, che ha offerto contributi di notevole spessore intorno analisi del linguaggio umano,

intorno al tema della storicità dell'essere e intorno al rapporto fra queste due dimensioni fondamentali non solo e in primo luogo antropologiche, ma propriamente ontologiche. Raccogliendo i risultati di tale riflessione e confrontandoli con la teologia della rivelazione dobbiamo osservare come risulti decisamente fuorviante separare o contrapporre l'aspetto storico-eventuale della manifestazione di Dio dall'aspetto intelligibile-dicibile della stessa, giacché, in una prospettiva unificante e di intreccio reciproco, l'evento di fatto già parla e inversamente e reciprocamente la parola accade, per cui isolare queste due dimensioni portanti la manifestazione divina comporta un'analisi che non riesce a tener conto fino in fondo della complessità del rapporto. Ed è in questo orizzonte teoretico che vanno pensate e interpretate le diverse prospettive teologiche che il sapere della fede ha proposto in questo secolo ora facendo leva sulla dimensione verbale (es. K. Barth, R. Bultmann, il G. von Rad di certe interpretazioni ed altri) ora sulla dimensione storico-effettuale (es. W. Pannenberg e il circolo di Heidelberg, H. Schlette ed altri), ora tentando una visione complessiva ed integrale delle due dimensioni (es. O. Cullmann e il concetto di *Heilsgeschichte = historia salutis*, come verrà accolto ed espresso nel Vaticano II).

Sta di fatto che la comprensione più profonda della rivelazione cristianamente intesa esige da un lato che la storia non venga considerata soltanto alla stregua di uno scenario della rivelazione o un repertorio di paradigmi più o meno edificanti, ma come luogo e struttura portante fondamentale della manifestazione di Dio in Cristo, dall'altro che l'intelligibilità espressa nella parola non venga interpretata soprattutto in senso intellettualistico e dottrinale come lasciava intendere l'espressione *locutio Dei attestans*, che i trattati neoscolastici avevano assunto per definire la rivelazione, bensì come parola capace di interpellare e muovere e addirittura di trasformare la storia stessa. Tenendo conto che lo stesso testo della *Dei Verbum* pur adottando la prospettiva storico-salvifica e dialogico-personale non intende certo sottrarle l'istanza veritativa e sapienziale che già nella conclusione del n. 2 si intravede: "La profonda verità, poi, che questa rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione" ["Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit" – DV 2 – DH 4202]. Tale istanza risulterà a chiare lettere espressa nel n. 6, che contiene espliciti riferimenti alla *Dei Filius* (cf DV 6 – DH 4206).

Un ulteriore elemento di novità da sottolineare per quanto concerne il dettato conciliare, preparato evidentemente dalla riflessione teologica precedente (si pensi a J. A. Möhler) è costituito dal fatto che ormai, a partire dalla *Dei Verbum* si può considerare definitivamente superato e

abbandonato lo schema delle due fonti della rivelazione, di chiara matrice romana e neoscolastica, che era stato proposto alla discussione in aula, e messo definitivamente da parte dai Padri, che a proposito della Scrittura e della Tradizione, senza adottare esplicitamente la teoria dei due canali, tuttavia parlano di un'unica fonte della rivelazione, riprendendo tra l'altro la formula tridentina del *pari pietatis affectu*:

<p>Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt. Etenim Sacra Scriptura et locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, paelucente Spiritu veritatis, praeconio suo fideliter servent, exponant atque diffundant; quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat, Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est” (DV 9 – DH 4209).</p>	<p>La sacra Tradizione dunque e la sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è parola di Dio in quanto consegnata per iscritto per ispirazione dello Spirito divino; quanto alla sacra Tradizione, essa trasmette integralmente la parola di Dio - affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli - ai loro successori, affinché, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano; ne risulta così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura e che di conseguenza l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza.</p>
---	--

Dove ancora una volta risulta ribadita la tesi fondamentale relativa all'eccedenza della rivelazione rispetto alla Scrittura.

Anche qui alla tematica della rivelazione si aggancia quella della fede<sup>409</sup>, cui la *Dei Verbum* dedica il n. 5, va indicata come un'attenta analisi del testo conciliare possa rilevare le tre dimensioni dell'atto di fede, interpretato e compreso dal punto di vista dell'uomo che lo compie, ossia la dimensione conoscitiva, quella volitiva e quella affettiva:

<p>Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei (cf <i>Rom</i> 16 26; coll. <i>Rom</i> 1,5; <i>2Cor</i> 10,5-6), qua homo se totum libere Deo committit plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo. Quae fides ut</p>	<p>A Dio che rivela è dovuta «l'obbedienza della fede» (<i>Rm</i> 16,26; cf <i>Rm</i> 1,5; <i>2Cor</i> 10,5-6), con la quale l'uomo gli si abbandona tutt'intero e liberamente prestandogli «il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà» e assentendo volontariamente alla rivelazione che egli fa.</p>
--	--

<sup>409</sup> Per l'approfondimento teologico del tema della fede ci limitiamo a rimandare a R. FISICHELLA (ED.), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993; P.CODA – C. HENNECKE (edd.), *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000. Al tema verrà dedicato il II capitolo di questo volume del nostro manuale.

<p>praebeatur, opus est praevieniente et adiuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit (DH 4205).</p>	<p>Perché si possa prestare questa fede, sono necessari la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi dello spirito e dia «a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità». Affinché poi l'intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni.</p>
---	--

Non bisogna tuttavia dimenticare il n. 6 della Costituzione, dove richiamando la *Dei Filius* si ribadisce la valenza veritativa della rivelazione e la possibilità della conoscenza “naturale” di Dio<sup>410</sup>. E tuttavia lo schema creazione – rivelazione – fede proprio della *Dei Filius* riceve un profondo ripensamento e una riformulazione nell’articolazione stessa dei contenuti del I capitolo della costituzione del Vaticano II, dove il tema della creazione è posto e letto nella prospettiva della rivelazione. La stessa scansione dell’enciclica *Fides et ratio* è particolarmente significativa a riguardo, in quanto nell’enciclica la trattazione del cammino dalla fede all’intelligenza (*credo ut intellegam*) precede quella del tracciato dall’intelligenza alla fede (*intellego ut credam*). E di questo non può non tener conto la teologia fondamentale.

### 3. Sviluppi del pensiero rivelativo

In questo ultimo tratto del nostro cammino intendiamo accennare ad alcuni possibili sviluppi del pensiero che nasce dalla rivelazione e di essa si nutre, tenendo conto che, anche nel momento in cui si farà riferimento a luoghi filosofici, la prospettiva di fondo di queste pagine resta sempre quella del *credo ut intellegam*, cui la *Fides et ratio* ha dedicato il suo II capitolo, con una conclusione particolarmente significativa sulla croce: “La sapienza della Croce, dunque, supera ogni limite culturale che le si voglia imporre e obbliga ad aprirsi all’universalità della verità di cui è portatrice. Quale sfida viene posta alla nostra ragione e quale vantaggio essa ne ricava se vi si arrende! La filosofia, che già da sé è in grado di riconoscere l’incessante trascendersi dell’uomo verso la verità, aiutata dalla fede può aprirsi ad accogliere nella “follia” della Croce la genuina critica a quanti si illudono di possedere la verità, imbrigliandola nelle secche di un loro sistema. Il rapporto fede e filosofia trova nella predicazione di Cristo crocifisso e risorto lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell’oceano sconfinato della verità. Qui si

<sup>410</sup> Ma su questi aspetti avremo modo di ritornare nei capitoli successivi di questo volume e nell’ultimo capitolo del III volume.

mostra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare”<sup>411</sup>.

### **3.1. La valenza speculativa (=ontologica e metafisica) della rivelazione cristologica**

Nell’evidente impossibilità di esibire una disanima articolata e approfondita dell’argomento, mi sembra possa essere sufficiente in questo ambito limitarci alla proposta di alcune indicazioni generali di metodo, di alcuni “germi speculativi” provenienti dall’evento della rivelazione cristologica.

#### **3.2.1. Indicazioni di metodo**

Una prima indicazione metodologica riguarda la necessità di storicizzare il discorso relativo alla valenza speculativa (ontologica e metafisica) dell’evento Cristo, onde evitare il rischio di una sincronizzazione fideistica, che, attraverso il ricorso alla categoria, pur affascinante e per altri versi feconda, della “contemporaneità” (propugnata dal Kierkegaard della *Scuola di cristianesimo*<sup>412</sup>), finisce col produrre una sistematica totalizzante ed opprimente. L’“ontologia” o la “metafisica” che l’evento cristologico suggerisce e consente di sviluppare non si può ricavare attraverso un’operazione di “riduzione” immediatamente esercitata a partire dal dato neotestamentario, che contiene soltanto dei possibili agganci o degli spunti, tanto più tenui quanto più ci si situa al livello gesuano delle attestazioni. Tale nucleo speculativo si dispiega piuttosto storicamente sia all’interno del pensiero credente (filosofico e teologico), sia attraverso il contatto con le filosofie estranee alla vicenda cristiana, con le quali di volta in volta si scoprono affinità elettive e incompatibilità radicali, ma che, quando appunto non si assumono come infrastrutture concettuali della scienza teologica (attraverso appunto il meccanismo dell’affinità), svolgono se non altro il ruolo di pungolo, perché la cristiana religione continui a partorire dalle sue viscere la cristiana filosofia. Così, se l’affinità elettiva con categorie platoniche, medioplatoniche e neoplatoniche, nella linea di una forte sottolineatura del “soprannaturale” e dell’elemento spirituale (in antropologia) o logologico (in

---

<sup>411</sup> FeR, 23

<sup>412</sup> “Sono diciotto secoli da quando Gesù Cristo camminava quaggiù; ma quest’avvenimento non è come gli altri che, una volta passati, entrano nella storia e che, trascorso gran tempo, cadono nell’oblio. No, la sua presenza quaggiù non diventerà mai un fatto passato, né di conseguenza, un fatto sempre più passato, se la fede esiste ancora sulla terra; ove e non appena manchi, la vita terrena di Cristo diventerebbe un fatto remotissimo. Ma, fintantoché esiste un credente, bisogna che, per esser divenuto tale, egli sia stato, e che, come credente, sia contemporaneo della presenza di Cristo, né più né meno della generazione a lui contemporanea; contemporaneità che è condizione della fede, o meglio, è la fede stessa” (S. KIERKEGAARD, *Scuola di Cristianesimo*, New Compton, Roma 1977, 32).

crisologia) è risultata determinante nell'elaborazione di alcune forme originarie della teologia cristiana, l'affinità col realismo aristotelico ha rivelato la necessità di un recupero non marginale o accessorio della incarnazione e della sua fatticità, nonché dell'elemento corporeo come dimensione tutt'altro che secondaria dell'evento fondatore. Tutte acquisizioni che chiamano in causa sia la crisologia che l'antropologia, non dobbiamo tuttavia dimenticare che una ontologia e una metafisica richiamano e reclamano sempre e comunque una gnoseologia e le vicende per esempio dei rapporti fra le scuole esegetiche e teologiche antiochena ed alessandrina vanno rivisitate come momento paradigmatico non solo per la storia dell'esegesi e della teologia dogmatica, bensì della stessa filosofia cristiana, proprio per le implicazioni gnoseologiche, ontologiche e metafisiche soggiacenti.

Una seconda premessa metodologica riguarda la necessità di porre attenzione alla polivalenza delle espressioni storicamente date, da cui si dischiude il nucleo ontologico e metafisico dell'evento crisologico. L'evento, che per noi appunto è un "dato", non un "fenomeno" (se non in senso molto derivato), non contiene e non produce una "ontologia" o una "metafisica", se con questi termini si intende una visione speculare e organica dell'essere e del reale, coerente con le proprie premesse e conseguente nelle proprie conclusioni, bensì offre degli spunti (o "germi") che la storia del pensiero cristiano (ma non possiamo misconoscere che spesso anche la ragione emancipata se ne è appropriata) è chiamata a raccogliere ed organizzare in prospettive diverse, purché compatibili col dato e coi suoi suggerimenti e capaci di aiutarci ad *intelligere* il mistero del Dio di Gesù Cristo e della sua manifestazione. Come è accaduto nella disposizione delle tematiche all'interno di questo seminario e nel famoso brano hegeliano della nottola, la riflessione filosofica è ulteriore e seconda rispetto all'esperienza credente e alla sua attestazione biblica. Il che dice, qualora ce ne fosse ancora bisogno, il carattere comunque provvisorio e contestualmente connotato delle elaborazioni speculative fondate sull'evento crisologico.

Quanto agli spunti o agganci possibili, senza alcuna pretesa di esaustività, mi sembra di poter indicare tre elementi su cui possono poggiare ulteriori sviluppi in senso speculativo (ontologico e metafisico) della crisologia neotestamentaria. Non si tratta né di adottare il modello radicale ed integralistico della *philosophia Christus*, né quello di una, tanto improbabile quanto ideologica, *philosophia Christi*<sup>413</sup>, come quintessenza dell'evangelo e suo nucleo speculativo nascosto e universale nello stesso tempo. Eppure non ci si può sottrarre alla fatica del concetto non solo nella direzione dello scavo dell'esperienza originaria e fondativa, bensì anche in quella della comunicazione e contestualizzazione del messaggio nel nostro areopago culturale e religioso.

---

<sup>413</sup> Per queste figure cf X. TILLIETTE, *Il Cristo della filosofia*. Prolegomeni a una crisologia filosofica, Morcelliana, Brescia 1997.

### 3.2. Germi speculativi

A livello di esperienza originaria e fondativa, il primo “dato” a partire dal quale si può sviluppare un itinerario speculativo di immensa portata – e non solo all’interno del pensiero teologico propriamente detto – è senza dubbio l’evento pasquale, che, se non viene decurtato del suo esito pentecostale, risulta ancor più fecondo e capace di germinazione ontologica e metafisica. Il mistero di un Dio che soffre e che muore produce un vero e proprio terremoto nelle categorie e nelle impalcature ontologiche proprie di una metafisica faraonica e totalizzante, onnicomprensiva e saccente, mentre l’evento metastorico (con valenza storica) della resurrezione ribalta i criteri e i giudizi intorno a ciò che fenomenologicamente appare definitivo e invalicabile: la morte. Lo sconvolgimento ontologico risulta ancor più evidente nel momento in cui il pensiero credente si sofferma sul coinvolgimento dell’elemento carnale (corporeo) in questo evento escatologico-storico. Resurrezione della carne (come del resto il *λόγος σὰρξ*) è parola ontologicamente dura da intendersi e percepirsi almeno quanto l’altrettanto sconcertante annuncio del venerdì santo: “Oggi Dio, Dio stesso è morto!”. E se pure la mitologia pagana aveva in alcune occasioni proposto il mistero della morte-resurrezione del dio e dell’amore perduto e ritrovato, la filosofia, almeno nelle sue più alte espressioni speculative, non aveva affatto metabolizzato tale elemento mitico e misterico. Non c’è infatti dialettica speculativa capace di tenere insieme, senza pericolose riduzioni o subordinazioni, queste polarità (o antinomie come direbbe Florenskij) irriducibili.

Eppure anche la filosofia ha cercato di modellarsi a partire proprio da questo evento e dalla sua radicale paradossalità. Lasciando da parte la lezione hegeliana, basterà qui richiamare, per il suo carattere programmatico, soltanto il noto testo delle lezioni di Erlangen di Schelling, dove la filigrana della morte-resurrezione, di ciò che si perde per ritrovarsi, governa l’inizio del filosofare: “Ben diversamente stanno invece le cose col soggetto della filosofia. Esso è semplicemente indefinibile. Infatti, in primo luogo, esso è nulla: non che non sia *qualcosa*, il che sarebbe già almeno una definizione negativa; ma neanche che non sia nulla, dato che invece è tutto. [...] Ad esso deve elevarsi chi vuol diventare padrone della scienza completamente libera, generante se stessa. Qui dev’essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; qui deve scomparire l’ultima dipendenza; qui si tratta di abbandonare *tutto*, non solo, come si suol dire, moglie e figliuoli, ma tutto ciò che soltanto è, persino *Dio*, giacché anche Dio, da questo punto di vista, non è che un essente. [...] chi vuole collocarsi nel punto iniziale della filosofia veramente libera deve abbandonare anche Dio. Vale qui il detto: chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo

abbandona lo ritroverà. Colui soltanto è arrivato al fondo di se stesso ed ha conosciuto tutta la profondità della vita, che in un punto ha abbandonato tutto ed è stato abbandonato da tutto, per il quale tutto è sprofondato, e che si è visto solo, di fronte all'infinito: un passo enorme che Platone ha paragonato alla morte. Ciò che secondo Dante sta scritto sulle porte dell'inferno dovrebbe iscriversi, con un senso diverso, anche sull'ingresso della filosofia: "Lasciate ogni speranza o voi che entrate". Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né saper nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, abbandonare tutto per guadagnare tutto. Difficile è questo passo, difficile è separarsi, per così dire, anche dall'ultima sponda"<sup>414</sup>.

E che il senso del perdersi per ritrovarsi sia per il filosofo quello cristiano, può essere testimoniato a partire da quel luogo della filosofia della rivelazione in cui la parola evangelica diventa chiave di comprensione del mito di Persefone, che "non può essere paragonata al seme se non nel senso nel quale Cristo dice: "avvenga dunque che il seme del grano cada nella terra e muoia; esso rimarrà solo, ma là dove muore, porterà molti frutti". Persefone, infatti, non è originariamente che la pura potenza del porre Dio nella coscienza: potenza, perché può essere anche il contrario, ciò che nega Dio"<sup>415</sup>.

Un secondo "germe" ontologico e metafisico che siamo chiamati a raccogliere e far germogliare specularmente mi sembra di poterlo indicare nella fondamentale dimensione di pro-esistenza, che caratterizza l'esperienza e la vicenda di Gesù di Nazareth. Se in tempi di deriva secolaristica questa fondamentale categoria veniva declinata prevalentemente, se non esclusivamente, in senso orizzontale e se oggi, in epoca di proclamata post-secolarizzazione e di imperante post-modernità, sembra doversi intendere in senso radicalmente verticale, un pensiero che non intenda soggiacere alle mode non può esimersi dal compito di integrare le due direzioni, considerandole entrambi imprescindibili per una corretta interpretazione dell'esperienza di Gesù. La sua capacità e il suo modo di relazionarsi al Padre nello Spirito e agli altri uomini impone al pensiero dell'essere il non potersi declinare prescindendo dalla relazionalità e dalle sue esigenze. Non è qui il caso di diffonderci nella disamina anche critica dell'ontologia della relazione, che ha dettato e presieduto l'adozione della forma relazionale dell'analogia (come appunto *analogia relationis*) sia in ambito teologico che filosofico. Le vicende di tali prospettive nel pensiero contemporaneo sono fin troppo note anche ai teologi, meno frequentata, sia da loro che dai filosofi, mi sembra invece un'acquisizione tommasiana fondamentale, capace di mostrare come

---

<sup>414</sup> F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, 203-204.

<sup>415</sup> F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, Rusconi, Milano 1997, 703.

storicamente l'impatto del pensiero cristiano con la metafisica (in tal caso aristotelica) sia tutt'altro che scontato e facile e come tale impatto di fatto richieda un radicale ripensamento delle categorie messe in opera in percorsi speculativi, che meritano tutto il rispetto e l'attenzione da parte dei teologi, ma che vanno radicalmente rivisitati per poter esprimere il *novum* anche speculativo connesso con l'evento cristologico. Mi riferisco a tal proposito allo sfondamento ontologico prodotto da Tommaso in rapporto alla metafisica aristotelica, che poneva la sostanza al primo posto fra le categorie, laddove l'Aquinate esprime la tesi secondo cui Dio non è del genere della sostanza, neppure di quella sostanza sovrasensibile, protagonista del famoso testo della *Metafisica* di Aristotele (L, 7) che Hegel ha voluto porre a sigillo della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (= "Filosofia dello spirito"), dove "l'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto"<sup>416</sup>. Tornando a Tommaso, il testo di *Summa Theologiae* I, 3, 5, ad I, in cui l'esclusione della categoria di sostanza da un modo corretto di parlare di Dio, viene espressa *in obliquo*, va letto alla luce di quel luogo del *Commento alle sentenze*, in cui la *quaestio: utrum Deus sit in praedicamento substantiae* è posta esplicitamente, come chiara è la risposta negativa, la cui articolazione tralascio, senza tuttavia dimenticare di trarre qualche conclusione speculativa, che è compito del teologo trinitario elaborare ulteriormente: 1) in primo luogo l'ontologia soggiacente a tale impostazione esclude il falso dilemma ontologia della sostanza o ontologia della relazione, ma neppure tende ad esclusivizzare la seconda figura, una volta che ci si è liberati della prima (come mostreremo tra breve); 2) in seconda istanza consegue da quanto detto che la sussistenza della relazione non si possa pensare, neppure tomisticamente, nel quadro della identificazione fra sussistenza e sostanza, ossia come se sussistenza = sostanza. Non senza una certa indecisione nel linguaggio e con un riferimento interessante al *De Trinitate* agostiniano, il teologo Ratzinger aveva a suo tempo sottolineato questo stravolgimento delle categorie che l'evento cristologico apporta nel momento in cui incrocia il pensiero metafisico: "Con quest'idea di correlazione esprimendosi nella parola e nell'amore, indipendente dal concetto di "sostanza" e non catalogabile fra gli "accidenti", il pensiero cristiano ha trovato il nucleo centrale del concetto di "persona", che dice qualcosa di ben diverso e infinitamente più alto dell'idea di "individuo". [...] In questa semplice ammissione, si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi "pensiero oggettivante", e si affaccia alla ribalta un nuovo piano dell'essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'esser stato eseguito, quantunque il

---

<sup>416</sup> G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1980, II, 566.

pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile”<sup>417</sup>. Vale la pena chiedersi a questo proposito se l’attuale critica all’ontoteologia, fin troppo diffusa fra filosofi e teologi, non abbia piuttosto come bersaglio una metafisica ed una ontologia organizzate intorno alla categoria di “sostanza”.

Ma, ritornando a Gesù di Nazareth, il ricorso alla pro-esistenza mi sembra non debba farci dimenticare quella che oggi chiameremmo la sua forte personalità, che gli consente di stare non solo con e per ma di fronte al Padre e agli altri, con tutta la sua consistenza di soggetto libero, capace di orientare la propria vita e di operare delle vere e proprie scelte. Il profondo mistero dell’io di Cristo e della sua coscienza, mentre non consente che la sua persona venga diluita in nessuna delle due direzioni (verticale e/o orizzontale) della pro-esistenza, richiede una ripresa, in prospettiva ontologica e metafisica, del tema dell’unione ipostatica e delle sue conseguenze sul versante trinitario ed antropologico: “Il problema della coscienza personale del Cristo – scriveva il Blondel di *Storia e dogma* – è, in un certo senso, un campo inesplorato; ed è notevole la difficoltà di non abolire affatto l’umanità o la divinità nell’unità interiore della sua misteriosa persona. Non basta, in realtà, accostare meccanicamente in lui la natura umana alla natura divina, come entità astratte e statiche collegate dall’abbraccio di una nozione ugualmente astratta, la nozione di personalità. Il credente colto non può più non domandarsi quale sia dunque l’elemento finito che segna col suo carattere limitativa la scienza umana di Gesù per impedirle di perdersi nell’oceano della scienza del Verbo; come sia possibile che certe sue parole e atteggiamenti non siano una semplice finta; come infine sussista in lui qualcosa di quel misto d’ombra e di luce che sembra la condizione di ogni coscienza umana [...] il Cristo ha la sua realtà singola di essere contingente, per l’universale compimento di ogni vita e di ogni essere creato in lui. Invece dunque di dover abbassare la divinità o ridurre l’umanità del Cristo per proteggerle l’una dall’altra, forse divenendo più profondamente consapevoli della loro realtà e vicinanza, scopriremo il segreto della loro unità in Lui e della loro unione soprannaturale a noi”<sup>418</sup>.

Si dà, anche a livello cristologico una immanenza della soggettività, tale da non consentire che la persona e il suo io si riducano alla relazione, un nocciolo duro irriducibile che fa appunto dire “io” a Cristo, come, analogamente, a ciascuno di noi e che consente di pensare la relazionalità in termini di libertà e di gratuità. L’ontologia della relazione – per tanti aspetti interessante e illuminante - mostra a questo livello tutti i suoi limiti e la sua insufficienza, ma, come abbiamo visto prima essa non può declinarsi in senso sostanzialistico. Il lavoro di scavo speculativo, ontologico e metafisico, vive qui tutto il suo dramma ed esercita da qui tutto il suo fascino.

---

<sup>417</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*. Lezioni sul simbolo apostolico, Queriniana, Brescia 1996, 11, 140-141.

<sup>418</sup> M. BLONDEL, *Storia e dogma*. Le lacune filosofiche dell’esegesi moderna, Queriniana, Brescia 1992, 133.

Fra il darsi storicamente di questi (come evidentemente di altri possibili) dati germinali e il loro sviluppo speculativo (ontologico e metafisico) si situa il dispiego diacronico del pensiero cristiano, che muove su diversi registri e produce diverse prospettive ed impostazioni, del resto, come già affermava Aristotele, de ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀνχρη σε ἓν καὶ μίαν τινά φύσιν, e lo stesso sintagma “filosofia cristiana”, se storicamente interpretato, va indubbiamente declinato al plurale. La stessa *Fides et ratio* non ignora questa pluralità di prospettive, prendendone invece atto e ritenendola un segno della fecondità del pensiero cristiano: “Il rinnovamento tomista e neotomista, comunque, non è stato l'unico segno di ripresa del pensiero filosofico nella cultura di ispirazione cristiana. Già prima, e in parallelo con l'invito leoniano, erano emersi non pochi filosofi cattolici che, ricollegandosi a correnti di pensiero più recenti, secondo una propria metodologia, avevano prodotto opere filosofiche di grande influsso e di valore durevole. Ci fu chi organizzò sintesi di così alto profilo che nulla hanno da invidiare ai grandi sistemi dell'idealismo; chi, inoltre, pose le basi epistemologiche per una nuova trattazione della fede alla luce di una rinnovata comprensione della coscienza morale; chi, ancora, produsse una filosofia che, partendo dall'analisi dell'immanenza, apriva il cammino verso il trascendente; e chi, infine, tentò di coniugare le esigenze della fede nell'orizzonte della metodologia fenomenologica. Da diverse prospettive, insomma, si è continuato a produrre forme di speculazione filosofica che hanno inteso mantenere viva la grande tradizione del pensiero cristiano nell'unità di fede e ragione”<sup>419</sup>.

La prospettiva metodologica proposta tuttavia non deve far dimenticare l'orrendo fossato che Lessing intravedeva<sup>420</sup> fra le realtà storico-contingenti e le asserzioni universali e necessarie (per questo “razionali”), che costituivano, almeno ai suoi tempi la pretesa del sapere filosofico. È vero che il salto del fossato è possibile grazie alla fede (come un Kierkegaard incredibile ammiratore di Lessing sostiene), ma, anche una volta saltato il fossato, resta l'arduo compito di mostrare a noi stessi e a chi è rimasto dall'altra parte che davvero valeva la pena rischiare e che il nostro credere nel Dio di Gesù Cristo non si pone in situazione di conflitto dialettico col nostro pensare l'essere, bensì esige l'elaborazione di un rinnovato modo e di nuovi contenuti speculativi. Ritengo del resto oltremodo infantile o comunque acritico contrapporre l'essere al Dio di Gesù Cristo quasi che quello che si concede alla prospettiva ontologica si toglie a quella storico-salvifica. Se da un lato la fede ci aiuta a cogliere il nucleo metastorico dell'evento fondatore (= mistero pasquale) e ad inquadrarlo in una prospettiva escatologica, rendendo possibile il valico o il salto dell'orribile fossato, paradossalmente è proprio il metodo storico a consentirci, sul piano del sapere credente, di individuare la differenza e di pensarla nella ulteriore riflessione.

---

<sup>419</sup> n.59.

<sup>420</sup> Cf G. E. LESSING, *L'educazione del genere umano*, a cura di A. CRIPPA, Marietti, Torino 1974 e A. RIZZACASA, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

### 3.1. Principio e fondamento nella logica della fede che nasce dalla rivelazione cristiana

Che la fede, e quella cristiana in particolare, abbia una sua logica, non è tesi pacificamente acquisita, sicché il “rendere ragione della speranza” (secondo una variante “della fede” - [ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογία πάντι τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος - καὶ πίστεως] *IPt* 3,15) resta un compito che si carica di una cogente attualità di fronte alle tentazioni fondamentalistiche, non solo presenti fuori dell’ambito credente-cristiano, bensì insinuatesi anche tra i credenti, ai quali ad esempio si è preteso imporre l’alternativa kierkegaardiana dell’*aut fides aut ratio*, allorché erano chiamati a riflettere dall’attuale Pontefice sul rapporto *fides et ratio*, in termini non certo di contrapposizione dialettica né di esclusione, ma di armonica e reciproca interazione, come quella appunto richiamata nell’incipit dell’enciclica con la metafora delle due ali. Proprio quella metafora suggerisce un approccio al rapporto fede/ragione che, mentre esclude ogni riduzionismo ed inclusivismo, propugna l’ideale di una collaborazione armonica fra queste due imprescindibili dimensioni dell’esistenza. Sicché il rapporto fra di loro si costituisce a partire da una situazione di autentica e reciproca alterità e di irriducibile identità. La fede è altra cosa rispetto al ragionare e la ragione (meglio forse sarebbe parlare delle diverse forme di razionalità) si costituisce come realtà altra rispetto al credere. Per il cristiano il salto nella fede (e la sequela che esso comporta) risulta comunque necessario ed ineludibile, in quanto il credere non si pone al termine di un percorso razionale come suo compimento o esito scontato o realizzazione ultima. E d’altra parte il cammino della ragione filosofica esige una cesura rispetto alle credenze e quindi il rischio di un “abbandono” o “distacco”, che richiede la matura consapevolezza da parte di chi osa filosofare di mettere costantemente in gioco le proprie credenze e certezze. Così, mentre il salto della ragione verso la fede trova i suoi paradigmi rappresentativi nelle figure del cristianesimo radicale per esempio di un Pascal o di un Kierkegaard o nella teologia dialettica barthiana<sup>421</sup>, quello della fede verso la ragione può trovare degli agganci nei testi suggestivi della mistica renana o degli inizi (e dell’inizio) dell’ultima filosofia schellinghiana.

La riflessione sull’alterità non alternativa tra fede e ragione induce la necessità di impostare il nostro discorso sulla “logica della fede” nel quadro epistemologico della teologia fondamentale, intesa sia come scienza delle fondamenta che come disciplina o area disciplinare di frontiera fra il

---

<sup>421</sup> Evidentemente il riferimento è al Barth della dialettica antitetica, che, per alcuni, è il secondo Barth. Avremmo il Barth della dialettica sintetica-liberale (fino al *Römerbrief* del 1919); il Barth della dialettica antitetica negativa – dalla seconda edizione del *Römerbrief* (1923) alla *Christliche Dogmatik* (del 1928); infine il Barth della dialettica sintetica o “ortodossa” a partire dalla *Kirchliche Dogmatik* (1932).

sapere della fede e le altre forme del sapere, presenti nell'areopago contemporaneo. La prospettiva dunque sarà teologica, nel senso che il principio e il fondamento della logica della fede e la sua stessa possibilità verranno indagati ed esposti nell'ottica del sapere credente, anche se non si nega a tale sapere la possibilità di interpellare altre aree epistemiche, prima fra tutte la filosofia.

Situata la problematica e individuato l'ambito epistemologico, adotteremo come chiavi di accesso al nostro tema, dei luoghi, particolarmente rilevanti in grado di mostrare come la fede cristiana abbia una sua logica, ossia un suo *logos*, e come quindi si tratti non di pensarla attribuendole una logica elaborata al di fuori, ma tentando di estrarre, con operazione quasi maieutica, la struttura logica e teologica e filosofica insieme, sottesa al credere cristiano (*fides qua creditur*) e ai suoi contenuti centrali (*fides quae creditur*). Il primo di questi testi si situa all'interno del protocristianesimo, anzi costituisce l'inizio di una vera e propria apologetica della fede, mentre altri riferimenti si pongono nella modernità compiuta, indicando nel cieco fideismo una delle derive radicali cui l'autentico credere cattolico risulta esposto.

L'apologetica cristiana, fin dai suoi primi passi, attribuendo al Λόγος i frammenti di verità presenti nella cultura e nella filosofia pagana, come mostra la famosa dottrina dello σπερματικοῦ λόγος (= seme del Verbo) elaborata da Giustino ed espressa nella sua seconda apologia, ha affermato con chiarezza che una piena logicità è possibile solo nell'accoglienza del Verbo incarnato, mentre dall'altra parte - ed è qui la possibilità di non intendere in senso fondamentalistico tale logicità - il Verbo preesistente ragione e fine del creato agisce in tutti gli uomini che cercano la verità, il bene e il bello con cuore sincero, anche se qui si rinvencono soltanto brandelli o frammenti di verità, di bellezza e di bontà<sup>422</sup>.

Nella modernità compiuta e ancor prima che la deriva fideistica e quella razionalistica venissero stigmatizzate come vere e proprie tentazioni per i credenti cattolici dalla *Dei Filius*, il filosofo e teologo Antonio Rosmini Serbati, elaborava una teoria del cristianesimo, nella quale l'istanza apologetica assumeva un carattere insieme dialogico, ma anche di distanza critica nei confronti del pensiero moderno e delle sue espressioni. In un opuscolo, intitolato *Il razionalismo teologico*, troviamo due espressioni particolarmente significative per il nostro tema.

La prima riguarda la necessità di allontanare ogni possibile interpretazione fideistica in rapporto ai misteri della fede cristiana e alla loro interpretazione. "Ma badisi bene, che quando un

---

<sup>422</sup> Riprendere i testi di Giustino nell'antologia presente nel IV volume di questo manuale.

dogma è reso un assurdo, egli è bello ed annullato in tutte le intelligenze umane; e quand'esso è ridotto ad una parola, basta un frego sulla carta per cancellarlo. No, i dogmi della Chiesa non consistono in meri vocaboli; sono ciò che i vocaboli significano, e costituiscono l'oggetto della nostra credenza: la Chiesa colle sue parole non cerca di illudere gli uomini. Laonde, come S. Gregorio Nazianzeno diceva, che *non in verborum sono, sed in sententiis veritas est*; così noi possiamo dire, che la verità cattolica al tutto manca ne' nostri teologi, perché manca *in eorum sententiis*, quantunque si studino ad ogni possa di far apparire che ella vi sia *in sono verborum*"<sup>423</sup>.

La seconda concerne il rischio opposto del razionalismo teologico, o meglio di quel razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche, con gravissimo danno per la dottrina e per la fede: "La filosofia divisa dalla religione indefessamente lavora a introdurre nel mondo un sistema di Razionalismo che tenga luogo d'ogni religione positiva. Il protestantismo che non può resistere a' suoi assalti si associa ogni dì più con esso allo stesso intento, e rifondendosi in una pretesa religion naturale va cessando d'esistere come credente ad una positiva rivelazione. Predicatori ispirati dall'umana superbia scuotono la fede delle plebi stesse, e già, nelle nazioni protestanti, si trascura l'amministrazione del battesimo, se ne altera la materia e la forma, non considerandosi oggimai questo principal sacramento che come un semplice rito, onde si trovano già moltissimi adulti non battezzati, e degli altri si dee giustamente temere, non forse sieno stati battezzati invalidamente. I filosofi del protestantismo, ed i razionalisti biblici della Germania, con migliaia di libri e d'opuscoli diffondono per ogni canto d'Europa lo stesso spirito freddo, falso, per essenza miscredente, lusingatore dell'orgoglio umano e lo comunicano di nazione in nazione"<sup>424</sup>.

In questa prospettiva Rosmini ha anche elaborato e proposto una dottrina della certezza della fede, basata sul dinamismo della testimonianza e della sua trasmissione. Ogni mediazione della conoscenza di Dio si fonda su una immediatezza di comunicazione, sicché la fede fa riferimento a verità che si percepiscono e non solo si conoscono. Vale la pena riportare il passaggio decisivo in cui questa dottrina della testimonianza viene esposta nel contesto della logica: "E infatti la rivelazione divina da prima fu immediata. Tal è quella fatta a' profeti e agli apostoli e altri discepoli, e questi preordinati a ricevere l'immediata comunicazione di Dio non la riceverono solamente come si riceve una testimonianza espressa in parole esterne, ma di più come si riceve una percezione, ché essi percepirono internamente le cose divine; e la percezione non ammette errore. Quelli poi che ricevono questa comunicazione mediante la testimonianza della Chiesa, la ricevono anch'essi per un mezzo che Iddio rende infallibile; non solo perché la Chiesa comunicante da parte

---

<sup>423</sup> A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. LORIZIO, Città Nuova-CISR, Roma – Stresa 1992, 98-99 (§ 62).

<sup>424</sup> *Ib.*, 286 (§ 247).

sua è infallibile, ma di più perché anche in quelli che credono alla testimonianza della Chiesa, è un lume interiore ed evidente che viene da Dio, e quindi un’ interna percezione, che dà loro la facoltà di giudicare quelle cose assolutamente vere e di prestare ad esse una fede incondizionata ed assoluta. Tale è la teoria coerentissima della fede cristiana, tutta conforme alla dottrina logica. Laonde quantunque le verità della fede sieno attestate da innumerevoli testimonianze, consentanee tra loro e in tutti i secoli, quantunque e le profezie e i miracoli e l’ autorità d’ uomini dottissimi, la costanza de’ martiri, la portentosa sua propagazione ed altri argomenti interni e razionali accumulati d’ ogni maniera ne confermino la verità in modo da produrre la massima certezza normale e pratica ed anche apodittica; tuttavia la verità di questa religione non si fonda soltanto sulla *dimostrazione*, ma di più sull’ evidenza del lume interno, che Iddio per grazia comunica, dando a chi crede una percezione di sè ed un criterio immediato della verità. Il che è conforme a’ divini attributi, anche per questo che dipendendo dalla fede la salute di tutti gli uomini, s’ ella si fondasse puramente sopra una *dimostrazione razionale*, sarebbe per pochi; perché per pochi è la verità dimostrativa, e Iddio non avrebbe ottenuto il suo fine”<sup>425</sup>.

Una volta preliminarmente indicata la necessità di sostenere e far emergere la logica della fede cristiana nella sua forma non razionalistica, vengo a dichiarare la tesi centrale di queste mie riflessioni e a mostrarne l’ articolazione. Essa mi sembra possa esprimersi in questi termini: la logica della fede cristiana ri-conosce il proprio principio nella *kenosi* del *Logos*, ovvero nel λόγος σὰρξ ἐγένετο (Gv 1,18), dove il verbo dice riferimento al carattere storico di tale principio, e attraverso tale principio scopre il proprio fondamento nel nome del Dio neotestamentario che è ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (IGv 4,8). Sicché la logica della fede cristiana ha un *principio kenotico* e un *fondamento agapico* su cui poggia e attraverso i quali si costituisce e si esprime. Il primo fa riferimento all’ economia della salvezza e quindi alla Trinità economica, mentre il secondo si innesta nella riflessione intorno alla Trinità immanente.

Il principio kenotico va interpretato e riflesso nella dinamica propria dell’ inno della lettera ai *Filippesi* (2,6-11) in cui è attestato, dove alla kenosi, che consiste nell’ assunzione della condizione di schiavo, fa riscontro la sua esaltazione e glorificazione:

<p>ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι ἐύρεθεις ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. διὸ</p>	<p>egli, pur essendo di condizione divina, non considerò suo bene esclusivo l’ essere uguale a Dio, ma <i>annientò</i> se stesso prendendo la condizione di schiavo, diventando simile agli uomini. Riconosciuto nell’ aspetto come uomo, umiliò se stesso facendosi</p>
--	--

<sup>425</sup> A. ROSMINI, *Logica*, a cura di V. Sala, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1984, 365.

καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἔχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνων κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πάντα γλώσσα ἔξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.	obbediente fino alla morte, morte di croce. Per questo Dio lo <i>esaltò</i> e <i>gli diede il nome</i> che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.
---	---

Questa impostazione fondamentale del tema impone un'articolazione che ci sembra di poter esporre secondo i seguenti passaggi: a livello gnoseologico, la logica della fede cristiana esige un pensiero rivelativo, nel quale il riconoscimento del vero non può mai essere disgiunto dall'esercizio della libertà e dal coinvolgimento dell'affettività; in secondo luogo la logica della fede cristiana è una logica del paradosso (nei tre sensi – dirompenza, antinomia e compimento - che abbiamo indicato altrove); in terzo luogo la logica della fede cristiana è una logica simbolico-sacramentale, o se si vuole “eucaristica”. Il fondamento agapico della logica cristiana esige a sua volta che l'ontologia e la metafisica che vi si dischiudono debbano essere intese e sviluppate nel senso di una ontologia trinitaria e di una “metafisica della carità”. Si tratta, per il teologo fondamentale, della capacità di credibilità che solo l'amore può ingenerare e sviluppare, secondo una famosa espressione di von Balthasar<sup>426</sup>.

### 3.1.1. Pensiero rivelativo nel tempo del disorientamento: verità e libertà

Nella logica della fede, fondata sulla Rivelazione come orientamento, l'istanza veritativa non può mai disgiungersi da quella etica, sicché fra l'adesione della verità e l'esercizio della volontà libera si dà un nesso profondo ed imprescindibile. Il pensatore russo Pavel Florenskij<sup>427</sup> è molto

<sup>426</sup> Cf H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1977.

<sup>427</sup> Tra le opere di P. A. FLORENSKIJ tradotte in italiano ricordiamo: *La colonna e il fondamento della Verità*, cit.: capolavoro di Florenskij, vera e propria *summa* della teologia e spiritualità ortodosse; *Le porte regali*. Saggio sull'icona, a cura di E. ZOLLA, Adelphi, Milano 1977: trattazione originale del tema dell'icona e dell'iconografia, impostata in chiave teologico-antropologica; *La laura della Trinità e di san Sergio e la Russia*, in *Russia Cristiana* 4 (1977), 3-19: breve saggio sui fondamenti spirituali del popolo russo; *Cristianesimo e cultura*, in *L'altra Europa* 5 (1987), 49-62: riflessione sulla crisi del cristianesimo e sul suo superamento per mezzo di un'apertura ecumenica delle chiese; *Attualità della parola*. La lingua tra scienza e mito, tr. it. di E. TREU, Guerini e Associati, Milano 1989: contiene tre saggi dedicati alla filosofia del linguaggio; *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. MISLER, tr. it. di C. MUSCHIO e N. MISLER, Gangemi Editore, Roma 1990: raccolta di saggi di carattere filosofico sul tema dell'arte e dell'estetica; *Note sull'ortodossia*, in *L'altra Europa* 1(1991), 25-33: breve ma intenso saggio sull'importanza della fede in Dio, e sull'unità dei credenti di tutte le confessioni e religioni; *Il sale della terra*. Vita dello starec Isidoro, a cura di N. KAUCHTSCHISCHWILI, tr. it. di E. TREU, Qiqajon, Magnano 1992: affascinante racconto sul monaco Isidoro, padre spirituale di Florenskij; *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura e tr. it. di N. MISLER, Adelphi, Milano 1995: lezioni tenute agli Atelier superiori tecnico-artistici di Stato sul tema dell'analisi della spazialità e del tempo nelle opere dell'arte figurativa; *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. VALENTINI, tr. it. di R. ZUGAN, Rusconi, Milano 1999: riflessione filosofico teologica sul tema del rapporto «uno-molteplice», collegato intrinsecamente con il tema dell'esistenza uni-trina di Dio; *Il cuore cherubico*. Scritti teologici e mistici, a cura di N. VALENTINI e L. ŽÁK, tr. it. di R. ZUGAN, Piemme, Casale Monferrato 1999: raccolta di alcuni brani significativi di carattere teologico-spirituale; «Non dimenticatemi». Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote

chiaro e determinato a questo riguardo, nella lettera VI, sull'antinomia, scrive: "Del resto non deve nemmeno essere diversa, perché si può affermare in anticipo che la conoscenza della verità esige una vita spirituale e quindi è un atto eroico, e l'atto eroico del raziocinio è la fede, cioè l'autonegazione. L'atto di autonegazione del raziocinio precisamente è un'espressione dell'antinomia. Infatti si può *credere* solo all'antinomia, perché ogni giudizio non antinomico viene semplicemente accettato o respinto dal raziocinio, visto che non trascende i confini del suo isolamento egoistico. Se la verità fosse non antinomica, il raziocinio, muovendosi in cerchio nel proprio campo, non avrebbe un punto d'appoggio, non vedrebbe l'oggetto extrarazionale, e quindi non avrebbe lo stimolo ad abbracciare l'eroismo della fede. Questo punto d'appoggio è il dogma. Proprio con il dogma incomincia la nostra salvezza, perché il dogma, essendo antinomico non costringe la nostra libertà e dischiude tutta l'estensione della fede volontaria o della maligna incredulità. Infatti non si può obbligare nessuno a credere o a non credere, *nemo credit nisi volens*, dice sant'Agostino"<sup>428</sup>. Interessante notare come il *velle credendi* venga interpretato come fondamento della meta-storicità dell'atto di fede, dove naturalmente non si tratta di una fede velleitaria e cieca, in quanto non esclude la ragione, bensì la accompagna con l'esercizio della volontà libera.

Interessanti le annotazioni secondo cui il tema della libertà, in Florenskij, viene trattato in connessione con quello del peccato, in particolare nella lettera VII della *Stolp*<sup>429</sup>. Lo statuto ontologico-veritativo della libertà, pensato in rapporto all'uomo fa sì che la volontà libera venga percepita e teorizzata nel quadro della stessa struttura metafisica dell'essere umano e strettamente connessa all'immagine di Dio che l'uomo porta in sé come "nucleo santo" del suo esistere. L'uomo, quindi, non è in grado di esercitare la libertà rispetto a questo suo nucleo costitutivo originario, mentre può esercitarla e di fatto la esercita nella possibilità di accogliere o rifiutare la realizzazione della somiglianza divina<sup>430</sup>. Qui la teodicea incrocia l'antropodicea: "Dio è attorno a noi, presso di noi, ci circonda: "in Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo", immersi in un inesplorabile abisso delle azioni Divine, grazie alle quali e attraverso le quali possiamo esistere. Queste energie Divine, che sono la Divinità stessa, ci guidano e operano su di noi, anche se noi spesso non lo sappiamo. Ma al di là di tutto ciò, c'è la sfera della nostra *libertà* che con 'e sue radici, attinge dalle

---

russo, a cura di N. VALENTINI E L. ŽÁK, tr. it. di G. GUAITA e L. CHARITONOV, Arnoldo Mondadori, Milano 2000: scelta accurata delle lettere di Florenskij ai famigliari che testimoniano da vicino il dramma degli ultimi anni della sua vita; *La struttura della parola, La natura magica della parola*, tr. it. di E. TREU, in D. FERRARI-BRAVO, *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, ETS, Pisa 2000, 129-211; *La venerazione del nome come presupposto filosofico, Il valore magico della parola, Sul nome di Dio*, tr. di G. LINGUA, in P.A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano 2001. Tra le opere dedicate alla figura e al pensiero di Florenskij segnaliamo: N. VALENTINI, *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna s.d.; L. ŽÁK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

<sup>428</sup> P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 195. Vedi anche la nota corrispondente, *ib.*, 716-718.

<sup>429</sup> Cf *ib.*, 215-255.

<sup>430</sup> Cf a questo proposito L. ŽÁK, *Verità come ethos*, cit., 377-378.

stesse energie Divine fondandosi del tutto su di esse, ma che, allo stesso tempo, alle sue vette possiede il dono dell'autodefinizione, il dono di compiacersi o no della vita con Dio, possiede il potere divenire da Lui odi allontanarsi da Lui. Questo è il potere della nostra *soggettività*, di quel qualcosa di ontologico che è del soggetto e che, contrariamente al soggettivismo privo di forza ed energia, è di carattere cosmico. E in nostro potere *spalancare* i nostri cuori alla Sorgente dell'essere ricevendo da Esso i flussi di vita, oppure, al contrario, di chiuderci nella soggettività, rifugiarsi sotto terra, fuggire dall'essere. Ma in quel caso iniziano a seccarsi i nostri legami con il mondo e tutto il nostro essere sta per morire<sup>431</sup>.

La divinizzazione dell'uomo dunque esige il suo assenso libero e si espone allo scacco del peccato con la conseguenza della *geenna*<sup>432</sup>, intesa non tanto come castigo ulteriore, ma come orizzonte metafisico del negativo e della morte, e ciò sempre nel quadro del carattere antitetico-paradossale della realtà che la fede esprime: "Se la libertà dell'uomo è una vera libertà di decisione, il perdono della cattiva volontà è impossibile, essendo essa il prodotto creativo della libertà. Non ritenere cattiva la cattiva volontà significherebbe non riconoscere la realtà della libertà; se la libertà non è reale, nemmeno l'amore di Dio per la creatura è reale; se non c'è una reale libertà della creatura, non c'è nemmeno una delimitazione reale da parte della Divinità sulla creazione, non c'è *kénosis* e quindi non c'è amore. E se non c'è amore non c'è nemmeno perdono. Al contrario, se esiste il perdono di Dio, esiste anche l'amore di Dio e quindi anche una vera libertà della creatura. Se c'è una vera libertà è inevitabile anche la conseguenza: la possibilità della cattiva volontà e quindi l'impossibilità del perdono. Chi nega l'antitesi nega la tesi, chi afferma l'antitesi afferma anche la tesi, e viceversa. Tesi e antitesi sono inseparabili come l'oggetto e la sua ombra. L'antinomicità del dogma del destino ultimo è *logicamente* indubbia e *psicologicamente* evidente"<sup>433</sup>. In questo senso la lezione di Florenskij può essere assunta come paradigmatica rispetto ad un nucleo teoretico decisivo caratterizzante la teologia fondamentale. Da un altro punto di vista l'attenzione di questo geniale e versatile pensatore verso le scienze della natura, risulta ben in linea con l'affermazione tipica della teologia fondamentale ortodossa, secondo cui "la creazione è rivelazione"<sup>434</sup>.

---

<sup>431</sup> Testo citato in *ib.*, 378-379.

<sup>432</sup> Al tema della *geenna* è dedicata la lettera VIII della *Stolp*, cf. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 258-315.

<sup>433</sup> *Ib.*, 263.

<sup>434</sup> Mi limito a citare a questo proposito D. STANILOAË, *Il genio dell'ortodossia*, Jaca Book, Milano 1985, 29: "La Chiesa ortodossa non separa la rivelazione naturale da quella soprannaturale. La rivelazione naturale è pienamente conosciuta e compresa alla luce della rivelazione soprannaturale; la rivelazione naturale è data e permane attraverso l'azione soprannaturale di Dio".

La teologia del Novecento ha evitato accuratamente gli esiti radicali in chiave escatologica del pensiero florenskijano, così come sono espressi nella VIII lettera, e tuttavia a livello fondamentale non ha mancato di marcare con forza il nesso tra verità e libertà, ritenendolo di fatto costitutivo dell'atto di fede testimoniale<sup>435</sup>, e del sapere che dalla fede si genera<sup>436</sup>, oppure sviluppando una fenomenologia dell'atto di fede congrua con la dinamica dell'azione umana, elaborata da M. Blondel e con la sottolineatura della possibilità della negazione e dell'atteggiamento recalcitrante della libertà<sup>437</sup>. Solo un pensiero rivelativo, che mantenga il nesso strutturale fra verità e libertà, può costituire un vero e proprio baluardo nei confronti del fondamentalismo e della violenza che in esso si impone.

### 3.1.2. Logica del paradosso

La logica della rivelazione è in rapporto alla ragione (naturale) una logica del paradosso, ossia è tale da porsi su un piano decisamente diverso rispetto a quello della δόξα (= opinione). Due precisazioni iniziali si impongono perché il discorso non venga frainteso e non ingeneri il dubbio che attraverso di esso si intenda accogliere una prospettiva fideistica. Si tratta in fondo della rivendicazione pienamente cattolica del paradosso<sup>438</sup>, che:

a) Si può cogliere nel fatto che il suo carattere di dirompenza si oppone alle opinioni false ed errate, mentre rispetto alle opinioni vere, il paradosso assume la funzione di ulteriore inveramento. Naturalmente più il contesto risulta pervaso da opinioni fallaci più emerge la necessità del paradosso come contrapposizione, o, se si vuole, come profezia<sup>439</sup>.

---

<sup>435</sup> Cf a questo riguardo P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., in particolare 429-554, dove si parla della fede come affidamento e si tenta appunto una ontologia dell'affidamento.

<sup>436</sup> Cf a questo riguardo il testo programmatico della scuola milanese: G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, con particolare riferimento al saggio di A. BERTULETTI, "Sapere e libertà", *ib.*, 444-465.

<sup>437</sup> In questa direzione muove H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*. Compendio di teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 2001 (sulla III ed. tedesca di *Gottes letztes Wort*, che è del 2000, mentre la prima era del 1990). Cf a questo proposito il cap. VIII: "Un senso definitivamente valido, malgrado una libertà recalcitrante?", *ib.*, 234-247. A proposito della posizione di Verweyen circa questo argomento, cf quanto scrive un interprete: "La riflessione trascendentale sulla fenomenologia del *Sollen* (ove Verweyen introduce la terminologia della manifestazione) mostra che il principio incondizionato – il fondamento ultimo – può essere adeguatamente pensato solo come condizione di possibilità della mia libertà (in questo senso ha carattere di *promessa*), la cui evidenza non è anticipabile alla sua istituzione a posteriori" (M. EPIS, *Ratio fidei*. I modelli della giustificazione della fide nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare, Glossa, Milano 1995, 265 – cf tutto il paragrafo dedicato al teologo tedesco "L'evidenza dell'assoluto nell'evidenza della libertà: la rifondazione pratica del trascendentale", *ib.*, 264- 267).

<sup>438</sup> Pur cogliendone il nucleo veritativo questa concezione del paradosso risulta notevolmente differente da quella luterana: cf M. LUTHERS, "Disputatio Heidelbergae habita. 1518", in "Kritische Gesamtausgabe", in *Werke*, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Akademische Druck, Graz 1966, 353-355.

<sup>439</sup> Cf a questo proposito per una esposizione più completa G. LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, PUL, Roma 2001.

b) In rapporto al carattere antinomico del paradosso non è difficile far emergere, in quanto il riconoscimento dell'antinomia suppone il principio di non contraddizione (a livello di ragione naturale)<sup>440</sup>. Non si può infatti ritenere antinomica una proposizione se non in rapporto a tale principio. Alla ragione spetta dunque il compito di “riconoscere” la paradossalità della rivelazione e a desistere da ogni tentativo di cattura meramente concettuale del mistero.

In entrambi questi casi la ragione umana è chiamata a sperimentare il senso del proprio limite creaturale e la sua condizione di precarietà derivante dal peccato, che la ferisce, senza distruggerla (come si vorrebbe nella prospettiva fideistica). In questo senso il paradosso diviene stimolo per la ragione a lasciarsi redimere da Cristo e ad aprirsi al mistero. In questo senso “[...] non bisogna pensare male del paradosso; perché il paradosso è la passione del pensiero e i pensatori privi di paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco. Ma la potenziamento estrema di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa ch'esso non può pensare. Questa passione del pensiero è in fondo presente dovunque nel pensiero, anche in quello del singolo, fin quando egli, col pensare, non si riduce a se stesso. Ma a causa dell'abitudine, egli non lo scopre<sup>441</sup>. La definizione del paradosso come “passione del pensiero” impone che si tenga conto della duplice accezione della parola “passione”: si tratta infatti innanzitutto del *pathos* del pensiero, ossia della sua ansiosa e insonne ricerca di Verità, ma si tratta anche della sua *kenosi*, ossia del suo venerdì santo, della sua spoliamento, di quella condizione.

Un ulteriore elemento di riflessione concernente il rapporto paradosso/pensiero, riguarda la dimensione ontologica del paradosso. È ancora Kierkegaard a venirci incontro nel tentativo di mettere in luce questa relazione: “È un compito della conoscenza umana capire che vi sono cose e quali sono le cose che essa non può capire. La conoscenza umana si dà in generale tanto da fare per capire e capire; ma se vuole sforzarsi di capire se stessa, deve semplicemente stabilire il paradosso. Il paradosso non è una concessione, ma una “categoria”: una determinazione ontologica che esprime il rapporto tra uno spirito esitante, conoscente, e la verità eterna”<sup>442</sup>. E perché queste affermazioni non restino nell'ambito dei discorsi edificanti (non certo in senso kierkegaardiano) o

---

<sup>440</sup> La discussione e l'elucidazione della validità e delle posizioni critiche del “principio di non contraddizione” è tema prettamente filosofico (gnoseologico e logico).

<sup>441</sup> *Ib.*, 127.

<sup>442</sup> S. KIERKEGAARD, *Diario*, a cura di C. FABRO, Morcelliana, Brescia 1962, (1076) 545.

in quella banalizzazione dell'estasi che Hegel denomina "turgido entusiasmo"<sup>443</sup>, si può qui segnalare come si dia una sorta di feconda corrispondenza fra le conclusioni espresse dal pensatore danese e recenti acquisizioni delle scienze cognitive, laddove ad esempio non si ha timore di sconfessare l'ipotesi di una sorta di onniscienza logica, se non fattualmente neppure formalmente e teoreticamente producibile e verificabile, proprio a partire dai cosiddetti "paradossi epistemici": "I cosiddetti paradossi epistemici hanno posto in evidenza conseguenze difficilmente prevedibili per le teorie semantiche di tipo cognitivo. Alcune assunzioni intuitivamente non problematiche circa la formalizzazione degli atteggiamenti proposizionali non sono conciliabili con il requisito delle rappresentabilità finita dei significati linguistici, requisito irrinunciabile per ogni teoria semantica di impostazione cognitiva e computazionale. In particolare, l'assunzione di onniscienza logica, se associata con una nozione di competenza semantica idealizzata, risulta inconsistente. Questo risultato è stato utilizzato come argomento contro la plausibilità stessa del progetto di una semantica cognitiva. Thomason ha sostenuto che, sebbene i soggetti epistemici reali non siano logicamente onniscienti, ciò è dovuto a cause fattuali e contingenti, e non pare plausibile che possa dipendere da fattori di tipo esclusivamente logico. D'altro canto, Fagin e Halpern hanno messo in luce come la mancanza di onniscienza logica nei soggetti cognitivi reali sembri essere un fenomeno complesso, dovuto al concorso di più cause differenti. In questa prospettiva, si può ipotizzare una distinzione tra fattori "qualitativamente" differenti che determinano la non onniscienza logica: accanto a fattori di tipo fattuale, possono esistere anche elementi "a priori" che escludono che un soggetto cognitivo finito possa essere logicamente onnisciente rispetto alla logica classica"<sup>444</sup>.

In ogni caso l'orizzonte possibile entro il quale si possa ipotizzare un incontro fecondo fra il paradosso e il pensiero è quello agapico: "Se il paradosso e l'intelletto s'incontrano nella comune comprensione della loro diversità, l'incontro sarà felice come l'intesa dell'amore: felice nella passione [...]. Se lo scontro non è di comune intesa, il rapporto è infelice, e questo amore infelice – se posso dirlo – dell'intelligenza (il quale, bisognerebbe notarlo, è come l'amore infelice che ha il suo fondamento in un egoismo franteso: più in là l'analogia non va, poiché la forza del caso qui non può nulla) noi possiamo chiamarlo con un termine più specifico: *scandalo*"<sup>445</sup>. E che l'intesa tra pensiero e paradosso è possibile lo mostra la differenza non solo semantica tra il paradosso e il paralogismo, quest'ultimo sì incompatibile col logos e con la ragione che da esso promana e in esso si esprime.

<sup>443</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., 56.

<sup>444</sup> AA. VV., *Atti del Congresso Annuale dell'Associazione Italiana di Calcolo Automatico* Palermo sett. 1994, vol. I, 425-437.

<sup>445</sup> S. KIERKEGAARD, "Lo scandalo del paradosso (un'illusione acustica)", in *Briciole di filosofia...*, cit., 137.

La logica del paradosso consente al pensiero della fede un guadagno teoretico, ma anche testimoniale, che si può esprimere in questi termini:

- La logica del paradosso fa riferimento ad una formalizzazione-rappresentazione del paradosso, non ad una sistematizzazione totalizzante (quanto vi è di sistematico dipende dall'esposizione didattica).
- Il carattere dirompente del paradosso non è disgiunto dal suo carattere antinomico: l'antinomia del paradosso ne determina la dirompenza, ma neppure va dimenticato l'etimo d'ispirazione ebraica, dove il paradosso è espressione della δόξα (= *kabod* = peso) del totalmente Altro.
- Il carattere a-sistemico del paradosso dice riferimento: a livello fondativo al carattere metastorico e storico dell'evento fondatore: può essere contemporaneo perché escatologico; a livello contestuale all'emergenza della cultura del frammento.
- Il paradosso dice la necessità di tenere aperta l'*anarchia della diacronia* come spazio per la trascendenza di rivelarsi, irrompendo nella storia.
- Il ricorso al paradosso ha la funzione di tenere la verità cristiana al *riparo dalla deriva dossica* (ossia dal livellamento sul piano opinionale).
- Con riferimento alla δόξα biblica la logica del paradosso suggerisce alla teologia fondamentale la imprescindibile *apertura dossologica* propria dell'autentico sapere della fede.
- In quanto "inveramento" della doxa autentica, il paradosso e la logica che esso determina risulta al riparo da ogni deriva fondamentalistica, anzi fonda la possibilità di un rapporto dialogico fra le culture, le filosofie e le religioni (nella linea dell'apologia di Giustino).

Il senso del paradosso, inteso sia come antinomia che come dirompenza, in rapporto al soprannaturale emerge in particolare nell'opera di Henri de Lubac, tanto che questa tematica è stata assunta come chiave interpretativa fondamentale del pensiero di questo grande teologo francese<sup>446</sup>.

---

<sup>446</sup> Mi limito a riportare soltanto alcuni dei titoli più significativi per il nostro argomento di H. DE LUBAC: *Athéisme et Sens de L'homme, une double requête de Gaudium et Spes*. Foi vivante, 67, Cerf, Paris 1968; *Augustinisme et théologie moderne*, Theologie, 63, Aubier-Montaigne, Paris 1965; *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Unam sanctam, 3, Cerf, Paris 1938; *Correspondance de Maurice Blondel et Joannes Wehrle, extraits Annotation par Henri de Lubac*, Bibliothèque Philosophique, Aubier-Montaigne, Paris 1969; *De la connaissance de Dieu*. 2me.ed., augmentee, Témoignage Chrétien, Paris 1948; *Dieu se Dit dans l'Histoire*. La Révélation Divine, Foi vivante, 159, Cerf, Paris 1974; *Claudiel et Péguy*, Henri de Lubac et Jean Bastaire, Aubier-Montaigne, Paris 1974; *Le drame de l'humanisme Athée*, Spes, Paris 1944; *L'Écriture dans la Tradition*, Aubier-Montaigne, Paris 1966; *L'Église dans la crise actuelle*, du Cerf, Paris 1969; *L'Éternel féminin*. Étude sur un Texte de Teilhard de Chardin. Suivi de *Teilhard et notre temps*, Aubier-Montaigne, Paris 1968; *Méditation sur l'Église*, Théologie, 27, Aubier-Montaigne, Paris 1953; *Le mystère du Surnaturel*, Theologie, 64, Aubier-Montaigne, Paris 1965; *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1967; *Paradoxes* suivi de *Nouveaux Paradoxes*, Seuil, Paris 1983 (riedizione aumentata, la I ed. era del 1946); *La pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*, Aubier-Montaigne, Paris 1962; *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Le Sycamore (Serie "Horizon" 3), Culture et verite, Paris-Namur, 2vv. 1979 e 1981; «Pour une philosophie

Basterà qui accennare ad alcune direzioni speculative caratterizzanti una ripresa della paradossalità originaria all'interno di percorsi propri della teologia fondamentale. In primo luogo tale paradossalità investe e tende a caratterizzare il discorso su Dio, assumendo così una valenza teologica e gnoseologica, in secondo luogo essa implica ed ovviamente richiama il tema cristologico, quindi, e non da ultimo, si espande ai temi antropologico ed ecclesiologico, passando attraverso la prospettiva sacramentale.

### 3.1.2.1. Il paradosso della conoscenza di Dio

A questo livello è interessante notare come nel capitolo II dell'Enciclica *Fides et ratio*, intitolato "Credo ut intellegam", Giovanni Paolo II accenni giustamente alla fatica del credere, motivata dallo scontro tra la fede e i limiti della ragione, e precisi in termini molto appropriati: "Tuttavia, malgrado la fatica, il credente non si arrende", poiché "Dio lo ha creato come un «esploratore» (Qo 1,13), la cui missione è di non lasciare nulla di intentato nonostante il continuo ricatto del dubbio"<sup>447</sup>. Ed è in questo contesto tematico che l'enciclica richiama in successione<sup>448</sup> due importanti testi paolini, in cui l'Apostolo sembra contraddirsi, poiché in uno afferma non solo la capacità metafisica dell'uomo di conoscere Dio ma anche il reale dato di fatto della sua conoscenza (cf *Rom* 1,19-21), mentre nell'altro sembra invece negare questa capacità col dire che l'uomo di fatto non ha mai conosciuto Dio (cf *ICor* 1,21). I due passi epistolari di S. Paolo danno corpo a una delle questioni più appassionanti, in cui si misura lo specifico rapporto tra la ragione e la fede e l'apporto di ciascuna di esse. L'esegesi coglie in questi testi una particolare dialettica tra due poli, che in un certo senso si attraggono eppure in un altro senso si respingono (nella linea dell'alterità-reciprocità tra fede e ragione che sopra abbiamo richiamato). Peraltro lo stesso Paolo in un altro passo

---

chrétienne», in *Nouvelle Revue Théologique* 63 (1936) 225-253; *La Révélation divine*, Traditions Chrétiennes, 16. 3e ed. rev. et augm., Cerf, Paris 1983 ; *Sur les chemins de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1956; *Surnaturel. Études historiques. Théologie*, 8, Aubier-Montaigne, Paris 1946; *Théologie dans l'histoire. Avant-propos* de MICHEL SALES, 2vv., Desclée de Brouwer, Paris 1990; *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris 1984; *Trois jésuites nous parlent: Yves de Montcheuil 1899-1944, Charles Nicolet 1897-1961, Jean Zupan 1899-1968*, Lethielleux, Paris 1980; Una visione complessiva in forma autobiografica in *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et Vérité, Paris-Namur 1989 (trad. it. *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992 l'opera omnia in lingua italiana si sta pubblicando da parte di questa casa editrice). Tra le opere su de Lubac ci limitiamo a segnalare questi saggi che affrontano il tema del paradosso: G. CHANTRAINE, «Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac», in *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 543-559; N. CIOLA, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Libr. Editrice PUL, Roma 1980; J. HAGGERTY, *The Centrality of Paradox in the Works of Henri de Lubac* (tesi di dott.), Fordham University, Boston 1987; E. SALMANN, «Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico», in *Gregorianum* 78 (1997) 611-625; J.F. THOMAS, «La vérité du paradoxe», in *Communio* (ed. fr.) 5/1992, 92-109. Per una introduzione cf A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Studium, Roma 1990; ID., *Henri de Lubac*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

<sup>447</sup> FeR, 21.

<sup>448</sup> FeR, 22-23.

epistolare (cf *Gal* 4,8-9) sintetizza il suo pensiero, proponendo una prospettiva diversa dalle precedenti<sup>449</sup>.

Il primo testo, quello della lettera ai Romani, gode particolare favore nell'ambito della riflessioni più volte ripetute dal Magistero della Chiesa cattolica, a partire dalla *Dei Filius*, nel tentativo di escludere ogni deriva fideistica nell'impostazione del rapporto fede ragione e nella riflessione teologica relativa alle dimensioni cosmico-antropologica e storico-escatologica della Rivelazione. Ma il ricorso a questo testo nell'apologetica cattolica non è così recente, se si pensa che lo stesso Descartes, nella famosa lettera ai decani e dottori di teologia della Sorbona, lo cita per sostenere il proprio lavoro speculativo, cui conferisce una chiara intenzionalità appunto apologetica. La lettera, spesso omessa dai filosofi e poco conosciuta anche dai teologi, a prescindere dalle vere intenzioni dell'Autore, affida al pensiero filosofico un ruolo fondamentale di *preaeparatio Evangelii*, ritenendo la dottrina classica dei *praeambula fidei*, individuati nell'esistenza di Dio e nell'affermazione dell'immortalità dell'anima, e perseguiti attraverso la conoscenza filosofico-razionale. Ma accanto a questa finalità, non manca una sorta di connotazione missionaria della filosofia, dove un'affermazione ci sembra particolarmente interessante: “[...] benché sia assolutamente vero che bisogna credere in Dio perché così è prescritto nelle Scritture e, d'altra arte, che bisogna credere nelle Sacre Scritture perché provengono da Dio (e questo perché essendo la Fede un dono di Dio, quello stesso che dà la grazia per far credere le altre cose, la può anche dare per farci credere che esiste), non si potrebbe tuttavia nemmeno proporre ciò agli infedeli perché potrebbero sospettare che si commetta qui l'errore chiamato dai logici circolo vizioso”<sup>450</sup>. E proprio per suffragare questa impostazione apologetica, il filosofo francese, ricorrendo ai testi di *Sap* 13,1 e a *Rm* 1,20-21, trova nella Scrittura il fondamento della propria teoria<sup>451</sup>.

A fronte delle pie intenzioni del filosofo gentiluomo, ispirate al primo dei testi paolini sulla conoscenza di Dio, rinveniamo nella modernità nascente le considerazioni di Blaise Pascal, che invece assumono più che volentieri il dettato del secondo luogo paolino che ci interessa, quello di *1Cor* 1,21, per affermare che senza la mediazione di Cristo non si dà alcuna autentica conoscenza di Dio. Il frammento è noto, lo riportiamo perché si colga il riferimento neotestamentario: “*Dio per mezzo di Gesù Cristo*. Noi non conosciamo Dio che per mezzo di Gesù Cristo. Senza questo Mediatore è interdetta ogni comunicazione con Dio; per mezzo di Gesù Cristo, noi conosciamo Dio.

---

<sup>449</sup> Per queste considerazioni poggiamo su R. PENNA, “La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio”, in *Rassegna di Teologia* 43 (2002) 659-671.

<sup>450</sup> R. DESCARTES, “Ai Signori Decani e Dottori della Sacra Facoltà di Teologia di Parigi”, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di B. WIDMAR, UTET, Torino 1969, 189.

<sup>451</sup> Cf *ib.*, 190.

Tutti coloro che hanno preteso di conoscere Dio e di provarlo senza Gesù Cristo avevano solo prove inefficaci. Ma per provare Gesù Cristo, abbiamo le profezie, che sono prove solide e tangibili. Ed essendosi queste profezie avverate, ed essendo state provate come veritiere dal verificarsi dell'evento, fondano la certezza di queste verità e, pertanto, la prova della divinità di Gesù Cristo. In Lui e per mezzo di Lui conosciamo dunque Dio. Al di fuori di ciò e senza la Scrittura, senza il peccato originale, senza il Mediatore necessario promesso e venuto, non si può provare assolutamente Dio, nè insegnare buona dottrina né buona morale. Ma per mezzo di Gesù Cristo ed in Gesù Cristo si prova Dio, e si insegnano la morale e la dottrina. Gesù Cristo è dunque il vero Dio degli uomini. Ma noi conosciamo ad un tempo la nostra miseria, perché questo Dio non è altro che il Riparatore della nostra miseria. Così non possiamo conoscere bene Dio se non conoscendo le nostre iniquità. Così coloro che hanno conosciuto Dio senza conoscere la loro miseria non l'hanno glorificato, ma se ne sono glorificati. *Quia non cognovit per sapientiam, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere*"<sup>452</sup>.

La "dialettica" paolina fra possibilità/impossibilità di una conoscenza "razionale" di Dio costituisce in un certo senso il punto di riferimento per le due anime della modernità, che qui si fronteggiano e si scontrano: quella cartesiana, particolarmente attenta alla dimensione cosmico-antropologica della Rivelazione, col rischio della deriva razionalistica del credere, e quella pascaliana, fortemente impregnata ed interessata alla dimensione storico-escatologica della Rivelazione, col rischio opposto di una deriva fideistica del credere. Interessante – ci sembra – la soluzione esegetica e teologica proposta a partire dal terzo luogo paolino evocato: *Gal 4,8-9*, interpretato come momento sintetico delle precedenti contrapposizioni dialettiche. Qui, come si può notare, viene richiamato un prima e un poi, dunque viene posta all'opera la ragione storica, chiamata a decifrare questo enigma: "Ma un tempo, non conoscendo Dio, servivate quelli che per natura non sono dèi; ora invece conoscendo Dio, anzi essendo conosciuti da Dio, come potete rivolgervi di nuovo agli elementi deboli e poveri?". Il che porta a concludere: "La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio da parte dell'uomo si risolve solo tenendo conto del duplice oggetto della conoscenza. I giudizi rispettivamente positivo e negativo dati dall'Apostolo in questa materia non sono emessi sotto lo stesso aspetto formale. In questo caso si tratterebbe di una contraddizione, mentre egli intende soltanto evidenziare un contrasto. L'esistenza stessa di una dialettica in questo campo è indice di una complessità del discorso su Dio, tipica della fede cristiana. Per il pagano, o anche solo per il giudeo, tutto è più semplice. Ciò che per così dire complica le cose è la croce di Cristo, dove traspare un Dio non riconducibile agli schemi della

---

<sup>452</sup> B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. BAUSOLA, Rusconi, Milano 1978, 709-710 (fr 730 Chevalier = 547 Brunschwig).

precomprensione razionale. Possiamo così distinguere due momenti diversi nel cammino dell'uomo verso Dio"<sup>453</sup>.

A questo proposito non sarà fuori luogo notare il fatto che la paradossalità costitutiva, inerente la conoscenza di Dio e le sue modalità, risulta presente anche nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Come teologo, san Tommaso, si interroga su Dio e soltanto su Dio<sup>454</sup>. È a partire da Lui, infatti, che nella *Summa Theologiae* vengono considerati il cosmo e l'uomo. Tuttavia secondo san Tommaso vi è anche una teologia che fa parte della filosofia (*illa theologia quae pars philosophiae ponitur*)<sup>455</sup>. Questa *teologia filosofica* si distingue dalla teologia propriamente detta (*quae ad sacram doctrinam pertinet*) sulla base della diversa prospettiva (*lumine naturalis rationis*) adottata sullo stesso "oggetto": Dio. Dunque avremo qui una speculazione su Dio alla luce della ragione naturale. Se la teologia propriamente detta ha come punto di partenza la Rivelazione divina, nella cui luce può considerare tutte le cose, la Parola stessa di Dio essendo fonte della sua conoscenza e del suo discorso, la teologia filosofica conosce con la luce della ragione, la quale - non coincidendo immediatamente con l'essere - è limitata e non attinge direttamente Dio. La distanza tra Dio e l'umana ragione va attribuita: a) al limite stesso dell'uomo e b) alla situazione di peccato che caratterizza la condizione umana. A questo proposito va ricordato come la redenzione operata da Cristo non potrà non incidere sull'esercizio stesso della ragione umana e come la Rivelazione stessa non mancherà di offrire preziosi suggerimenti alla filosofia soprattutto in merito al nostro tema. Nelle questioni successive Tommaso abbozza, almeno implicitamente, la propria teologia filosofica, di cui qui di seguito riassumiamo i punti salienti.

L'esistenza dell'ateo (= *insipiens*), sia pure a livello di ipotesi di lavoro, mostra che l'esistenza di Dio non è per sé nota, almeno rispetto a noi<sup>456</sup>. Ciò è dovuto all'imperfezione del nostro intelletto e all'ignoranza relativa rispetto al mistero dell'essere. Certo conosciamo Dio implicitamente in ogni conoscenza, perché il nostro *desiderio naturale* tende alla beatitudine che è Dio stesso, e suppone quindi la sua conoscenza. Ma tale conoscenza implicita rimane confusa (*sub quadam confusione*) e possiamo anche non identificare con Dio il Bene cui naturalmente tendiamo.

---

<sup>453</sup> R. PENNA, *art. cit.* 670.

<sup>454</sup> Cf in particolare il bel saggio di M. D. CHENU, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1977.

<sup>455</sup> Siamo al primo articolo della prima questione della *Summa*, dove san Tommaso si interroga circa la necessità della Sacra dottrina oltre le discipline filosofiche, e dove dà per scontata la *teologia filosofica*, citando Aristotele: "Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo: unde quaedam pars philosophiae dicitur *theologia*, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in VI *Metaphys.*" (esposizione della seconda obiezione).

<sup>456</sup>S. Th., I, 2, 1.

L'Infinito conserva dunque un carattere enigmatico. Le questioni 12 e 13 della *Summa Theologiae* trattano della nostra conoscenza di Dio. Se Egli può non essere riconosciuto, non è a causa di mancanza di intelligibilità da parte sua, bensì dal suo eccesso di intelligibilità, dalla sua trascendenza infinita. "Troppa luce, abbaglia": scriverà Pascal in un frammento famoso<sup>457</sup>. Tuttavia il nostro intelletto porta in sé un'apertura radicale che l'orienta alla conoscenza di Dio, dato che è aperto al reale e che ogni realtà si radica in Dio. Siamo così di fronte a quello che Tommaso chiama il "desiderio naturale di conoscere e vedere Dio" (*desiderium naturale videndi Deum*). La riflessione sulla divina essenza e la sua conoscibilità finisce col radicarsi teologicamente nella visione escatologica, da cui trae notevoli spunti ulteriori. Se da un lato non si può ammettere l'impossibilità

---

<sup>457</sup> Si tratta del frammento 72 secondo la numerazione Brunschwig (84 di Chevalier), che originariamente aveva come titolo *Incapacità dell'uomo* (trasformato successivamente in *Sproporzione dell'uomo*), dedicato al tema dei *due infiniti*, è il frammento più lungo dei *Pensées*. Ne riprendiamo alcuni passaggi: "[...] L'uomo contempli la natura intera nella sua alta e piena maestà; allontani il suo sguardo dagli oggetti meschini che lo circondano. Guardi quella luce splendente, collocata come una lampada eterna a illuminare l'universo; la terra gli appaia come un punto in confronto dell'immenso giro che quell'astro descrive e si stupisca che questo immenso giro è anch'esso solo una esilissima punta, in confronto a quello descritto dagli astri che ruotano nel firmamento. Ma se la nostra vista si arresta lì, l'immaginazione vada oltre; essa cesserà di immaginare, prima che la natura cessi di fornirle materiale. Tutto questo mondo visibile non è che un segmento impercettibile nell'ampio seno della natura. Nessuna idea vi s'avvicina. Abbiamo un bello sforzarci di dilatare le nostre concezioni al di là degli spazi immaginabili, non partoriremo che atomi, a prezzo della realtà delle cose. E' una sfera infinita il cui centro è ovunque, la circonferenza in nessun luogo. Infine, che la nostra immaginazione si perda in tale pensiero è il più grande segno sensibile dell'onnipotenza di Dio. L'uomo, dopo essere ritornato in sé, consideri ciò che egli è in confronto di ciò che esiste; si consideri come smarrito in questo angolo appartato della natura; e da questa piccola prigione in cui è stato posto, intendo dire l'universo, impari a valutare la terra, i reami, le città e se stesso in giusta misura. Cos'è un uomo nell'infinito? Ma per presentargli un altro prodigio altrettanto meraviglioso, cerchi, tra quanto conosce, le cose più minute. Un acaro gli presenta, nella piccolezza del suo corpo, parti incomparabilmente più piccole, zampe con giunture, vene nelle zampe [...]; suddividendo ancora queste ultime cose, egli esaurisca le sue forze in queste concezioni, e l'ultimo oggetto cui possa arrivare sia per ora quello del nostro discorso; forse penserà che lì stia l'estrema piccolezza della natura. Voglio fargli vedere lì dentro un nuovo abisso. Voglio dipingergli non solamente l'universo visibile, ma quell'immensità della natura che si può concepire, nell'ambito di quello scorcio d'atomo [...]. Chi si considererà in tal modo si sgomenterà di se stesso. [È un richiamo che si ritrova nel frammento 206 Brunschwig - 91 Chevalier: "Il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi sgomenta"] e, considerandosi sospeso, nella massa che la natura gli ha data, tra questi due abissi dell'infinito e del nulla, tremerà alla vista di tali meraviglie; e credo che, mutandosi la sua curiosità in ammirazione, sarà disposto più a contemplarle in silenzio che ad indagarle con presunzione. Infine, che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla in confronto con l'infinito, un tutto in confronto al nulla, qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto. Infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, il termine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile, egualmente incapace di scorgere il nulla, da cui è tratto, e l'infinito da cui è inghiottito. [...] L'estensione visibile del mondo ci sorpassa in modo manifesto; ma dal momento che siamo noi a sorpassare le piccole cose, ci crediamo più capaci di dominarle; e tuttavia necessita non meno capacità per arrivare al nulla che al tutto: ne necessita una infinita per l'uno e per l'altro, e mi sembra che chi avesse compreso i principi ultimi delle cose potrebbe pure pervenire a conoscere l'infinito. L'uno dipende dall'altro e l'uno conduce all'altro. Queste estremità si toccano e si riuniscono a forza d'essersi allontanate; e si ritrovano in Dio e in Dio soltanto. Rendiamoci dunque conto delle nostre possibilità: siamo qualcosa, ma non tutto; quel che abbiamo d'essere ci sottrae la conoscenza dei primi principi che hanno origine dal nulla; e quel poco d'essere che abbiamo ci nasconde la vista dell'infinito. [...] Limitati in ogni campo, questa condizione, che occupa una posizione intermedia tra due estremi, si ritrova in tutte le nostre facoltà. I nostri sensi non percepiscono nulla di estremo; troppo rumore ci assorda, troppa luce abbaglia, troppa lontananza e troppa vicinanza impediscono la vista, troppa lunghezza e troppa brevità rendono oscuro il discorso, troppa verità ci stupisce (conosco persone che non ce la fanno a capire che sottraendo da zero quattro, resta zero); i primi principi sono troppo evidenti per noi, troppo piacere incomoda, troppe consonanze spiacciono alla musica, troppi benefici irritano..." [B. PASCAL, *Pensieri. Opuscoli. Lettere* (a cura di A. BAUSOLA), Rusconi, Milano 1978, 425-434 l'intero lungo frammento].

assoluta per il nostro intelletto di contemplare la divina essenza<sup>458</sup>, d'altra parte questa possibile visione di Dio non costituisce lo stato attuale della nostra conoscenza.

L'articolo 12 della questione dodicesima pone il problema della possibilità per la nostra ragione naturale di conoscere Dio in questa vita<sup>459</sup>, e Tommaso offre la seguente risposta: la nostra conoscenza, che prende la sua origine dal sensibile, si appoggerà su di esso per risalire fino a Dio. Così non attingeremo l'essenza stessa divina, bensì una certa conoscenza di Lui come causa dei propri effetti. Verremo così a conoscere l'esistenza di Dio (*an Deus sit*), il suo rapporto di Creatore con le creature e la sua trascendenza nei loro confronti. L'itinerario verso Dio consisterà dunque nel tentativo di comprendere il creato formalmente come effetto a partire dalla nostra esperienza. E l'effetto in questo modo di argomentare ci è più evidente che non la causa, ma, in quanto viene riconosciuto come effetto, rinvia alla propria causa.

Nell'articolo 2 della questione seconda, Tommaso chiama questo modo di procedere nella conoscenza dell'esistenza di Dio: *demonstratio quia*, opponendolo alla *demonstratio propter*, con cui si compie il procedimento inverso, ossia si cerca di ricavare la conoscenza degli effetti a partire da quella delle cause. Con linguaggio recente potremmo dire che l'argomentare *quia* è un argomentare conscio della propria provvisorietà, rispetto alla dimostrazione rigorosa e necessitante, che è quella *propter*. Anche per questo motivo preferiamo attribuire il nome di *vie* e non di *prove* agli argomenti tomisti sull'esistenza di Dio, che si ritrovano in più luoghi dell'opera dell'Aquinate e non solo nell'articolo 3 della seconda questione della prima parte della *Summa Theologiae*. Senza riproporre i contenuti delle singole vie, ci concediamo una sola sottolineatura riguardo al termine cui esse conducono e alla estrema discrezione adottata dall'Autore, il quale non conclude mai affermando: "Dunque, questo è Dio", oppure: "Ed ecco a voi, Dio", bensì si limita ad indicare l'eventualità del rapporto tra la parola *Dio* ed il suo significato in termini di Causa prima, Motore immobile ecc.

Dobbiamo inoltre notare, a questo proposito, che la *Summa contra Gentiles* sviluppa in modo alquanto diverso il cammino della conoscenza dell'esistenza di Dio e situa la terza via non nel quadro delle ragioni che valgono a provare che Dio c'è (I, 13), ma nel capitolo dedicato all'eternità divina (I, 15). Inoltre in III, 17, assume un ruolo fondamentale l'argomento della finalità nella realtà del processo ascendente di "cospirazione" di tutto il creato verso un unico fine, che è il Bene assoluto,

---

<sup>458</sup> Cf a questo proposito S. Th., I, 12, 1.

<sup>459</sup> *Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus* (S. Th., I, 12, 12).

cioè Dio<sup>460</sup>. Ancora nel *Commento al Vangelo di Giovanni (Prologo)* propone quattro possibili approcci al tema: quello che muove dall'*autorità*, quello che considera l'*eternità*, quello d'ispirazione platonica che si sofferma sulla *dignità* ed infine quello basato sulla *incomprensibilità del vero*<sup>461</sup>.

Inoltre non possiamo tralasciare il testo dell'*Esposizione del Simbolo apostolico*, dove Tommaso espone l'influsso della fede sulla ragione per la conoscenza di Dio, offrendo ulteriori appigli alla nostra interpretazione in termini di *metafisica cristiana* e di *esercizio della ragione redenta* della sua teologia filosofica. L'armonia tra fede e ragione risulterà ancora più mirabile allorché si consideri la distanza della sapienza cristiana dalle filosofie pagane, cui pure si può guardare con simpatia: "[...] nessun filosofo - scrive l'Aquinate - prima della venuta di Cristo poté, con tutti i suoi sforzi, sapere tanto su Dio e sulle cose necessarie alla vita eterna quanto, dopo la venuta di Cristo, sa una vecchietta mediante la fede"<sup>462</sup>.

Si tratta allora, agli occhi di Tommaso, non di proporre le cinque prove necessarie dell'esistenza di Dio, ma di indicare diversi cammini attraverso i quali si può scoprire la presenza e l'azione creatrice divina. E, come sostiene nell'introduzione alla terza questione, indicando la prospettiva della *via negationis*,

*"de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit".*

"di Dio non possiamo sapere cosa sia, ma ciò che non sia, non possiamo considerare in che modo sia, ma piuttosto come non sia".

---

<sup>460</sup> Propongo qui di seguito alcuni passaggi della traduzione di Cornelio Fabro a questo testo di particolare profondità metafisica: "Niente può tendere verso qualcosa come al proprio fine, se non in quanto esso è il bene: quindi bisogna che il bene, in quanto bene, sia il fine. Pertanto ciò che è il Sommo Bene è in sommo modo il fine di tutte le cose. Ma il Sommo Bene è uno soltanto ed è Dio, come è stato provato nel libro I (c. 42). Quindi tutte le cose sono indirizzate, come al proprio fine, verso un solo bene *che è Dio*. [...] In ogni genere di cause la causa prima è più causa della causa seconda: infatti la causa seconda non è causa se non in virtù della causa prima. Pertanto ciò che è causa prima nell'ordine delle cause finali bisogna che sia più causa finale di qualsiasi causa finale prossima. Ma *Dio* è la prima nell'ordine delle cause finali essendo il sommo di tutti i beni. egli quindi è il fine di qualsiasi cosa più di qualsiasi fine prossimo. [...] Il fine ha il primato su tutte le altre cause e da esso tutte le altre attingono la propria causalità; l'operante infatti non agisce che per un fine, come si è già dimostrato. Dall'agente infatti la materia è portata all'atto della forma e parimenti la forma diventa la forma di questa cosa per l'azione dell'agente e quindi per il fine. Il fine seguente è anche causa perché il fine precedente operi come fine: nulla infatti si muove verso un fine prossimo se non per un fine ulteriore. Quindi il fine ultimo è la prima di tutte le cose. Ma essere la causa prima di tutte le cose è necessario che competa al primo Ente che è *Dio*. Dio quindi è l'ultimo fine di tutte le cose" (C. FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1989, 183-187).

<sup>461</sup> Ancora il testo nella traduzione del Fabro: "In questa contemplazione di Giovanni circa il Verbo incarnato è indicata una quadruplici altezza. Dell'autorità, onde dice *ho visto il Signore*; dell'eternità, quando dice *che siede*; della dignità, onde dice *sopra il soglio eccelso* e dell'incomprensibilità della verità quando dice *ed elevato*. Con questi quattro modi gli antichi Filosofi pervennero alla conoscenza di Dio. [...] Alcuni [...] giunsero alla conoscenza di Dio considerando l'*incomprensibilità della verità*. Infatti ogni verità accessibile al nostro intelletto è limitata; perché, secondo Agostino, tutto ciò che è saputo, è limitato dalla comprensione del conoscente; e, se è limitato, è determinato e particolarizzato; perciò deve esistere una verità prima e somma, superiore a ogni intelletto, incomprendibile e infinita: e questo è Dio" (C. FABRO, *op. cit.*, 190-191).

<sup>462</sup> *Ib.*, 191.

La portata di questa prospettiva negativa viene precisata più avanti per quanto riguarda l'essere stesso di Dio<sup>463</sup>:

*"esse dupliciter uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est".*

"L'essere si dice in due modi: in un primo modo significa l'atto di esistere; nel secondo la composizione della frase, cui si arriva quando si congiunge il predicato col soggetto. Nel primo modo di attingere l'essere non possiamo conoscere l'essere di Dio, come non possiamo comprendere la sua essenza, ma solo nel secondo modo. Sappiamo infatti che questa proposizione, che formiamo a proposito di Dio, quando diciamo *Dio esiste*, è vera. E questo lo sappiamo a partire dagli effetti, come abbiamo detto sopra".

Un interessante sviluppo di queste importanti distinzioni tommasiane circa il carattere positivo e negativo insieme della nostra conoscenza di Dio, da cui consegue la valenza veritativa delle ragioni della fede cristiana, lo troviamo nel pensiero rosminiano, in particolare nella tesi secondo cui la nostra conoscenza razionale filosofica del mistero di Dio è di tipo ideale-negativo, mentre quella teologica, derivante dalla fede teologale, è di tipo reale-positivo. E che non si tratti di un facile apofatismo, lo si può mostrare dalle considerazioni che il Rosmini svolge nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, dove afferma che "la nostra cognizione negativa di Dio è dunque tale, che noi sappiamo per essa a chi rivolgerci senza alcun errore prendere in ciò, e possiamo senza esitazione adorare la nostra causa, conoscere praticamente il fonte della bontà, e terminare l'appetito del sapere nella luce delle menti: sicché al tutto è scemo e vano lo sforzo di que' savi del secolo, che da questa sorgente inesausta di tutti i beni vorrebbero pur rivolgere e arretrare il genere umano, abusando della parola, che egli è un essere incomprendibile"<sup>464</sup>.

### **3.1.2.2. Cristo ovvero il "paradosso assoluto" il Logos-sarx contro ogni tendenza gnostica**

Se una delle prospettive filosofiche fondamentali dei diversi sistemi gnostici riveste un profondo carattere dualistico di derivazione platonica, sicché tutto viene ricondotto ai due fondamentali principi della luce e delle tenebre, del bene e del male, del maschile e del femminile, in termini marcioniti questa duplicità fondamentale si esprimerà nella duplicità del Dio dell'Antico Testamento rispetto a quello del Nuovo Testamento. Una tale visione dualistica comporta

---

<sup>463</sup> S. Th. I, 3, 4, ad II.

<sup>464</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, tip. Bertolotti, Intra 1876<sup>6</sup>, 479 (§ 1241). Su questo tema resta fondamentale il volume di F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000<sup>2</sup>.

naturalmente il disprezzo per tutto quanto è mondano e carnale e quindi la negazione della storicità della rivelazione cristiana e dei suoi contenuti fondamentali concernenti l'incarnazione del Verbo e la resurrezione della carne di Cristo e nostra. Basterebbe la lapidaria espressione del Prologo del IV Vangelo, un testo che risente molto della cultura gnostica (intesa in senso autenticamente cattolico e certamente non ereticale) a mostrare come la fede cristologica escluda ogni forma di dualismo gnosticistico, perché "Il Verbo si è fatto carne", dove il testo greco esprime in tutta la sua radicalità il realismo dell'incarnazione adottando proprio il termine σὰρξ e accostandolo a λόγος (che stava molto a cuore agli gnostici) di: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Gv 1, 14). Sarà proprio facendo leva sul realismo dell'incarnazione ("Il Figlio di Dio divenne veramente uomo per salvare l'uomo"<sup>465</sup>) e adottando una prospettiva storico-salvifica (οἰκονομία) che il grande Ireneo di Lione soprattutto nell'*Adversus haereses* risponderà alla tentazione gnosticistica e alle sue diverse espressioni, fornendoci allo stesso tempo una fonte preziosa per la conoscenza di questo fenomeno e di queste dottrine. In particolare egli accusa gli gnostici di una duplice infedeltà sia rispetto alle Scritture che rispetto alla Tradizione: "Quando sono confutati in base alle Scritture si mettono ad accusare le Scritture stesse affermando che non sono corrette e non danno garanzie, che il loro linguaggio è equivoco e non si può trovare la verità a partire da esse, se non si conosce la Tradizione. Essa, infatti, - dicono - è stata trasmessa non mediante gli scritti ma mediante la viva voce; e per questo motivo Paolo ha detto: «Tra i perfetti parliamo sì di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo» [Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου - *ICor 2,6*]. E questa sapienza ciascuno di loro dice che è quella che ha scoperto da sé: una fantasia evidentemente, così che giustamente secondo loro la verità è ora in Valentino, ora in Marcione, ora in Cerinto [...]. Quando invece li richiamiamo alla Tradizione che viene dagli Apostoli - quella che grazie alla successione dei presbiteri si conserva nella Chiesa - si oppongono a questa Tradizione affermando che, essendo più sapienti non solo dei presbiteri, ma anche degli Apostoli, sono stati loro a trovare la verità pura, perché gli Apostoli hanno mescolato alle parole del Salvatore le prescrizioni della Legge. E non solo gli apostoli, ma anche lo stesso Salvatore ha pronunciato parole ora provenienti dal Demiurgo, ora dall'Intermediario, ora dalla Suprema Potenza, mentre loro conoscono il mistero segreto, senza alcun dubbio, senza alcuna contaminazione e allo stato puro [...]. Ora essi [= i Vescovi stabiliti nelle Chiese dagli Apostoli e i loro successori] non hanno insegnato né conosciuto sciocchezze come quelle che insegnano costoro. Infatti, se gli Apostoli avessero conosciuto misteri segreti, che avrebbero insegnato a parte e di nascosto ai perfetti, certamente prima di tutto li avrebbero trasmessi a coloro ai quali affidavano le Chiese stesse"<sup>466</sup>. Nella percezione e nell'autocoscienza della Chiesa cattolica (la grande Chiesa in contrapposizione

<sup>465</sup> *Adv. Haer.*, III, 18,7.

<sup>466</sup> *Adv. Haer.*, II,1-2-III,1.

al carattere settario delle comunità gnosticistiche) e in forma speculare rispetto all'impianto dottrinale ereticale, la rivelazione cristianamente intesa e il pensiero che da essa si genera dovrà assumere dunque carattere di *gratuità*, di *universalità*, di *unicità e peculiarità* e di *storicità*.

### 3.1.2.3. Il paradosso che è la Chiesa

Anche per la dimensione ecclesiologica del paradosso, poggiamo la nostra riflessione sulla lezione di Antonio Rosmini, limitandoci a riportare due famosi e pregnanti passaggi della sua opera più nota: “La Chiesa ha in sé del divino e dell'umano. Divino è il suo eterno disegno; divino il principal mezzo onde quel disegno viene eseguito, cioè l'assistenza del Redentore; divina finalmente la promessa che quel mezzo non mancherà mai, che non mancherà mai alla santa Chiesa e lume a conoscere la verità della fede, e grazia a praticarne la santità, e una suprema Provvidenza che tutto dispone in sulla terra in ordine a lei. Ma dopo ciò, oltre a quel mezzo principale, umani sono altri mezzi che entrano ad eseguire il disegno dell'Eterno: perciocché la Chiesa è una società composta di uomini, e, fino che sono in via, di uomini soggetti alle imperfezioni e miserie dell'umanità. Indi è che questa società, nella parte in cui ella è umana, ubbidisce nel suo sviluppamento e nei suoi progressi a quelle leggi comuni che presiedono all'andamento di tutte le altre umane società. E tuttavia queste leggi, a cui le umane società sono sommesse nel loro svolgersi, non si possono applicare intieramente alla Chiesa, appunto perché questa non è una società al tutto umana, ma in parte divina”<sup>467</sup>.

Il Roveretano in un momento precedente della sua riflessione sulla Chiesa, si era così espresso: “Il divino Autore della Chiesa, prima di lasciare il mondo pregò il Padre celeste che facesse sì che i suoi Apostoli formassero insieme una unità perfetta, come egli e il Padre insieme formavano la più perfetta delle unità, avendo una stessa natura. Questa unità sublimissima, di che parlava l'Uomo-Dio in quella orazione meravigliosa che fece dopo la cena, poche ore prima della sua passione, era principalmente una unità interiore, una unità di fede, di speranza, di amore. Ma a questa interiore unità, che non può mancar mai intieramente nella Chiesa, doveva rispondere l'esteriore, come l'effetto alla cagione, e l'espressione alla cosa che viene espressa, e la fabbrica al tipo o disegno su cui viene fabbricata; «Un corpo ed uno spirito», dice l'Apostolo; il che comprende tutto; perchè nel corpo viene significata la unità nell'ordine delle cose esterne e visibili, e nello spirito la unità nell'ordine delle cose che si tolgono a' nostri sguardi corporali; «Un Signore, soggiunge, una fede, un battesimo: un Dio e Padre di tutti, che è sopra tutto, e per tutte le cose, e in tutti noi». Ecco di nuovo l'unità della divina natura, posta a fondamento ammirabile dell'unità che

---

<sup>467</sup> A. ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di N. GALANTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 189-190 (§ 58).

debbono formare gli uomini, que' dispersi che Cristo congregò sotto le sue ali, siccome una gallina congrega i suoi pulcini, e ne formò una sola Chiesa; ed ecco il fonte ad un tempo di quella unità dell'Episcopato nella Chiesa di Cristo, che venia sì altamente sentita da' primi Vescovi, e che S. Cipriano esprimeva con sì eloquenti parole nel libro che intitolò appunto: «Dell'unità della Chiesa»<sup>468</sup>.

### 3.1.3. Logica simbolico-sacramentale e pensiero iconico

Il carattere antinomico del paradosso riceve in Florenskij una formalizzazione attraverso l'utilizzo della logica simbolica, sicché l'antinomia risulta così espressa:

$$P = (p \cap -p) \cap \vee^{469}$$

Mentre da un lato questo il martire russo offre un paradigma importante di confronto-incontro fra i diversi saperi (oggi si parla molto di integrazione dei saperi), d'altro canto rappresenta certamente una delle figure in cui si può rinvenire quella riscossa del simbolo<sup>470</sup> in contrapposizione al pensiero aridamente razionalistico proprio degli esiti deleteri della modernità filosofica e scientifica. Anche in questo caso l'attualità di Florenskij risulta folgorante: è davvero pensatore postmoderno e così, come il carattere a-sistematico del sapere che persegue, si contrappone allo spirito di sistema proprio della modernità, allo stesso modo il carattere profondamente simbolico delle sue espressioni allo spirito concettualistico ed intellettualistico proprio di alcune espressioni dell'epoca moderna, che hanno finito col caratterizzarla nei termini della cultura egemone.

<sup>468</sup> *Ib.*, 181 (§ 47).

<sup>469</sup> “[...] per comprendere la quale è necessario ricordare che  $\vee$  è il segno della verità (*veritas*) e che  $\cap$  l'operatore della moltiplicazione logistica, cioè il simbolo della comunità dei termini entro i quali è posto. Traducendo la formula nel linguaggio comune, diciamo: «L'antinomia è una proposizione che essendo vera comprende allo stesso tempo la tesi e l'antitesi e quindi è inaccessibile a qualsiasi obiezione». L'aggiunta del simbolo  $\vee$  eleva l'antinomia al di sopra del piano del raziocinio ed è ciò che distingue l'antinomia P dalla menzogna  $\wedge$  ( $\vee$  rovesciato o  $\neg$ ) che sta sul piano del raziocinio [...]” (P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 199). A questa spiegazione della formula nello schema logico dell'antinomia va aggiunto che “La conoscenza è un giudizio, cioè la sintesi di un soggetto S con un certo predicato P” (*ib.*, 193 sicché il P della formula sta per predicato o anche per “enunciato” o “proposizione”. A questo proposito da un lato sembra opportuno richiamare la concezione florenskijana della matematica, secondo cui “la matematica è la più importante delle scienze che formano il pensiero, essa approfondisce, precisa, generalizza e lega in un unico modo la visione del mondo, educa e sviluppa, dà un approccio filosofico alla natura. Da noi, invece, la presentano come una disciplina morta che non serve a nessuno, terrorizzando gli studenti” (P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi*, cit., 363, lettera del 6 gennaio 1937). E a proposito delle formule va opportunamente ricordato quanto affermava in uno scritto del 1902: “La formula [matematica] non può e non deve rimanere solo una formula. Essa è la formula di un qualcosa e perciò più ricche sono le associazioni che si creano in noi in relazione alla formula, più multilaterale è il suo reale contenuto, tanto più la possiamo comprendere e tanto più chiaramente si uniscono i fenomeni concreti di associazione in un organismo vitale di idee in una visione del mondo” (cit. *ib.*, 364, n. 5). Va ricordato a questo proposito il grande contributo offerto alla logica simbolica dal grande maestro domenicano polacco Joseph Bochenski. Per decifrare le formule florenskijane, mi sono servito delle sue J. BOCHENSKI, *Nove lezioni di logica simbolica*, Studio domenicano, Bologna 1995.

<sup>470</sup> Sul tema del simbolo in Florenskij cf L. ŽÁK, “Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie“, in N. FRANZ–M. HAGEMMEISTER – F. HANEY (edd.), *Pavel Florenskij. Tradition und Moderne*, cit., 195–213.

Ma questa riscossa del simbolo risulta ancor più vigorosa nell'attenzione che Florenskij rivolge all'icona e alla sua valenza sapienziale e veritativa. Sicché, oltre che simbolico, il suo pensiero si può con buona ragione indicare come paradigma di quel "pensiero iconico" oggi fortemente perseguito anche in Occidente. Il quadro entro cui si situa il carattere iconico della conoscenza è certamente quello sociologico. Tra le lettere della *Stolp* va rilevata a questo proposito la decima, dedicata alla *Sofia*, con il richiamo in appendice al simbolismo dei colori presente nella relativa icona. Sebbene in maniera piuttosto germinale rispetto all'elaborazione teoreticamente più caratterizzata di Bulgakov<sup>471</sup> e nonostante il turbamento espresso da Evdokimov circa il carattere dirompente e conturbante della *Sofia* florenskijana<sup>472</sup>, ci sembra che il nesso icona-sofia, attraverso appunto la descrizione dell'icona della Sofia, costituisca il nocciolo della concezione sofiologica del martire russo, dove l'icona, relazionata al simbolo e intesa e interpretata come trasfigurazione inclusiva del simbolo, diventa il luogo di quella "metafisica concreta", certo debitrice della riscoperta dell'idealismo, caratteristica di quella che è stata chiamata l'"età d'argento" del pensiero russo<sup>473</sup>, ma anche capace di segnare profondamente la distanza da una concezione meramente idealistica, in senso razionalistico, della realtà e della vita.

La tensione antinomica precedentemente accennata svolge un ruolo decisivo in rapporto al simbolo-icona, il cui significato più profondo risiede nel mistero dell'incarnazione<sup>474</sup>, definita "precetto fondamentale della vita: l'Incarnazione che è realizzare le proprie potenzialità nel mondo, accogliere in sé il mondo e formare la materia di sé"<sup>475</sup>. Alcuni passaggi del saggio sull'icona risultano particolarmente istruttivi intorno al carattere antinomico: "L'icona è un'immagine del mondo venturo; essa (e del come non ci occuperemo) consente di saltare sopra il tempo e di vedere, sia pure vacillanti le immagini – "come in enigmi nello specchio" – del mondo venturo. Queste immagini sono del tutto concrete e parlare dell'accidentalità di alcune delle loro parti significa

---

<sup>471</sup> "Così se in Sergej Bulgakov la sofiologia troverà una sua compiuta elaborazione di straordinaria ricchezza dottrinale, configurandosi come «un'interpretazione globale del mistero cristiano, [...] ma anche come tentativo serio e rigoroso di ripensare il genio della spiritualità russa» [cit. da P. Coda], in Florenskij essa è ancora allo stato germinale. In lui prevale la forza intuitiva e talora incerta del fulgore abbagliante degli stati originari della vita" (N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, cit., 185). Sul pensiero di Bulgakov si veda il saggio di P. CODA, *L'altro di Dio*, Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov, Città Nuova, Roma 1998 e l'interessante tesi di A. RAMONAS, *L'attesa del Regno*. Eschaton e apocalisse in Sergej Bulgakov, PUL-Mursia, Roma 2000. Naturalmente l'orizzonte sofiologico di fondo di questi autori russi resta quello segnato da Solov'ëv (cf V. S. SOLOV'ËV, *La Sofia*. L'Eterna Sapienza mediatrice tra dio e mondo, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997).

<sup>472</sup> "Sofia è l'argomento più conturbante della teologia [della *Stolp*]" (P.N. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972, 177). Nonostante questo giudizio Evdokimov riconosce in Florenskij il genio e la fecondità delle sue intuizioni (cf L. ŽAK, *Verità come ethos*, cit., 48).

<sup>473</sup> Cf *ib.*, 206-207.

<sup>474</sup> Cf P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., 173.

<sup>475</sup> P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi*, cit., 324-325.

assolutamente fraintenderne la natura simbolica. E perfino se si ammette che è accidentale questo o quel tipo di particolari, ciò non porta affatto a fare altrettanto con altri tipi di particolari [...]”<sup>476</sup>. Con questo il martire russo non intende escludere ogni accidentalità dall'icona, ma semplicemente sostenere che “l'accidentale dell'icona non è l'accidentale dell'icona, bensì del suo ricopiante e ripetitore”<sup>477</sup>. Sul piano veritativo dunque la pittura d'icona sarà una metafisica, come viceversa la metafisica è “pittura d'icona della parola”<sup>478</sup>. Se “il significato dell'icona è l'incarnazione”<sup>479</sup>, allora il pensiero iconico sarà tutt'altro che un pensiero antimetafisico, piuttosto esso si oppone all'astrazione propria di certa metafisica, risultando invece l'espressione più autentica della metafisica concreta: “Silenziosamente si è insinuata l'idea che la metafisica sia astratta, l'idea della metafisica come pensiero astratto. La causa è il radicale rifiuto del pensiero religioso, o più precisamente dell'intelletto ecclesiale e delle strutture astratte come tali. La Chiesa nega il significato spirituale di un pensiero che non poggi su una concreta esperienza che fondi la metafisicità della vita e la vitalità della metafisica”<sup>480</sup>. In questo senso il riferimento all'icona rimanda al tema dell'apparizione, che Florenskij interpreta, a scanso di equivoci, nel senso della rivelazione: “per evitare un'interpretazione ambigua che confonda apparizione e apparenza, diciamo rivelazione, rivelazione del sacro. Sia la metafisica sia la pittura d'icona poggiano su questo fatto intellettuale o intelletto effettuale: nella rivelazione dall'alto non c'è niente di semplicemente dato, di non compenetrato di un significato, come non c'è neanche nulla di astrattamente edificante, ma tutto è significato incarnato e visibilità intelligibile. Fondata su questa rivelazione, la metafisica cristiana non perde mai concretezza e perciò sempre accompagnerà la pittura d'icona, e il pittore d'icona, fondandosi sulla stessa rivelazione, non usa di una mera tecnica priva di significato metafisico”<sup>481</sup>. Sul piano epistemologico, tuttavia, non si richiede al filosofo cristiano di dipingere icone, né al pittore d'icona di scrivere libri concettualmente rilevanti, eppure il rimando della sfera filosofica a quella iconica risulta imprescindibile, tanto che il pensiero iconico risulta una sorta di ponte spirituale fra filosofia e teologia, fra arte e riflessione, sicché “i veri teologi e i veri pittori d'icona si chiamano ugualmente filosofi”<sup>482</sup>.

Il senso dell'unitotalità proprio del sapere metafisico, si connota qui di una profonda dimensione sofologica. Rimandando alla lettera X della *Stolp* ci soffermiamo qui semplicemente e brevemente sulla modalità iconica, propriamente espressiva del tema della Sofia, interpretando il

<sup>476</sup> P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., 129.

<sup>477</sup> *Ib.*, 129-130.

<sup>478</sup> *Ib.*, 175.

<sup>479</sup> *Ib.*, 173.

<sup>480</sup> *Ib.*

<sup>481</sup> *Ib.*, 174.

<sup>482</sup> *Ib.*, 175.

turbamento di Evdokimov nel senso del timore di vedere riproposto il quaternario baaderiano, nelle pagine che il pensatore russo dedica a questa fondamentale riflessione. Una lettura più penetrante dei testi intravede e poggia la distanza di questo pensiero dalle forme idealistiche e teosofiche di marca tedesca nel suo radicamento trinitario e nel suo costante riferimento ecclesiale, prima ancora che ecclesiologico<sup>483</sup>. Ed ecco un piccolo saggio di come, seguendo il Portal, Florenskij spiega gli elementi cromatici presenti nell'icona della Sofia: “Alla base del simbolismo cromatico sta, secondo Portal, il fatto che tutti i colori derivano dalla luce e dalla tenebra. Il rosso, colore dell'amore divino, e il bianco, colore della sapienza divina, derivano immediatamente dalla luce; il giallo, che deriva dal rosso e dal bianco, è il simbolo della rivelazione dell'amore e della sapienza divina; anche l'azzurro deriva dal rosso e dal bianco e significa la sapienza divina che si manifesta attraverso la vita, lo spirito o il soffio di Dio, simboleggia lo spirito di verità, indica la manifestazione dell'amore e della sapienza nelle opere, è simbolo dell'amore e della rinascita dell'anima attraverso l'ascesi. In altre parole, a fondamento del simbolismo stabiliamo tre momenti: 1) l'essere in sé (cioè, secondo noi, Dio in se stesso, Padre e Trinità): qui prevale il colore rosso e bianco; 2) la manifestazione della vita (cioè, secondo noi, il Logos nel mondo e la Sofia): qui i colori simbolici sono il giallo e l'azzurro; 3) l'azione che ne deriva (cioè, secondo noi la Creatura vivificata dallo Spirito Santo), simbolo della quale è il colore verde”<sup>484</sup>. Qui il ritmo trinitario è evidente a conferma della tesi sopra espressa, mentre il discorso prosegue con la descrizione delle diverse scelte cromatiche ed in particolare quella dell'azzurro in rapporto appunto alla Sofia.

L'interesse verso il pensiero iconico si è ridestato nell'Occidente filosofico e teologico del Novecento, non senza riferimento proprio ai pensatori russi in genere e a Florenskij in specie. Se si escludono l'attenzione verso la bellezza e la conseguente estetica teologica balthasariana<sup>485</sup>, che si sviluppa in prospettiva e con metodo differenti rispetto a quelli florenskijani, come anche l'interesse rivolto al rapporto estetica e teologia da parte di P. Sequeri<sup>486</sup>, un abbozzo di pensiero iconico in campo teologico lo troviamo in un recente saggio di B. Forte<sup>487</sup>, mentre l'attenzione al simbolo risulta piuttosto accentuata e non solo, come in C. Geffré<sup>488</sup>, dal punto di vista del linguaggio, bensì nella stessa prospettiva teologico fondamentale, attraverso la teoria dell'”evidenza simbolica della

<sup>483</sup> L. ŽAK, *Verità come ethos*, cit., 209-210.

<sup>484</sup> P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 616-617.

<sup>485</sup> Soprattutto, naturalmente H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*. Un'estetica teologica, Jaca Book, Milano 1975-80, dove si dedica uno degli stili laicali alla figura di Solov'ëv, vol. III, 261-326.

<sup>486</sup> Cf P.A. SEQUERI, *Estetica e teologia*, Glossa, Milano 1993.

<sup>487</sup> Cf B. FORTE, *La porta della Bellezza*. Per un'estetica teologica, Morcelliana, Brescia 1999<sup>3</sup>.

<sup>488</sup> Cf C. GEFFRÉ, *Le langage théologique comme langage symbolique*, Cerf, Paris 1969. Sui temi della parola e del linguaggio abbiamo in italiano i saggi di Florenskij: *Attualità della parola*. La lingua tra scienza e mito e *La venerazione del nome come presupposto filosofico, Il valore magico della parola, Sul nome di Dio*, tr. di G. LINGUA, in P.A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, cit.

rivelazione”<sup>489</sup>. In campo filosofico, la riscossa del simbolo risulta preponderante<sup>490</sup>. Ci limitiamo a segnalare, data la sua dipendenza dichiarata dal pensiero russo, la riflessione sull’icona proposta da M. Cacciari<sup>491</sup> e la contrapposizione, risolta piuttosto in senso apofatico<sup>492</sup>, anche qui differente rispetto al pensiero di Florenskij, tra idolo e icona, proposta da J. L. Marion<sup>493</sup>. Il pensiero rivelativo ha tentato così di assumere una dimensione “iconica”<sup>494</sup>, abbandonando l’“idolo” e le sue pretese egemoniche. Ecco come Marion svolge la propria critica all’idolatria filosofica, chiamando in gioco la rivelazione cristiana ed i suoi eventi fondamentali: “[...] avanziamo una prima domanda: l’Incarnazione e la Resurrezione del Cristo investono il destino ontologico o restano un avvenimento puramente ontico? E poi quest’altra: un’obiezione all’indipendenza ontologica di Dio è strettamente legata all’anteriorità irrefutabile del «soggiorno divino» che dovrebbe accoglierlo; ma appunto, in che cosa può dipendere Dio dal soggiorno che Gli prepara l’umanità (in questa o quella figura della storia del mondo)? In realtà, un idolo dipende interamente da questo presupposto, in quanto lo riflette, gli dà un nome e vi trova il proprio volto. Ma l’annuncio ebraico e la rivelazione cristiana mettono in gioco, sullo sfondo di una critica all’idolatria di cui il pensiero moderno non ha ancora potuto fare a meno, una venuta del Dio fra i suoi che si attesta persino quando «i suoi non lo ricevettero» (Gv 1, 11). L’assenza del «soggiorno divino» più che limitare o

<sup>489</sup> C. GRECO, “*Intellectus revelationis*. Elementi per uno statuto ontologico ed epistemologico della rivelazione di Dio”, in A. ASCIONE–M. GIOIA (edd.), *Sicut flumine pax tua*. Studi in onore del Cardinale Michele Giordano, D’Auria, Napoli 1997, 235-252, dove, concludendo si sostiene che la “evidenza specifica della rivelazione di Dio è [...] quella di una “immediatezza mediata”, cioè di una presenza che nella immediatezza del rapporto immanente, istituito dal suo apparire, manifesta realmente un’ulteriorità di senso rispetto alle forme stesse della sua manifestazione” (252).

<sup>490</sup> Due esempi fra i tanti: la raccolta di saggi curata da S. GIVONE (ed.), *Sul pensiero simbolico*, numero monografico della rivista *Paradosso* 1 (1997) e il volume: C. GRECO–S. MURATORE (edd.), *La conoscenza simbolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, dove si trova un’abbondante bibliografia sul tema, in calce al saggio di CLOE TADDEI-FERRETTI, “Il simbolo e il suo valore cognitivo”, *ivi*, 112-128. All’interno di questo *revival* del “simbolico” va registrata l’attenzione verso autori e proposte di matrice orientale in genere e russa in specie, che talvolta, non senza una certa forzatura interpretativa, vengono letti nel segno della contrapposizione fra conoscenza simbolica e conoscenza razionale, conferendo loro una forte valenza apofatica. “Il simbolo – scrive Chiara Cantelli nel suo saggio su Florenskij – senza annullare la distanza fra creazione e creatore, istituisce allo stesso tempo un nesso fra tali termini. La conoscenza simbolica perciò non può costituirsi razionalmente. Il Dio che si manifesta nella creazione non si impone necessariamente a essa, ma resta sempre un Dio nascosto, una presenza velata, che appare in ogni cosa creata senza possederla, costituendola come simbolo [...]. Se dalla natura di Dio non si può dedurre l’esistenza del mondo, ciò significa che il rapporto fra Dio e il creato non deve essere pensato secondo categorie logico-razionali, ma secondo la categoria della libertà” (CHIARA CANTELLI, “Arte e creazione nella metafisica simbolica di Florenskij”, in *Paradosso*, cit., 95, l’intero saggio 89-107).

<sup>491</sup> Cf tutta la seconda sezione di M. CACCIARI, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, 171-298.

<sup>492</sup> “La posizione di Florenskij circa il linguaggio dell’icona rappresenta una sostanziale diversificazione rispetto alla concezione dell’apofatismo” (N. VALENTINI, *P. A. Florenskij*, cit., 198).

<sup>493</sup> Tra i suoi lavori segnaliamo: J.L. MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977 (trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book Milano 1979); ID., *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982 (trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca nook, Milano 1984); ID., *Prolégomènes à la charité*, Différence, Paris 1986; ID., *Réduction et donation*. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF, Paris 1989; ID., “Filosofia e rivelazione”, in *Studia Patavina* 36 (1989) 425-443; ID., *La croisée du visible*, Différence, Paris 1991; “Esquisse d'un concept phénoménologique du don”, in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 75-94; ID., *Étant donné*, PUF, Paris 1997 (trad. it. di R. CALDARONE, SEI, Torino, 2001).

<sup>494</sup> Una ripresa di questa prospettiva in chiave cristologica in: C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*. Fondamenti teologici, Paoline, Cinisello Balsamo 1988; C. GRECO, “Gesù Cristo, icona del Dio invisibile”, in ID., *Cristologia e Antropologia*. In dialogo con Marcello Bordonì, AVE, Roma 1994, 156-180.

impedire la manifestazione, ne diventa invece la condizione - come distruzione di ogni idolo che abbia preceduto l'impensabile - la caratteristica - Dio solo può rivelarsi nel momento e nel luogo in cui nessun altro ente divino può esistere - e persino il rischio più grande - Dio si rivela spogliandosi della gloria divina"<sup>495</sup>. La rivelazione sarà allora pensata come puro dono e questa sua caratteristica fondamentale avrà valenza speculativa, ossia metterà in gioco lo stesso pensiero, chiamato a "regredire dalla metafisica", "superando la differenza ontologica"<sup>496</sup>, e preoccupandosi del darsi stesso dell'amore originario ed originante: "Solo la distanza può dare all'essere che la vanità divenga dono senza ragione, poiché solo lei, che si abbandona in questi doni, sa riconoscere nella *Gelassenheit* un'icona della carità"<sup>497</sup>. La prospettiva metafisica resta comunque a nostro avviso imprescindibile e al riparo dalle contestazioni all'ontoteologia, nella misura in cui la metafora include e inverte l'analogia, non togliendo nulla al rigore del concetto, ma neppure assumendolo come unico possibile tragitto verso la trascendenza.

Particolarmente interessante mi sembra a tal proposito il richiamo della tematica relativa alla invisibilità del volto di Dio, entro la quale chiamare in causa il momento decisivo e rilevante delle lotte iconoclaste, i cui esiti sembrano oltremodo significativi per la tematica della rivelazione, anche se non propriamente sviluppata ed articolata nei luoghi canonici della scienza teologica. Lo sfondo bizantino e il contesto orientale in cui la disputa trova il proprio *humus* rimanda al tema dell'"icona", come possibile autentica rappresentazione del soprannaturale, dove ancora una volta le istanze dell'immanenza e della trascendenza sono chiamate a convivere, evitando i rischi opposti della idolatria e dell'iconoclastia, dell'assoluta dicibilità e rappresentatività del trascendente e della sua completa indisponibilità e alterità. Rimane pertanto significativa la definizione del II Concilio di Nicea (a. 787) a proposito delle sacre immagini: "[...] procedendo sulla via regia, seguendo la dottrina divinamente ispirata dei nostri santi padri e la tradizione della chiesa cattolica - riconoscendo infatti che lo Spirito Santo abita in essa - noi definiamo con ogni rigore e cura che, a somiglianza della raffigurazione della croce preziosa e vivificante, così le venerande e sacre immagini (τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας) sia dipinte che in mosaico o in qualsiasi altro materiale adatto, debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, sulle sacre suppellettili, sui sacri paramenti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie; siano esse l'immagine del signore Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, o quella dell'Immacolata signora nostra, la santa Madre di Dio, dei

---

<sup>495</sup>J.L. MARION, *L'idolo e la distanza*, trad. it. cit., 218.

<sup>496</sup>*Ib.*, 236.

<sup>497</sup>*Ib.*, 249.

santi angeli, di tutti i santi e giusti. Infatti, quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le contemplanano sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originali e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione. Non si tratta certo di una vera adorazione (λατρεία), riservata dalla nostra fede solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della croce preziosa e vivificante, ai santi vangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta dell'incenso e di lumi secondo il pio uso degli antichi. L'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto<sup>498</sup>. L'accoglienza di una esasperata iconoclastia avrebbe di fatto ingenerato l'idea di una rivelazione meramente spirituale ed interiore, col conseguente disprezzo per la corporeità e le sue istanze, che invece risultano ben presenti nella soluzione adottata, ma che costituiscono un elemento imprescindibile della rivelazione cristologica in relazione tra l'altro ai grandi misteri dell'incarnazione del Verbo e della sua resurrezione nella carne.

A questo livello si tocca anche il fondamentale rapporto paradosso-miracolo-sacramento. Sarà sufficiente richiamare il prezioso suggerimento contenuto nella *Fides et ratio* a proposito della struttura sacramentale della rivelazione e della dinamica rivelativa del sacramento, con particolare riferimento all'Eucaristia: «Si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, «tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. E un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi». Gli fa eco il filosofo Pascal: «Come Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'Eucaristia tra il pane comune». La conoscenza di fede, insomma, non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo: Cristo Signore «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione», che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio<sup>499</sup>. Il paradosso si nasconde quindi tra le opinioni, il miracolo non ha bisogno dell'aspetto portentoso ed inebriante per rendere presente il soprannaturale nella storia, l'Eterno nel tempo, il trascendente nell'immanente.

---

<sup>498</sup> DH, 600-601.

<sup>499</sup> FeR, 13.

### 3.1.4. Conclusione

Nella prospettiva adottata nella nostra riflessione, un'indicazione germinale, ma al tempo stesso decisiva e feconda di ulteriori sviluppi è quella che propone la complessa struttura evento (gesto)-parola non nei termini dell'accostamento e della sovrapposizione, bensì in tutta la complessa pregnanza che questa polarità esprime, laddove si tratta per il teologo fondamentale, con l'adeguato supporto del pensiero filosofico, di riflettere sul fatto che l'evento parla e la parola accade, sicché le prospettive si intrecciano e si rincorrono in modo da consentirci il superamento della contrapposizione tra scuole teologiche ispirantesi a una concezione della rivelazione come storia (evento) e scuole esprimenti una identificazione della rivelazione con la parola. Il testo della *Dei Verbum* esige che la riflessione continui e produca prospettive nuove e dotate di maggior aderenza al mistero. Coscienza storica e istanza veritativa non potranno dunque risultare contrapposte, e il loro reciproco rapportarsi nella luce del Verbo incarnato e del Verbo preesistente, ossia nella prospettiva cristocentrica e logologica, mentre consente di riaffermare con forza l'unicità della salvezza cristologica, impedisce al tempo stesso ogni deriva fondamentalista, col conseguente carattere violento di un razionalismo teologico neognostico tanto deprecabile quanto deleterio non solo per il sapere, ma per il vissuto del nostro tempo.

### 3.3. Rivelazione cristiana e metafisica della carità

Quali gli effetti che la rivelazione produce sul pensiero metafisico? Lungi dal distruggerlo, essa ne promuove un profondo ripensamento. La "metafisica dell'essere" è chiamata così a lasciarsi includere e riflettere nella "metafisica della carità". Questo momento della nostra riflessione può trarre spunto dal famoso frammento 582 di Pascal: "Ci facciamo un idolo della stessa verità; perché la verità senza la carità non è Dio, è la sua immagine e un idolo che non bisogna amare né adorare; e meno ancora bisogna amare o adorare il suo contrario che è la menzogna"<sup>500</sup>. Qui si tratta di pensare Dio secondo il suo nome proprio dato nel Nuovo Testamento nella parola che più di ogni altra esprime la sua natura e quindi di uscire da una visione della carità prettamente prassistica e velleitaria o addirittura sentimentale e banalmente affettiva, per attingere alla feconda identificazione dell'essere con l'*agápē*. Un primo passo a ritroso ci porta all'incontro con l'ultima sezione de *L'Action* di Maurice Blondel: "L'essere è amore; quindi se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l'organo della conoscenza perfetta. Essa depone in noi quello che è nell'altro. E rovesciando, per così dire, l'illusione dell'egoismo, ci inizia al segreto di qualsiasi

---

<sup>500</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. BAUSOLA, Rusconi, Milano 1993 (con testo originale a fronte), 352-353 (fr. 582 Brunschvicg = 597 Chevalier).

egoismo diretto contro di noi. Nella misura in cui le cose esistono, agiscono e ci fanno patire. Accettare questa passione, recepirla attivamente, significa essere in noi quello che esse sono in loro. Dunque escludersi da sé, mediante l'abnegazione, significa generare in sé la vita universale [...] Ciò che si impone necessariamente alla conoscenza non è altro che l'apparenza. E ciascuno conserva nel fondo l'intima verità del proprio essere singolare. In me c'è qualcosa che sfugge agli altri, e che mi innalza al di sopra di tutto l'ordine dei fenomeni. E anche negli altri, se sono come me, c'è qualcosa che mi sfugge, e che sussiste solo se mi è inaccessibile. Io non sono per loro come sono per me, ed essi non sono per me come sono per loro. L'egoismo è sconvolto dalla sola idea di tanti egoismi antagonistici. E, nonostante tutta la luce della nostra scienza, rimaniamo avvolti nella solitudine e nell'oscurità. Soltanto la carità, collocandosi nel cuore di tutti, vive al di sopra delle apparenze, si comunica fino all'intimità delle sostanze, e risolve completamente il problema della conoscenza dell'essere”<sup>501</sup>.

Il corrispondente di Blondel Lucien Laberthonnière ha potuto così coniare la formula “metafisica della carità”, che poniamo al culmine del nostro percorso speculativo, ma che ci impone (nonostante una serie di comprensibili resistenze) un ulteriore passo indietro, fino alla formulazione più matura e compiuta di una ontologia trinitaria riflessa ed articolata nel quadro di una metafisica della carità. Facciamo a tal proposito riferimento al pensiero di Antonio Rosmini Serbati<sup>502</sup>, per il semplice motivo che non abbiamo trovato in altre figure del pensiero moderno e contemporaneo una riflessione altrettanto profonda, insieme teologica e filosofica (nel suo linguaggio “teosofica”), altrettanto capace di rilevare la valenza speculativa dell'evento cristologico. Siamo consapevoli del carattere datato e rispondente alle istanze del suo tempo di questo pensiero, eppure il suo tentativo ci sembra ancora insuperato, nel quadro di una filosofia cristiana compiuta. Il tramite col messaggio evangelico è dato da quel capolavoro di speculazione metafisica che è *L'Introduzione al Vangelo di Giovanni commentata*, mentre la formulazione più matura del suo pensiero è consegnata nelle pagine della, anch'essa incompiuta *Teosofia*, che, dal nostro punto di vista – quello appunto di una metafisica agapica – vanno lette e interpretate in stretta connessione con i discorsi sulla dottrina della carità. Verità e Carità risultano inseparabili nella divina sapienza, che ci fa discepoli di Dio stesso. Se il primo termine esprime Dio nella persona del Verbo, “la nuova parola *Carità* esprime il medesimo Dio nella persona dello Spirito. I testi giovannei offrono abbondante materia di

---

<sup>501</sup> M. BLONDEL, *L'Azione*, cit., 553.

<sup>502</sup> Abbiamo proposto una lettura in prospettiva agapica del pensiero rosminiano già nel nostro saggio “Ricerca della Verità e «metafisica della Carità» nel pensiero di Antonio Rosmini”, in K. H. MENKE – A. STAGLIANÒ (edd.), *Credere pensando*. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini, Morcelliana, Brescia 1997, 461-486. Ora tale prospettiva è stata approfondita ed ampliata nell'importante lavoro di M. KRIENKE, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004. Per una visione completa del pensiero e dell'itinerario rosminiano cf G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)*. Un profilo storico-teologico, PUL, Roma 2005<sup>2</sup>.

riflessione a riguardo e Rosmini vi si appoggia costantemente. "Sono dunque due le parole in cui si compendia la scuola di Dio, reso maestro degli uomini, VERITÀ e CARITÀ; e queste due parole significano cose diverse, ma ciascuna comprende l'altra: in ciascuna è il tutto; ma nella verità è la carità come un'altra, e nella carità è la verità come un'altra: se ciascuna non avesse seco l'altra non sarebbe più dessa",<sup>503</sup>.

L'alterità reciproca di Verità e Carità dice l'alterità delle divine persone e il loro relazionarsi, tuttavia non bisogna dimenticare che la nozione di "persona", rosminianamente intesa, fa comunque riferimento ad un elemento irriducibile ed inalienabile, si tratta infatti di un individuo intelligente e libero, che "contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile". La carità come gratuità assoluta è possibile solo a partire da questa profonda ed insondabile incomunicabilità o solitudine, originaria rispetto ad ogni reciprocità relazionale. È solo nel Dio unitrino e nell'essere uno e trino, che ne è l'immagine (l'essere di Dio non viceversa) che si compone mirabilmente ogni tensione fra la solitudine originaria della persona e la relazione con l'alterità dell'altro. Le tre forme dell'essere (immagine delle tre persone della trinità), che il Roveretano nella *Teosofia* denomina in un primo momento coi termini: *subiettività* - *obietività* - *santità* e in seconda istanza: *realtà* - *idealità* - *moralità*<sup>504</sup>, hanno "ugual dignità e pienezza". Il senso delle cose, della natura e della storia, può essere indagato solo a partire dalla domanda sull'uomo e sul suo destino. È nella persona umana, infatti, che le tre forme dell'essere convivono e celebrano il loro incontro. Non sempre tale convivenza è pacifica ed armonica: la realtà storica comporta la legge dell'antagonismo, che trova interessanti riscontri anche a livello cosmologico. Il fondamento di ogni realtà, che Rosmini chiama "misterioso", è il dogma trinitario con tutta la sua pregnanza teologica e filosofica. Dopo aver chiarito il rapporto analogico (quindi non di identità) caratterizzante le tre forme dell'essere in

<sup>503</sup> A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. OTTONELLO, Città Nuova – CISR, Roma Stresa 1979, 181.

<sup>504</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, Soc. ed. libri di filosofia, Torino 1859-1874, I, 154-155 (190). Per quanto riguarda questa fondamentale opera rosminiana, la situazione dei manoscritti non consente l'elaborazione di uno schema chiaro e definitivo di questo immenso materiale, anche perché l'Autore elabora e rivede lo schema in corso d'opera. Comunque la prima edizione della *Teosofia* del 1859-1874, organizza così i materiali: vol. I (a cura di F. PAOLI, Società editrice libri di Filosofia, Torino 1859): Prefazione - Libro unico: Il problema dell'Ontologia - Libro I: Le Categorie - Libro II: L'Essere Uno; vol. II (a cura di P. PEREZ, tip. S. Franco e figli, Torino 1863): Libro III: L'Essere Trino; vol. III (a cura di P. PEREZ, tip. S. Franco e figli, Torino 1864): Libro III: L'Essere Trino (continuazione); vol. IV (a cura di P. PEREZ, tip. Bertolotti, Intra 1869): Parte seconda: Teologia razionale, comprendente: Del divino nella natura - L'Idea; vol. V (a cura di P. PEREZ, tip. Bertolotti, Intra 1874): Parte terza: Il Reale. Qui seguiamo questa edizione: la catena ontologica si trova nel vol. III, 316-319. Il curatore dell'edizione nazionale C. GRAY [EN, 7-14] esclude il libro *Del divino nella natura*, fa seguire al libro IV: L'Idea, il libro V: La Dialettica e il libro VI: Il Reale. Per le diverse edizioni e le diverse scelte antologiche pubblicate cf CBR, vol. I, 212-218 (1175-1188) e CBR, vol. III, 46 (1771-1773). Abbiamo in edizione critica due scritti connessi con la *Teosofia*: A. ROSMINI, *Del divino nella natura* (a cura di P. P. OTTONELLO), Città Nuova-CISR, Roma-Stresa 1991 [EC, 20 - CBR, vol. I, 224-225 (1223bis-1223tris e CBR, vol. III, 72-73 (1863))] e A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato* (a cura di G. MESSINA), Città Nuova-CISR, Roma-Stresa 1995 [EC, 18 - CBR, vol. I, 202 (1118-1120), 204-206 (1130-1132) e CBR, vol. III, 44 (1762), 45 (1766)]. Abbiamo ora l'edizione critica anche della *Teosofia*: si tratta dei volumi 12-17, Città Nuova-CISR, Roma-Stresa 1998-2000.

relazione al mistero trinitario, il Roveretano non si fa scrupolo di affermare che tale mistero non solo può, ma deve essere “ricevuto”, ossia riconosciuto ed accolto dalla filosofia. La rivelazione dell'essenza di Dio come uno e trino ha dunque una ricaduta filosofica di enorme portata. Rosmini ad esempio accenna alla mirabile soluzione del problema dell'uno e del molteplice, che il Cristianesimo propone: “Escluso dunque il sistema degli unitarî, come impossibile, rimane che ci sia qualche molteplicità coeterna all'essere. Ma questa non deve togliere la perfetta unità e semplicità dell'essere; e quindi la difficoltà di quell'antinomia, che ha fatto delirare, se mi si permette di così esprimermi, la filosofia di tutti i secoli, a cui Cristo ha soddisfatto, ma rivelando il mistero. Dal qual mistero però venne un rinforzo di luce alla stessa intelligenza umana, che si mise all'opera di rispondere in qualche modo a quel problema più istruita e cautelata contro gli errori”<sup>505</sup>.

Ci limitiamo a ricordare i dodici anelli della catena ontologica, che avvincola tutto l'ente infinito e finito, nell'ordine suo”<sup>506</sup>, dalla quale appare evidente come tutto l'essere risulti strutturato trinitariamente<sup>507</sup>:

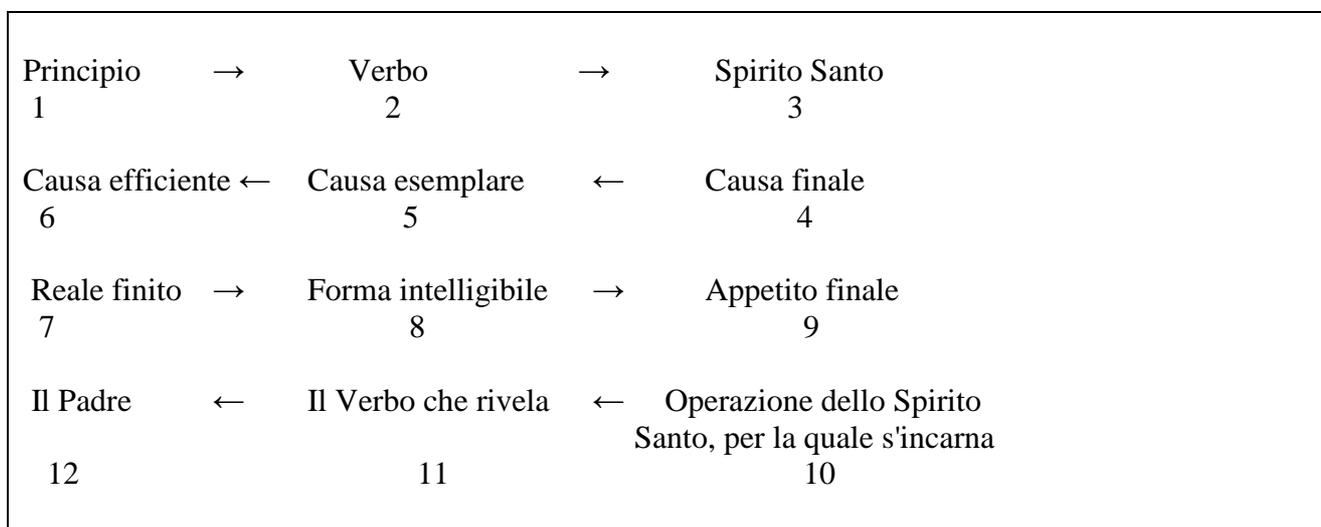
---

<sup>505</sup> *Ib.*, I, 131 (166).

<sup>506</sup> *Ib.*, III, 316-317 (1402).

<sup>507</sup> L'orizzonte agapico costituisce di fatto non solo uno dei contenuti centrali dell'opera filosofica, teologica e spirituale di Antonio Rosmini Serbati, ma il principio architettonico di tutto il suo sapere, nel quale non di rado le diverse e prospettive e i singoli approcci si intrecciano, senza naturalmente confondersi e si rincorrono, nella ricerca di quella Verità, che non può non coincidere con la Carità e manifestarsi come sua espressione privilegiata. La formula “metafisica della carità” consente di cogliere in maniera sintetica ed ovviamente evocativa questa fondamentale connotazione del pensiero rosminiano e al tempo stesso di offrirne una chiave interpretativa capace di coglierne la profondità ed insieme l'attualità teologico-filosofica. Da più parti, infatti, soprattutto all'interno della teologia cattolica del XX secolo, si è andata invocando la necessità dell'elaborazione di una “ontologia trinitaria”, tale da poter offrire adeguata infrastruttura concettuale al sapere della fede, dimenticando o ignorando che l'ultima ontologia trinitaria compiuta in ambito cattolico è quella elaborata nel XIX secolo da Antonio Rosmini. Tale ontologia si inserisce nel grembo della prospettiva agapica, nel quale trova il suo senso ed il suo orizzonte costitutivo. Cf a proposito dell'invocazione di una “ontologia trinitaria: L. OEING-HANHOFF, “Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person”, in W. BREUNING (hrsg), *Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg i. B. 1984, 143-182; K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1992; P. CODA – A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare*. Figure, percorsi, prospettive, Città Nuova, Roma 1997.

**Catena ontologica**  
*Teosofia* §§ 1402-1403



- |                     |         |   |  |
|---------------------|---------|---|--|
| I serie di anelli   | 1 - 3   | = | eterno costituirsi dell'Infinito   |
| II serie di anelli  | 4 - 6   | = | eterna costituzione della causa  |
| III serie di anelli | 7 - 9   | = | costituirsi del causato = ente finito  |
| IV serie di anelli  | 10 - 12 | = | sublimazione del causato o ente finito nell'Infinito, ossia l'ordine soprannaturale inserito nel creato, con che il creato è compiuto secondo l'eterno prestabilito disegno. |

La nostra ricostruzione evidenzia come vi sia una sorta di grembo trinitario infinito e soprannaturale, entro il quale vive e si muove l'universo finito e l'uomo. A questo punto raggiungiamo davvero il vertice di quella metafisica sublime, che dall'essenza del Dio trinitario ricava e ad essa riferisce tutto l'esistente, per cui non c'è nulla nell'universo e nella storia che non porti in sé l'impronta trinitaria. Una cautela rosminiana conviene tener presente per una corretta ermeneutica della catena e dei suoi singoli momenti: “Il processo dell'attuazione in Dio delle tre cause del mondo non ammette successione di tempo, né trinità di atti, poiché tutto si fa con un atto eterno, e solo la mente astrante produce in esso tali distinzioni. Del pari, quest'atto unico appartenendo all'essenza divina, è comune alle tre divine persone, ciascuna delle quali lo ha identico nel suo proprio modo di essere, cioè in quel modo nel quale ciascuna ha l'essenza, modo costituito dalle relazioni; ma, appunto a cagione di questo altro ed altro modo, s'appropria al Padre la causa efficiente, e al Figliuolo l'esemplare, e allo Spirito Santo il fine”<sup>508</sup>.

<sup>508</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, 316 (1401).

La magica catena, quasi un talismano che congiunge l'eterno e il tempo, l'infinito e il finito, va letta ed interpretata alla luce dei luoghi della *Teosofia*, in cui Rosmini parla dell'Essere come vita e sentimento. Nel sentimento consiste l'essenza stessa della vita<sup>509</sup>. L'Essere infinito è Vita e Beatitudine somma e in quanto tale è amore. Qui filosofia e teologia ricorrono alla poesia, nel tentativo di balbettare qualcosa di questo inesprimibile amore che è Dio e che da Dio si diffonde su tutto ciò che esiste. Il Petrarca, che il giovane Roveretano aveva tentato di imitare nella prosa e in alcune adolescenziali composizioni poetiche, offre alcuni versi, che vengono incastonati in queste pagine, nelle quali l'amore viene non solo espresso, ma celebrato ed invocato, dove ritroviamo il ruolo centrale della volontà libera, da cui questo amore sgorga e che da cui è interpellato. “Ma l'esser Vita e Beatitudine è un atto di amore: è amore attuale, perfettissimo, il che è quanto dire volontà nell'ultima sua attualità perfettissima. L'Essere intelligente dunque ama infinitamente se stesso contemplato e affermato: e l'Essere contemplato ed affermato ama infinitamente, collo stesso atto d'amore, l'Essere intelligente ed affermante in sé contemplato ed amato: e dissi “collo stesso atto d'amore”, perché il subietto amante è il medesimo, salve le due forme di contemplante e affermante, e di contemplato e affermato”<sup>510</sup>. Poco più avanti il Roveretano, attraverso i versi del “più gentile dei poeti”, richiama il conato dell'amore finito e imperfetto di raggiungere una piena intimità e comunione con l'amato: “Talor m'assale in mezzo a' tristi pianti / Un dubbio, come possan queste membra / Dallo spirito lor viver lontane; / Ma rispondemi Amor: Non ti rimembra / Che questo è privilegio degli amanti / Sciolti da tutte qualitati umane?”<sup>511</sup>. “Un tale conato proprio della natura dell'amore, pel quale l'amante tende a uscire spiritualmente e dividersi da sé per divenire e identificarsi all'amato, in un Essere infinito, in cui anche l'amore è a concepirsi perfettissimo, non può essere mai imperfetto, ma dee aver sempre ottenuto tutto il suo effetto: l'atto amoroso deve dunque essere sfavillante, ma ultimato e quieto nel fine ottenuto. L'amante dee aver presa la forma di amato. E se l'amante è oggimai l'amato, il subietto medesimo dee sussistere come per sé amato, che è l'ultima concepibile attualità, e perfetta quiete, dell'essere”<sup>512</sup>.

In questo orizzonte si situa la trattazione trinitaria della carità, considerata nel Padre come prima, infinita, assoluta e universale *beneficenza* e col carattere proprio del bene, che è diffusivo e operativo; nel Figlio come riconoscenza e gratitudine, prima, assoluta, infinita, ove si coglie il carattere ordinato, giusto, verace del bene; finalmente nello Spirito Santo, la carità infinita assume

<sup>509</sup> Cf *Ib.*, II, 366-371 (1032) con riferimento a *Antropologia in servizio della Scienza morale*, a cura di F. EVAIN, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1981, 45 (7).

<sup>510</sup> *Ib.*, II, 367-368 (1032).

<sup>511</sup> Il *Sonetto XIII* del Petrarca riportato in *Teosofia*, cit., II, 368 (1032).

<sup>512</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, 368-369 (1032).

la forma dell'unione, dove la stessa beneficenza e riconoscenza trova il suo riposo e si consuma, e dove la catena si scioglie nella comunione mistica.

La “metafisica della carità” consente da un lato un pieno recupero dell’istanza metafisica anche in teologia ed in rapporto alle modalità costitutive di tale sapere, già messe in luce nell’ambito della *praeparatio Revelationis*, possiamo così schematizzare tale rapporto:

Rispetto alla prospettiva *aitiologica* ossia alla metafisica pensata come scienza del principio di causalità (rapporto fra le cause e la causa prima), l’orizzonte agapico consente di pensare la causa prima non in termini deterministici, ma secondo la dimensione della gratuità che fonda e al tempo stesso consente di relativizzare ogni determinismo. In tal senso la creazione va pensata come un atto di amore del Dio Unitrino e così l’abbiamo descritta nell’ambito della nostra riflessione sulla dimensione cosmico-antropologica della rivelazione. Quanto alla prospettiva *aleteologica*, si tratta di pensare la verità in stretta connessione con la libertà, nesso sul quale ci siamo già soffermati.

Rispetto alla prospettiva *teologica*, Dio viene pensato come essere che ama (non solo “oggetto di amore”), nel quale l’amore trova la sua pienezza e la sua perfezione. Il che consente di declinare la prospettiva *ousiologica* da un lato in riferimento alla natura divina e dall’altro in riferimento alle tre *ipostasi*. Abbiamo così la possibilità di elaborare una *teo-ontologia*, piuttosto che un’*onto-teologia*, dove il termine  $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  sta ad indicare il Dio del Nuovo Testamento, ossia il Padre e la prospettiva trinitaria che qui è dato intravedere<sup>513</sup>.

Siamo così al livello *ontologico*<sup>514</sup>, ossia alla concezione dinamica dell’essere propria della prospettiva agapica, che si inserisce nella grande tradizione metafisica dell’*actus essendi* tommasiano. La metafisica della carità include una “ontologia della dedizione” e una “ontologia trinitaria. Nel primo orizzonte si tratta di pensare l’essere nella prospettiva del dono e del dono originario. tema fondamentale in alcune pagine particolarmente significative di Pierangelo Sequeri, dedicate all’eidetica dell’evento fondatore: “Dio è dedizione. Chi nega la verità della dedizione

---

<sup>513</sup> Cf il famoso saggio di K. RAHNER, „Theos im Neuen Testament“ in *Schriften zur Theologie*, I, Benziger, Einsiedeln 1954, 9-47 (trad. it. in ID., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 467-585).

<sup>514</sup> Particolarmente significativa a tal proposito questa indicazione della *Fides et ratio*: “Se l’*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell’essere. Questa dovrà essere in grado di riproporre il problema dell’essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta la tradizione filosofica, anche quella più recente, evitando di cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati. La filosofia dell’essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull’atto stesso dell’essere, che permette l’apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento. Nella teologia, che riceve i suoi principi dalla Rivelazione quale nuova fonte di conoscenza, questa prospettiva trova conferma secondo l’intimo rapporto tra fede e razionalità metafisica” (FeR, 97).

nega Dio. Anche se ciò fosse fatto in nome della vera religione e della imperscrutabile giustizia di Dio. La corrispondenza della rivelazione e della storia, qui, è perfetta. [...] Il dono incondizionato di sé, l'accoglienza dell'altro nella sua stessa differenza, la solidarietà con il suo illimitato desiderio di vita, la fedeltà della libera obbedienza alle esigenze della giustizia, il riscatto dell'altro nel perdono e nella riconciliazione: sono tutte figure di una simbolica della verità del mondo che è, nella sua radice, rigorosamente teologica. Esse esprimono la verità di quella relazione originaria che coincide precisamente con la posizione stessa dell'ente finito [...]. In tale prospettiva si può dire che la differenza ontologica è la verità intrascendibile della dedizione di Dio: sicché è escluso ogni risolutivo assorbimento del finito nell'originario di un assoluto indifferenziato ed estraneo alla vita storica. E che la dedizione di Dio è il senso indefettibile della differenza, sicché è esclusa ogni dualistica interpretazione della libertà assoluta che dà luogo e tempo alla vita storica del mondo [...] la questione del senso, insomma, è immediatamente connessa alla questione della «gratuità» dell'ente e rinvia inevitabilmente all'orizzonte della libertà»<sup>515</sup>.

L'«ontologia trinitaria», che molto opportunamente Klaus Hemmerle ha indicato come un compito imprescindibile per la teologia contemporanea<sup>516</sup>, ha tuttavia una lunga storia e può vantare il riferimento a figure di notevole rilievo dal punto di vista speculativo, anche in ambito mistico. La costituzione trinitaria propria dell'Assoluto trascendente cristianamente creduto e pensato, invoca di essere percepita e riflessa non solo in rapporto appunto al mistero dell'Unitrità o Triunità (Florenskij) di Dio, l'Essere eterno, bensì a livello della struttura stessa dell'essere finito (uomo e cosmo). Mi limito ad indicare come luogo paradigmatico e speculativamente rilevante di questo sviluppo speculativo che nasce dall'evento Cristo la lezione di Edith Stein, così com'è contenuta nella sua opera maggiore: *Essere finito e Essere eterno*. La ripresa dell'antropologia trinitaria, che considera l'essere umano finito come immagine dell'Essere eterno trinitario, se da un lato si inquadra nella tradizione origeniana e agostiniana, nonché bonaventuriana più autentica, d'altra parte include dei riferimenti fecondi alla tematica ad esempio del corpo soggettivo, che la Stein chiama «corpo vitale», distinguendo fra *Körper* e *Leib* ed introducendo così una categoria tipica dell'ontologia fenomenologica, di cui è certamente debitrice, ma che, per tanti versi, richiama il senso cristiano della corporeità e la sua valenza personale e spirituale. Il quadro gnoseologico qui è dato dalla concezione della verità, anch'essa trinitariamente strutturata, secondo le dimensioni

---

<sup>515</sup> P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., 229-238. Un interessante sviluppo, parallelo, di questa ontologia della dedizione ha messo in campo una ulteriore suggestione speculativa nella forma della «metafisica del perdono», di cui abbiamo una consistente elaborazione nel voluminoso saggio di Alain Gouhier, dedicato a questa tematica: Cf A. GOUHIER, *Pour une métaphysique du pardon*, Ed. de l'Epi, Paris 1969.

<sup>516</sup> Cf K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996<sup>2</sup>.

logica, ontologica e trascendentale. La dottrina dell'anima rimanda alla mistica del castello interiore e ad essa di fatto si ispira, in maniera fin troppo esplicita: "L'anima è lo «spazio» al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; in quanto anima sensibile (*Sinnenseele*) abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale (*Geistseele*) si eleva al di sopra di sé, guarda al mondo posto al di fuori del proprio io – un mondo di cose, persone, avvenimenti -, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto *anima*, nel senso più proprio, però, abita in sé, in essa l'io persona è di casa. Qui si raccoglie tutto ciò che entra provenendo dal mondo sensibile e da quello spirituale, e qui ha luogo la disputa interna muovendo dalla quale si prende posizione, ricavandone ciò che diventerà più propriamente personale, la componente essenziale del proprio io, ciò che (parlando metaforicamente) si «trasforma in carne e sangue». L'anima in quanto «castello interiore», come l'ha chiamata la nostra santa madre Teresa, non è puntiforme, come l'*io puro*, ma è uno spazio, un castello con molte abitazioni, dove l'io si può muovere liberamente, andando ora verso l'esterno, ora ritirandosi sempre più verso l'interno"<sup>517</sup>.

In tempi nei quali la figura dell'angelo ritorna e richiama l'interesse dei filosofi, mentre viene quasi del tutto dimenticata dai teologi, leggere la pagine dell'opera della Stein, in cui si delinea una vera e propria angelologia filosofico-teologica, può addirittura risultare di sconcertante attualità e comunque istruttivo. Qui come in tutto il libro il riferimento al tomismo e all'aristotelismo che vi è sotteso non è mai un freno per la speculazione ontologico-trinitaria, sebbene imprima al cammino un andamento duale e bipolare. La prospettiva di fondo resta comunque cristologica e trinitaria: «Cristo è primogenito della creazione. Il mistero della *Menschwerdung* allaccia fra la divinità e l'umanità in Cristo un vincolo unico, ipostatico. Egli è *Fülle der Menschheit* come è *Fülle der Gottheit*. La somiglianza dell'uomo al Cristo, dovuta in anticipo all'incarnazione, non rovescia i termini dell'immagine trinitaria nell'uomo, cioè il mistero della persona, della sua formatività, dalla profondità oscura al sorgere della luce. Il Verbo scende, s'immerge kenoticamente nel profondo dell'umanità. A questo mistero della persona gli angeli non giungono. È la profondità umana che fa la libertà e la *potentia oboedientialis*, dunque predispone al *fiat* del Verbo e della Vergine, e provvede la santa umanità di Gesù con appartenenza all'umanità e con una singolarità impenetrabile. La cristologia teologica e mistica di Edith Stein non manca di cenni antropologici che puntano su un Cristo intersoggettivo, inesauribile, maestro, eroe, pellegrino,

---

<sup>517</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno* Per una elevazione al senso dell'essere, Città Nuova, Roma 1988, 394-395.

celestiale... nella diversità dei suoi aspetti. Altrettanti frammenti, strali, punti e segni mirabili che la carmelitana pensosa e devota attinge dal cuore della verità»<sup>518</sup>.

Eppure nonostante la fatica speculativa della Stein, il compito di una ontologia trinitaria relazionata al sapere della fede, nel nostro tempo resta ancora da svolgere. Siamo nani che poggiano sulle spalle di giganti, ma non possiamo semplicemente ripetere la loro lezione. L'impresa che Rosmini ha egregiamente, anche se incautamente, portato a termine per l'Ottocento e la Stein per il Novecento, resta una promessa per il terzo millennio. Sviluppando le indicazioni di Klaus Hemmerle, si possono percorrere sentieri davvero interessanti e pregnanti per una ricerca teoretica che comprenda la ripresa del tema dei *praeambula fidei* e delle sue motivazioni profondamente teologiche: "se l'ontologia dell'essere creato è già un'ontologia trinitaria *in senso aurorale*, in quanto è un'ontologia dell'essere che viene per amore da Dio (*exitus*), l'ontologia dell'essere ricreato per Cristo nello Spirito è un'ontologia trinitaria, *in senso prolettico*, cioè per anticipazione reale: è *già* un'ontologia dell'essere creato inserito per Cristo nello Spirito del dinamismo della vita trinitaria dell'Amore (fatta salva la distinzione di creato e Increato); ma *non è ancora* un'ontologia trinitaria *in senso* definitivamente compiuto, o *escatologico*, perché l'essere creato e ricreato si compirà in quanto perfetta immagine dell'Azione trinitaria, nella Trinità, solo nell'*eschaton*'"<sup>519</sup>. Viene così ampiamente ed esaurientemente recuperato il carattere previo dell'istanza metafisica rispetto alla fede e al sapere che essa esprime e al tempo stesso si esprime con chiarezza quell'istanza veritativa propria della ragione creata in rapporto alla dimensione cosmico-antropologica della rivelazione ebraico-cristiana, dove l'istanza dell'essere trinitariamente articolato non esclude, ma invero e supera mirabilmente quella dell'Uno e delle sue esigenze.

Una ulteriore articolazione di una ontologia trinitaria, a nostro avviso capace di mostrare la credibilità della rivelazione cristiana, pensiamo possa esprimersi a partire da una rigorizzazione teoretica di un approccio fenomenologico-esistenziale alle figure dell'*interiotà*, della *alterità* e della *gratuità*<sup>520</sup>, secondo un percorso che mentre utilizza i dati della fenomenologia francese più recente e raccoglie l'eredità levinasiana, individua nel *legame agapico* l'autentica possibilità di incontro fra l'immanenza o solitudine radicale della soggettività e le istanze dell'alterità con le sue irruzioni e le sue pretese. La compagnia di Rosmini può consentire quel faticoso e ancora lungo cammino *dal*

---

<sup>518</sup> X. TILLIETTE, «Edith Stein, La dottrina degli angeli», in *Aquinas* 34 (1991), 456-458; l'intero articolo, 447-458.

<sup>519</sup> P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria, Città Nuova, Roma 1984, 176.

<sup>520</sup> Rimandiamo a G. LORIZIO, *Fede e ragione*. Due ali verso il Vero, Paoline, Milano 2003, 119-142.

*fenomeno al fondamento*<sup>521</sup>, individuato nella possibilità di pensare trinitariamente l'essere e quindi di rifletterne le forme (ideale – reale – morale, se si vuole della soggettività – dell'oggettività - della santità) sull'uomo e sul suo rapporto col mondo e gli altri nelle tre direzioni sopra indicate. In tal senso tuttavia sono ben consapevole che molto lavoro rimane ancora da fare, per esempio per continuare a pensare le tre dimensioni della carità (temporale – intellettuale – spirituale) nella loro fondazione ontologico-metafisica, prima ancora che nel loro attuarsi etico. Non si tratta ovviamente di una prospettiva del tutto inedita, ma che affonda le sue radici oltre che nella Rivelazione, nella dottrina trinitaria e nella sua ripresa teologica e filosofica. L'itinerario può essere così schematizzato<sup>522</sup>:

---

<sup>521</sup> “Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione” (FeR, 83).

<sup>522</sup> Nello schema che segue non è escluso che la scansione delle prime due forme dell'essere e quindi dell'interiorità e dell'alterità si possa invertire, in una prospettiva che accentui la dimensione “realistica” del conoscere. Inoltre facciamo notare come nell’“ontologia trinitaria” pensata nell’orizzonte della “metafisica della carità” non ci sia alcuna possibilità di inserzione del negativo in Dio (coerentemente con quanto abbiamo detto nel momento in cui abbiamo escluso l’attribuzione all’interno dell’Assoluto trascendente di una donazione kenotica). Questa caratteristica segna la distanza radicale dalla forma triadica della dialettica hegeliana, che invece pone il negativo nello Spirito assoluto stesso, secondo la figura dell’antitesi. Infine bisogna notare che l’unità della natura divina fa sì che le peculiarità proprie di ciascuna persona non le appartengano in maniera esclusiva e radicale, sicché la realtà, l’intelligibilità, l’amore agapico, oltre che segnare le tre persone, sono compartecipate e condivise nell’assoluta unità del mistero di Dio (monoteismo trinitario e non triteismo). Ogni lettore avvertito può facilmente accorgersi come questa impostazione non intenda adottare una metafisica della relazione, ma neppure gli appartenga l’affermazione di una metafisica essenzialista della sostanza. La prospettiva della gratuità, infatti, mentre consente all’alterità di penetrare l’interiorità e all’interiorità di aprirsi all’alterità, dal punto di vista antropologico ci si muove piuttosto in un orizzonte asimmetrico, che in quello di una paritaria reciprocità. Tale asimmetria non solo viene a riguardare il rapporto col totalmente Altro e a custodirne la trascendenza, bensì anche quello con l’altro uomo. La pura simmetria e la perfetta reciprocità riguardano solo l’Assoluto trascendente e i rapporti intratrinitari. Mi porta a percorrere questa via una definizione di “persona”, ritrovata in Antonio Rosmini, ma credo già presente in Duns Scoto, secondo la quale: “La persona si può definire «un soggetto intelligente», e volendo dare una definizione più esplicita diremo che si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile»” (A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, Città Nuova - CISR, Roma - Stresa 1991, 460, § 832). Piuttosto che di una “ontologia della sostanza” o di una “ontologia relazionale”, qui si tratta di una “ontologia della persona”, nel senso originario della *ipostasi*, la cui specificità abita nell’originalità dell’elemento incomunicabile, ossia, se si vuole nella “solitudine”. Certo essa si costituisce a partire dalla relazione, ma si tratta da un lato della relazione intesa come “partecipazione” e “condivisione agapica” *ad intra* e *ad extra*, d’altro lato della relazione creaturale, nella quale Dio nel creare il mondo pone l’altro da Sé e il senso di questa alterità si acuisce nel momento in cui viene creato l’essere intelligente e libero, tanto che costui ha il terribile potere di dire no a Dio stesso, un potere che la morte può rendere definitivo nella forma della eternità infernale, così come l’armonia con Dio, gli altri e il cosmo, che l’eternità paradisiaca promette e realizza non annulla la singolarità delle persone (si pensi la culto dei santi). È questa “solitudine” che, a mio avviso, oggi chiede di essere abitata e pensata come origine della relazione con Dio e dei rapporti interpersonali. C’è abbondante materiale filosofico a riguardo, ma non sempre teologicamente ripreso ed elaborato. “Oh sola beatitudo, oh beata solitudo!”, dunque, secondo l’adagio monastico, senza nulla togliere ai guadagni teoretici della prospettiva relazionale, di cui sono ben consapevole. Siamo così alle soglie di altri trattati teologici, ai quali è affidata la riflessione sul mistero trinitario e cristologico e su quello antropologico. Né a questo riguardo si può tralasciare il

Momenti dell'itinerario teologico-filosofico ed antropologico.fenomenologico	Fondamento ontologico	Richiamo alla teologia della rivelazione	Riferimento al pensiero credente
<p><b>La via dell'interiorità</b></p> <p>(= la ricerca di Dio come scoperta del più profondo che è in ciascuno di noi)</p>	<p><i>Forma ideale</i> dell'essere col corrispondente riferimento trinitario alla persona del <i>Figlio (Lógos)</i><sup>523</sup></p> <p><i>dimensione cristologica</i></p>	<p>Ripresa teologico-filosofica del "conosci te stesso" e dell'orizzonte pagano dell'immanenza</p> <p>(vedi il paragrafo sulla <i>praeparatio Revelationis</i>)</p>	<p><i>Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas</i> (Agostino, <i>De vera religione</i>, XXXIX, 72, cit. anche in FeR, 15)</p> <p><i>Deus interior intimo meo</i></p>
<p><b>La via dell'alterità</b></p> <p>(= la ricerca di Dio come incontro con l'altro che è il mondo, che sono gli altri uomini [intersoggettività], che sono io stesso<sup>524</sup> e che è Dio in rapporto a me)</p>	<p><i>Forma reale</i> dell'essere col corrispondente riferimento trinitario alla persona del <i>Padre</i><sup>525</sup></p> <p><i>dimensione teo-logica</i></p>	<p>Ripresa teologico-filosofica dell'asimmetria e dell'orizzonte ebraico della trascendenza</p> <p>(vedi il paragrafo sulla rivelazione nell'Antico Testamento)</p>	<p><i>et superior summo meo</i> (Agostino, <i>Confessioni</i>, III,6)</p> <p>"L'Altro come traccia. Non la traccia che lascia l'impronta delle dita, dei passi, ma la traccia che è lui stesso o che s'iscrive nel volto" (X. Tilliette in un articolo su E. Levinas)<sup>526</sup>.</p>
<p><b>La via della gratuità</b></p> <p>(= la ricerca di Dio nel rapporto fra interiorità ed alterità e nel loro legame agapico)</p>	<p><i>Forma morale</i> dell'essere col corrispondente riferimento trinitario alla persona dello <i>Spirito Santo</i><sup>527</sup></p> <p><i>dimensione pneumatologica</i></p>	<p>Ripresa teologico-filosofica della dirompenza del paradosso e dell'orizzonte cristiano dell'<i>agápē</i></p> <p>(vedi tutta la trattazione della rivelazione nel Nuovo Testamento)</p>	<p>"L'essere è amore; quindi se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l'organo della conoscenza perfetta" (M. Blondel, vedi sopra).</p>

riferimento ai grandi maestri del pensiero credente ed in particolare Agostino e Tommaso. Importanti contributi alla riflessione su queste tematiche (anch'essi suscettibili di ulteriori approfondimenti, ma molto stimolanti) possono essere rinvenuti in E. SALMANN, "La natura scordata: un futile elogio dell'ablativo", in P. CODA – L. ŽÁK (edd.), *Abitando la Trinità*. Per un rinnovamento dell'ontologia, Città Nuova, Roma 1998, 27-43 e P. CODA, "Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria", *ib.*, 123-135.

<sup>523</sup> Il rapporto fra le forme dell'essere e le persone della Trinità va inteso in senso *analogico* e non di identità (la forma ideale non è il Verbo, come quella reale non è il Padre e quella morale non è lo Spirito). Il riferimento dell'interiorità alla forma ideale si dà in quanto questa rappresenta la traccia o scintilla divina nella mente dell'uomo. Anche qui senza intendere il rapporto in termini di identità, ma di analogia: l'essere ideale non è Dio, ma la traccia di Dio nell'intelligenza umana, ciò che fa sì che l'uomo possa essere detto "immagine" di Dio. Si chiama in causa il *Lógos*, grazie all'intelligibilità che il Verbo introduce nel rapporto uomo-mondo-storia, nel senso che il "Verbo incarnato è la ragione universale", dove il termine "ragione" fa anch'esso riferimento al *Lógos*, ma Egli è anche il "maestro interiore".

<sup>524</sup> Per un approfondimento di questa tematica cf P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. IANNOTTA, Jaca Book, Milano 1993.

<sup>525</sup> Posta l'analogia, il rapporto fra alterità e forma reale si dà in quanto questa esprime la fatticità del reale, che non si lascia ridurre alle nostre precomprensioni e alle nostre intenzionalità, restando comunque se stesso anche nella relazione. Quanto al riferimento paterno esso si può anche cogliere se si riprende la tematica della creazione, così come l'abbiamo intesa e interpretata.

<sup>526</sup> X. TILLIETTE, "Il discorso lancinante di Emmanuel Levinas", in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983), I, 25.

<sup>527</sup> Posta ancora una volta l'analogia, il rapporto fra gratuità e moralità è dato dal comune riferimento alla libertà: abbiamo già visto come nella logica della rivelazione verità e libertà siano strettamente connesse. Il richiamo allo Spirito va inteso anch'esso in questo orizzonte. E lo Spirito Santo stesso va interpretato sia in quanto *persona* della Trinità sia in quanto *legame agapico* fra le persone.

La valenza speculativa dell'evento Cristo, che raggiunge nella "metafisica della carità" il suo culmine speculativo, esige sviluppi ulteriori. Non possiamo riposare sulle spalle dei grandi maestri del pensiero credente: in loro l'evento cristologico mostra tutta la sua fecondità speculativa, in noi deve continuare a pungolare l'intelletto e la ragione e non solo il cuore e la volontà perché si possa esprimere in tutto il suo vigore la credibilità della rivelazione che in Cristo, ultima e definitiva parola di Dio, ha raggiunto il suo compimento.

## Selezione bibliografica

### *Strumenti di lavoro:*

AA. VV., *La rivelazione* ("Storia delle dottrine cristiane. Teologie e Dogmi nella Tradizione delle Chiese"), Augustinus, Palermo 1992;  
B. SESBOUÉ (ed.), *Storia dei dogmi*. IV. La Parola di Dio, Rivelazione, Fede, Scrittura, Tradizione, Magistero (ed. or. francese 1996), Piemme, Casale Monferrato 1998.

### *Manuali e trattati interamente dedicati al tema della rivelazione:*

B. BARTMANN, *Manuale di teologia dogmatica: rivelazione di Dio, Dio, la creazione*, Paoline, Alba 1962<sup>6</sup>;  
A. DARTIGUES, *La Rivelazione: dal senso alla salvezza*, Queriniana, Brescia 1988;  
R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*. Saggio di teologia fondamentale, EDB, Bologna 2002<sup>8</sup>;  
C. GRECO, *La Rivelazione*. Fenomenologia, dottrina e credibilità, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000;  
W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*. II: Trattato sulla rivelazione, Queriniana, Brescia 1990;  
F. LAMBIASI, *Teologia fondamentale*. La rivelazione, Piemme, Casale Monferrato 1991;  
R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1973<sup>4</sup>;  
A. MANARA, *Dio ama il mondo*, Radicare la fede nella rivelazione di Dio, Vita e Pensiero, Milano 1992;  
G. O' COLLINS, *Teologia della rivelazione*, Paoline, Catania 1969;  
O. RUIZ ARENAS, *Teologia della rivelazione: Gesù epifania dell'amore del Padre*, Piemme, Casale Monferrato 1989;  
M. SCHMAUS, *La rivelazione e la teologia*, Marietti, Torino 1975;  
P. TILLICH, *Teologia sistematica*. I: Religione e rivelazione. L'essere di Dio, Claudiana, Torino 1996.  
J. WICKS, *La divina rivelazione e la sua trasmissione*, PUG, Roma 1996<sup>2</sup>.

Per gli altri manuali di teologia fondamentale cf la selezione bibliografica in calce al cap. III della II parte del I volume di questo manuale.

### *Saggi sulla rivelazione:*

ATI (ed.), *La teologia della rivelazione*, Messaggero, Padova 1996;  
J. ALFARO, *Rivelazione, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986;  
G. BARZAGHI, *Dialettica della rivelazione*. Proposta di una sistematica teologica, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1996;  
P. BENOIT, *Rivelazione e ispirazione secondo la Bibbia, in San Tommaso e nelle discussioni moderne*, Paideia, Brescia 1966;  
G. DE BROGLIE, *I segni di credibilità della rivelazione cristiana*, Paoline, Catania 1965;  
B. FORTE, *Teologia della storia*. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento, Paoline, Cinisello Balsamo 1991;  
R. GUARDINI, *Religione e rivelazione*, Vita e Pensiero, Milano 2001;  
G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, Modernità, Postmodernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999;  
W. PANNENBERG – R. RENDTORFF – T. RENDTORFF – U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, EDB, Bologna 1969;

K. RAHNER, *Dio e Rivelazione*, Paoline, Roma 1981;  
ID. - J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970;  
P. RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997;  
E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, Paoline, Roma 1966;  
J. SCHMITZ, *La rivelazione*, Queriniana, Brescia 1991;  
T. STRAMARE, *La teologia della divina rivelazione*, Portalupi, Casale Monferrato 2000;  
H. WALDENFELS, *Rivelazione. Bibbia, tradizione, teologia e pluralismo religioso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

*Per la cristologia fondamentale:*

M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. II: Gesù al fondamento della cristologia*, Herder – PUL, Roma 1982;  
T. CITRINI, *Gesù Cristo rivelazione di Dio: il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, La Scuola cattolica, Venegono Inferiore 1969;  
R. FISICHELLA (ed.), *Gesù rivelatore. Teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1988;  
R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1979;  
K. LEHMANN, “Il problema di Gesù di Nazaret”, in W. KERN - H. J. POTTMAYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale. II. Trattato sulla rivelazione*, cit., 139-166;  
R. FISICHELLA, “Cristologia fondamentale”, in ID., *La rivelazione: evento e credibilità*, cit., 391-507;  
S. PIÉ NINOT, “Cristologia fondamentale: Gesù Cristo e l’uomo: la credibilità di Gesù di Nazaret”, in ID., *Teologia fondamentale*, cit., 311-455;  
B. SESBOÜÉ, *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997.