

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, GIULIO MASPERO,
VICENTE BOSCH, ARTURO BELLOCQ

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI,
FRANCISCO LUCAS MATEO-SECO, ANTONIO MIRALLES,
PAUL O'CALLAGHAN, ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO,
ROBERT WIELOCKX

Segretaria di redazione

VERÓNICA ROLDÁN

Direttore responsabile

VITO REALE

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 8 ottobre 2013
Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 28 del 3 luglio 2007.

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Serra, 2009²
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 28 · ANNO 2014 · FASCICOLO I



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXIV

Rivista semestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa, fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site www.libraweb.net.

*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2014 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

M.A. TÁBET, <i>Riflessioni sulla storia dell'Introduzione generale alla Sacra Scrittura</i>	11
M. MIRA, <i>Bibbia e progresso teologico in Basilio di Cesarea</i>	39
G. TANZELLA-NITTI, <i>Una immagine credibile di Dio. La rilettura della violenza nella Bibbia alla luce dell'evento di Gesù di Nazaret</i>	85

NOTE

P. IDE, <i>L'Eucharistie selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don</i>	125
T.D. HOWES, <i>Ethical tradition as lived and reflected upon</i>	139
A. GRANADOS TEMES, <i>La comunicazione del progetto pastorale come via per stimolare la corresponsabilità ecclesiale</i>	153

STATUS QUAESTIONIS

L.F. MATEO-SECO, M. BRUGAROLAS, <i>Teología, economía e historia. La renovada lectura de Santo Tomás</i>	167
<i>Recensioni</i>	199
<i>Libri ricevuti</i>	239

STUDI

RIFLESSIONI SULLA STORIA DELL'INTRODUZIONE GENERALE ALLA SACRA SCRITTURA

MICHELANGELO TÁBET

SOMMARIO: I. *Il periodo patristico: la nascita dei principi di interpretazione biblica.* II. *Il periodo medievale: una nuova fioritura degli studi biblici.* III. *I grandi trattati propedeutici dell'epoca moderna.* IV. *La riflessione biblico-propedeutica in età contemporanea.* V. *Riflessioni conclusive: alcune considerazioni propositive.*

FIN dai tempi più antichi, in seno al cristianesimo, si è sviluppata un'ampia riflessione teologica sulla Bibbia che ha determinato la nascita di una mentalità e, conseguentemente, il sorgere di opere volutamente concepite come strumenti destinati a orientare il modo di leggere, studiare, meditare e interpretare il testo sacro. Nei Padri della Chiesa e in altri scrittori ecclesiastici a loro contemporanei fu molto viva la convinzione che la Scrittura richiedesse, per una più corretta comprensione, determinati criteri teologico-razionali, adeguati a ciò che era ritenuta, con fede inamovibile, la Parola di Dio attestata nei libri ispirati. I grandi teologi dei periodi successivi si fecero eredi di questo atteggiamento e cercarono di applicarlo, nel modo più adeguato possibile, alle nuove circostanze della vita della Chiesa.

L'obiettivo principale che questo articolo si prefigge è descrivere nelle sue linee essenziali questa storia fino ad arrivare ai giorni nostri, per trarre poi alcune conclusioni che riteniamo basilari per il momento attuale.¹ Il nostro lavoro intende, tuttavia, confrontarsi anche con un modo imprecisato con cui talvolta viene affrontata la storia dell'esegesi, concepita come se fosse nata senza radici, priva di un preciso rapporto con le fonti del pensiero cristiano, vale a dire con

¹ L'articolo prende spunto dal mio studio *Le trattazioni teologiche sulla Bibbia. Un approccio alla storia dell'esegesi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, ed è frutto immediato della prolusione pronunciata il 22.X.2012 in occasione del Seminario mensile per i professori di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce. Nell'opera edita dalla San Paolo si può trovare una bibliografia complementare a quella che indicheremo in queste pagine. Fra le opere più recenti di carattere generale, cfr. D.K. MCKIM (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, InterVarsity, Downers Grove (IL) 2007; A.J. HAUSER, D.F. WATSON (eds.), *A History of Biblical Interpretation*, 2 voll.: vol. 1, *The Ancient Period*; vol. 2, *The Medieval through the Reformation Periods*. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2003, 2009; M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, 3 voll.: 1/1: *Antiquity*; 1/2: *The Middle Ages*; II. *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 2000, 2008; J.F.A. SAWYER, *A Concise Dictionary of the Bible and its Reception*, Westminster John Knox Press, Louisville 2009.

quella viva tradizione che prende il suo avvio con i grandi teologi e Padri della Chiesa dei primi secoli. Il nostro tentativo consiste, in primo luogo, nel segnalare, nei tratti essenziali, alcuni autori e opere che durante i secoli forgiarono una prospettiva biblica ed ermeneutica consona con la natura del testo biblico, mettendo in atto delle norme indirizzate alla sua comprensione e creando un solco che ha guidato l'interpretazione biblica nei tempi successivi. In secondo luogo si propongono, alla luce della storia tracciata, alcune riflessioni essenziali sul cammino che dovrebbero seguire le opere di *Introduzione alla Bibbia* nelle odierne circostanze della Chiesa.

I. IL PERIODO PATRISTICO: LA NASCITA DEI PRINCIPI DI INTERPRETAZIONE BIBLICA

Durante l'epoca patristica, nel contesto storico-culturale proprio di questo periodo, la riflessione biblico-teoretica si estese ai più svariati temi della scienza scritturistica. Non di rado furono elaborate trattazioni più o meno ampie sull'origine divino-umana della Scrittura (già nel *De Principiis* di Origene), sulla tematica dei sensi biblici (argomento praticamente comune a tutte le grandi opere esegetiche), sul testo e sulla sua trasmissione (in particolare nelle *Institutiones divinarum litterarum* di Cassiodoro), sui principi di interpretazione (soprattutto nel *De doctrina christiana* di sant'Agostino), nonché su tematiche più puntuali, quali, ad esempio, il rapporto fra l'Antico e il Nuovo Testamento, la condiscendenza divina nella storia della salvezza, il significato ermeneutico della Tradizione ecclesiale, oppure, ancora, sull'irrazionalità dello gnosticismo e di altri movimenti analoghi (si pensi all'*Adversus haereses* di sant'Ireneo). Una tale produzione letteraria evidenzia la consapevolezza, da parte della Chiesa antica, che la Bibbia fosse da considerarsi un libro la cui lettura richiedesse una guida "autorizzata" e che il suo studio andasse inserito in un processo intellettuale in cui la ragione dovesse svolgere una inderogabile parte attiva al servizio della fede.

L'elaborazione di un catalogo delle opere redatte in questo periodo, che rende ragione di quanto abbiamo affermato, fu un compito che si assunse, in parte, il noto fondatore del monastero di Vivarium, Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore,¹ il quale, nelle *Institutiones divinarum litterarum* I,10,1, uno scritto sull'arte della copiatura e della trasmissione dei testi antichi, fa menzione del trattato ermeneutico di Ticonio,² del *De doctrina christiana* di sant'Agosti-

¹ Nato a Scyllaceum (l'odierna Squillace, Calabria) attorno al 485, Cassiodoro morì dopo una vita lunghissima (quasi cento anni), a Vivarium, nei pressi della sua città natale.

² Fra le diverse edizioni esistenti, la più recente è quella di J.-M. VERCRUYSE, *Le livre des règles di Tychonius*, «Sources chrétiennes» 488, Cerf, Paris 2004. Cfr. anche F.C. BURKITT (ed.), *The Book of Rules of Tyconius*, Cambridge University Press, Cambridge 1894 (ristp. Kraus 1967). Su quest'edizione si basa la traduzione italiana curata da L. e D. LEONI, *Sette Regole per la Scrittura*, Edb, Bologna 1997. Fra gli studi, cfr. P. BRIGHT, *The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic*, Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1988, e P. CAMASTRA, *Il Liber regularum di Ticonio. Contributo alla lettura*, Vivere In, Roma 1998.

no,¹ del trattato introduttivo del monaco Adriano,² dello scritto sul senso letterale e spirituale della Scrittura di sant'Eucherio di Lione³ e del *De partibus divinae legis* di Giunilio l'Africano.⁴ Tutte queste opere ebbero indubbiamente un'ampia notorietà nei secoli successivi.

A questo elenco, seguendo una logica correlativa, si dovrebbe aggiungere il *De Principiis* di Origene,⁵ riconosciuto fin dall'antichità, almeno nell'ambito dell'esegesi alessandrina, come una *summa* dei principi dell'interpretazione scritturistica. Tale riconoscimento è reso da san Basilio e da san Gregorio Nazianzeno nella *Philocalia*, un'antologia di passi scelti delle opere di Origene, compilata nel 358/359.⁶ Dell'indirizzo antiocheno, anche se sfortunatamente alcuni scritti programmatici non sono arrivati fino a noi (come, ad esempio, il trattato *Sulla differenza fra allegoria e teoria* di Diodoro di Tarso e il *Contro gli allegoristi* di Teodoro di Mopsuestia), abbiamo il *Prologo al Commento al Salmo 119 (118)* di Diodoro di Tarso, considerato da Simonetti «il documento programmatico del nuovo indirizzo esegetico»⁷ e il *Prologo al Commento a Giona* di Teodoro di Mopsuestia.⁸ Sebbene non esista alcuna opera di questo genere di san Giovanni Crisostomo, è noto che egli, nei suoi scritti biblici, stabili e applicò sistematicamente uno dei

¹ Sugli scritti di carattere esegetico di sant'Agostino cfr. A. TRAPÈ, S. Agostino, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Patrologia*, III, *Dal concilio di Nicea (325) al concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, Marietti, Torino 1978, 356-360.

² Il monaco Adriano scrisse la prima opera di indole biblica che contiene nel titolo il termine «introduzione», l'*Isagoge ad Sacras Scripturas*. Su tale opera e sulle sue diverse edizioni, cfr. O. BARDEHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 voll., Herder, Freiburg 1903-1932 (ristp. 1962), IV 254-255; G. MERCATI, *Pro Adriano*, «Revue Biblique» 11 (1914) 246-255.

³ Sul contesto storico, la vita, le opere e il pensiero esegetico di sant'Eucherio di Lione, cfr. in particolare T. SKIBINSKI, *L'interpretazione della Scrittura in Eucherio di Lione*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1995.

⁴ Di Giunilio abbiamo soltanto poche notizie che ci giungono dalla prefazione del suo libro e dai dati sparsi in altri scritti dell'epoca (sec. VI). A quanto sembra, era un dotto cristiano laico originario della Libia, che apparteneva alla aristocrazia bizantina. Sull'autore, cfr. C. MORESCHINI, E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II/2, Morcelliana, Brescia 1995-1996, 649-667. Per quanto riguarda l'opera citata, cfr. l'edizione critica di H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Herder, Fribourg 1880.

⁵ Sugli studi e i riferimenti bibliografici, oltre a quelli riportati in J. QUASTEN, *Patrologia*, I, 317-320.335, cfr. H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Supplément I-II, Brepols, Turnhout 1982-1996. Sulla sua opera cfr. M. SIMONETTI (ed.), *I Principi di Origene*, Utet, Torino 1968 (bibliogr., 93-106), e S. LEANZA, *Origene*, in E. NORELLI (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, Edb, Bologna 1993, I, 377-407 (bibliogr., 405-407). I testi del *Peri Archôn* citati nel presente studio sono tratti, con qualche modifica necessaria per l'uniformità del nostro lavoro, dalla traduzione annotata di M. SIMONETTI, *Origène. Traité des Principes*, 2 voll., Cerf, Paris 1978.1984. Infine, cfr. gli articoli di P.W. MARTENS, principalmente: *Why does Origen Refer to the Trinitarian Authorship of Scripture in Book 4 of Peri Archôn?*, «*Vigiliae Christianae*» 60 (2006) 1-8; e *Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen*, «*Journal of Early Christian Studies*» 16 (2008) 283-317.

⁶ Cfr. G. BARDY, *Interprétation (Histoire de l')*, II: *Exégèse patristique*, DBS IV, 573.

⁷ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 159.

⁸ Sulla vita e l'esegesi di Teodoro di Mopsuestia cfr., in particolare, L. PIROT, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Pib, Roma 1913; R.A. GREER, *Theodore of Mopsuestia Exegete and Theologian*, Faith Press, Westminster (London) 1961; D.Z. ZAHARPOULUS, *Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of his Old Testament Exegesis*, Paulist Press, New York-Mahwah (NJ) 1989.

principi ermeneutici di maggiore importanza: quello della «condiscendenza divina».¹ Dei Padri cappadoci si può menzionare il *Prologo al Commento al Cantico dei Cantici* di san Gregorio di Nissa (335-395),² in cui l'autore formula un'energica difesa dell'esegesi spirituale-allegorica. Per quanto riguarda i Padri latini, infine, oltre ai testi già menzionati, è doveroso citare la *Lettera 57* di san Girolamo a Pammachio, definita da Bartelink *Liber de optimo genere interpretandi*,³ e le *Etimologie* VI,1-4 di sant'Isidoro di Siviglia, opera monumentale ed enciclopedica il cui influsso sul pensiero medievale è universalmente noto.⁴

Tenendo conto di questo contesto e per circoscrivermi dentro i limiti propri di un articolo, vorrei soffermarmi su quattro autori le cui opere rivelano l'evidente intenzione di offrire alcune proposte programmatiche di indole scritturistica e sono indubbiamente un preciso punto di riferimento per il pensiero biblico di tutti i tempi.

De Principiis (Peri Archôn) di Origene IV,1-3 – Scritto circa il 220, il *De Principiis* rappresenta probabilmente lo scritto più importante di Origene (185-253) ed è la più antica trattazione di carattere teoretico a noi nota sull'ermeneutica biblica. Le sue asserzioni, rimaste inderogabili, emergono con particolare nitidezza. Così come è giunta a noi, l'opera offre, nelle sue prime tre parti, un'esposizione teologica abbastanza completa su Dio, le creature razionali, l'uomo e il libero arbitrio, l'escatologia, tra altri argomenti. La parte IV possiede un'unità interna e una fisionomia propria, tanto che potrebbe costituire un'opera a sé. È articolata in tre capitoli intitolati, rispettivamente, «L'ispirazione della Sacra Scrittura», «Come bisogna leggere e interpretare la Sacra Scrittura» e «Qual è nella Sacra Scrittura il significato dei passi oscuri e di ciò che in alcuni punti, secondo il senso letterale, è impossibile o irrazionale». Come si evince dai tre brevi testi che seguono, i capitoli contengono riflessioni basilari sull'indole trinitaria dell'ispirazione biblica, sulla reale manifestazione del Logos nella Scrittura, sul modo umano in cui si presenta la Parola di Dio e sui criteri di interpretazione. Sono

¹ Cfr. M. TÁBET, *Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella teologia di questo secolo*, «Annales Theologici» 8 (1994) 235-283; M. DÍAZ DEL REY, *La synkatábasis en los comentarios al Antiguo Testamento de San Juan Crisóstomo*, Edusc, Roma 2010.

² Su quest'opera cfr. H. LANGERBECK, *Gregorii Nysseni in Canticum Commentarius*, Brill, Leyden 1960 (corrisponde al sesto volume dell'opera curata da W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera*, Brill, Leyden 1958ss). Tra gli studi editi in Italia, cfr. C. MORESCHINI (ed.), *Gregorio di Nissa. Omelie sul Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1988. Riguardo all'interpretazione biblica del Nisseno, cfr., in particolare, SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 143-156; B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, III, Borla, Roma 1986, 217-242; G. I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1981.

³ È il titolo dell'opera di G. J. M. BARTELINK, *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi. Epistola 57*, Brill, Leiden 1980.

⁴ La presentazione più completa dell'opera di Isidoro è probabilmente quella di J. OROZ RETA, M. A. MARCOS CASQUERO (testo latino, versione spagnola e note), con una introduzione di M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*, 2 voll., Editorial Católica (Bac 433-434), Madrid 1982. Cfr. inoltre M. REYDELLET, J. ANDRÉ, *Isidore de Seville. Étymologies*, «Auteurs latins du Moyen Âge», Paris 1984-1986; G. CREMASCOLI, C. LEONARDI (edd.), *La Bibbia nel Medioevo*, Edb, Bologna 1996, 365-368.

temi che l'autore svilupperà successivamente nel corso dell'opera, tenendo presente l'indole divino-umana del testo biblico.

[I libri sacri] sono stati composti e sono giunti a noi per ispirazione dello Spirito Santo per volere del Padre di tutti e per opera di Gesù Cristo (IV,2,2);

Noi vediamo in un modo umano la Parola di Dio sulla terra, poiché la Parola divenne un essere umano, e questa Parola nella Scrittura continua ad essere carne, perché possa abitare con noi (riportata nella *Philocalia* 15,19);

Dopo aver parlato brevemente della ispirazione divina delle Scritture, è necessario esaminare il criterio con cui esse debbono essere lette e interpretate, perché molti errori sono stati provocati dall'incapacità di molti di comprendere come si debba esaminare il testo sacro (IV,2,1).

Prologo del Commento al Cantico dei Cantici di san Gregorio di Nissa – In questo celebre Prologo, considerato l'apice della riflessione teoretico-biblica del Nisseno, Gregorio (335-395) «giustifica per la prima volta con inusitata ampiezza [...] il metodo di interpretazione spirituale». ¹ Egli si ispira alla concezione origeniana dell'*ôpheleia* (utilità [spirituale]) biblica, secondo la quale qualsiasi brano della Scrittura deve racchiudere in sé un bene per l'anima. Appare infatti inconcepibile che la Parola di Dio possa insegnare qualcosa di inutile, di superfluo o di banale: ciò non sarebbe, infatti, degno di Dio, Autore principale della Scrittura:²

Siccome ad alcuni che appartengono alla Chiesa – si legge in un paragrafo del *Prologo* – sembra opportuno seguire in tutto la lettera della Sacra Scrittura, e non concedono che per mezzo di simboli e significati nascosti essa abbia detto qualcosa che serva alla nostra edificazione, allora io penso che in primo luogo sia necessario difendermi, a questo proposito, da coloro che ci muovono tali rimproveri, nel senso che noi non facciamo niente di sconveniente se cerchiamo con ogni mezzo di scovare il nostro utile nella Scrittura divinamente ispirata, cosicché, se potesse giovare anche la parola intesa così come è stata detta, essi avrebbero subito a loro disposizione quello che vanno cercando; se invece qualche realtà che è nascosta, espressa in pensieri oscuri e in simboli, mal si presta a procurare l'edificazione nel caso che venga interpretata secondo il suo significato immediato, allora si dovranno meditare certi ragionamenti, come ci insegna la parola di Dio, che ci educa nei Proverbi (cfr. Pro 1,6), per vedere in quanto si dice o delle parabole, o in un discorso oscuro o in un parlare di sapienti o in un simbolo (*Prologus*).

Epistola 57 di san Girolamo a Pammachio – I motivi che spinsero Girolamo (347-420) a scrivere quest'epistola sull'arte della traduzione dei testi erano di natura polemica. Egli era stato accusato di aver mal tradotto in latino la lettera sugli errori dell'origenismo che Epifanio di Salamina aveva inviato a Giovanni, vescovo di Gerusalemme. Per difendersi, Girolamo scrisse all'amico e senatore romano Pammachio, mettendolo al corrente dell'accaduto, perché potesse a sua volta spiegarlo a quanti gli manifestavano il loro affetto. Grazie a questo episodio,

¹ C. MORESCHINI (ed.), *Gregorio di Nissa. Omelie sul Cantico dei cantici*, Città Nuova, Roma 1988, 11.

² Cfr. S. LEANZA, *Origene*, in NORELLI (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I, 386-394.

Girolamo ci ha lasciato un documento d'immenso valore sul significato e sul metodo che la traduzione di un testo deve seguire, soprattutto se si tratta del testo biblico.

Per questo motivo anch'io, circa vent'anni fa, formatomi ai canoni di questi illustri maestri [...], messomi a tradurre in latino il *Cronicon* di Eusebio, ho esordito, fra l'altro, con queste parole: "Non è facile per uno che segue il filo dei pensieri d'un altro, non scostarsene in nessun punto. È una vera impresa riuscire a conservare in una traduzione lo stesso fascino con cui sono state espresse le immagini nella lingua originale. Un concetto, magari, te l'hanno buttato giù con un solo termine tecnico; io non ne ho un altro da sostituirlo, e nel cercare di renderne almeno il senso, appena riesco, con una lunga parafrasi, a coprire un cammino di per sé breve. Mettici poi i labirinti che ti presentano gli iperbati, la differenza dei casi, le sfumature delle immagini e, infine, proprio il loro idioma nativo, anzi oserei dire, paesano: se faccio una traduzione letterale, quelle forme espressive si cambiano in rumori senza senso; se mi vedo obbligato a far delle varianti di costruzioni o di stile, sarò preso per uno che ha mancato al suo dovere di traduttore" (cfr. *Chronicon*, II, *prol.*). E dopo altre non poche considerazioni, che sarebbe superfluo riportare in questa sede, ho aggiunto ancora questo: "Se qualcuno, caso mai, non fosse convinto che la bellezza di una lingua in una traduzione ci perde, traduca in latino Omero, alla lettera; oppure, per fare un caso più banale provi a parafrasare l'autore citato nella sua stessa lingua, ma in prosa. S'accorderà che lo stile diventa ridicolo e che il più eloquente dei poeti sa appena parlare" (*ibidem*) (*Epistula* 57,5).

Nell'*Epistola* 112,19 Girolamo illustrerà questo stesso criterio con una formula che diverrà classica: «Sensuum potius veritatem quam verborum ordinem interdum conservantes». Fu questo, probabilmente, il metodo utilizzato nella realizzazione della *Vulgata*.

De doctrina christiana di sant'Agostino – A detta di Simonetti, il *De doctrina christiana* va considerato non soltanto «uno degli scritti maggiori di Agostino [...] ma anche il trattato più importante di ermeneutica scritturistica in lingua latina che l'antichità cristiana ci abbia lasciato e che, come tale, ha esercitato un forte influsso sulla formazione culturale della cristianità medievale».¹ Agostino (354-430) lo compose a più riprese in diversi anni (dal 396 al 427 ca.) e riuscì a concluderlo soltanto dopo aver elaborato un quadro, a suo avviso, appropriato delle regole dell'interpretazione biblica, cosa che la lettura della già citata opera di Ticonio gli rese più agevole. Agostino, infatti, era pienamente convinto della necessità, per la comprensione del testo sacro, di seguire una metodologia adeguata. L'opera si apre, quindi, con un prologo in cui l'Ipponese dichiara la sua intenzione di offrire le norme necessarie per il lavoro esegetico, norme che possano giovare a tutti coloro che desiderino approfondire la conoscenza della Scrittura. Egli perciò, come si evince dal seguente testo, critica risolutamente il pensiero di quanti ritenevano inutili le regole di interpretazione biblica:

¹ M. SIMONETTI, *S. Agostino. L'Istruzione cristiana*, Mondadori, Verona 1994, IX.

Per l'esposizione delle Scritture ci sono delle norme che, a quanto mi sembra, possono essere presentate validamente a chi si dedica al loro studio. Con esse lo studioso potrà ricavare profitto non solo dalla lettura di quel che scopersero altri nei passi oscuri delle sacre Lettere, ma egli stesso potrà diventarne interprete per altri ancora. Mi sono pertanto deciso a comporre questa trattazione per coloro che vogliono e sono in grado d'apprendere tali norme, e mi auguro che Dio, nostro Signore, non mi neghi nello scrivere i doni che è solito elargirmi allorché penso a tale argomento. Prima d'iniziare la trattazione credo però che sia necessario rispondere a quanti mi muoveranno critiche o me le avrebbero mosse se prima non mi fossi fatto dovere di tacitarli. Che se anche dopo questa premessa ci saranno di quelli che mi muoveranno critiche, essi per lo meno non riusciranno a turbare gli altri né a farli passare da un utile interessamento alla pigrizia, madre d'ignoranza: cosa che avrebbero potuto conseguire se si fossero trovati di fronte a persone indifese e impreparate (*Prologus*, 1).

Il vescovo d'Ipbona divide i suoi detrattori in tre categorie, la terza delle quali è quella cui intende rivolgersi più direttamente. I primi due gruppi sono formati da coloro che, confessando apertamente la loro inidoneità, ritengono incomprendibili o inefficaci le regole di interpretazione, perché non si sentono sorretti da un'adeguata capacità per poter capirle o applicarle ai testi. Agostino risponde osservando che, invece di biasimarlo, essi dovrebbero pregare perché Dio conceda loro «luce agli occhi». Il terzo gruppo di critici è composto invece di intenditori «che effettivamente sanno interpretare bene le Sacre Scritture ovvero presumono di saperlo fare: poiché però vedono o credono di aver ricevuto la capacità di spiegare i libri sacri senza aver mai letto osservazioni del tipo di quelle che io intendo ora pubblicare, protesteranno che queste norme non sono necessarie a nessuno, perché tutto ciò che delle oscurità di quei testi si riesce a interpretare in modo plausibile, lo si può ottenere per dono di Dio» (*Prologus*, 2). Erano, quindi, detrattori che si caratterizzavano, sia perché si lasciavano trasportare da un falso senso di rispetto di fronte alla grandezza del testo biblico, allontanando così la Scrittura dal lettore comune, sia perché assumevano, nell'interpretazione del testo sacro, un atteggiamento di autosufficienza. Questi professavano, per così dire, una sorta di fondamentalismo biblico che non teneva conto della complessità e della soprannaturalità della Scrittura e, quindi, dell'importanza dello sforzo della ragione nell'attuazione della fede. È in questo contesto che il santo vescovo d'Ipbona fissa una regola che ritiene assolutamente fondamentale ai fini di una retta interpretazione del testo biblico, un criterio cioè cardine di retta interpretazione, il «principio ermeneutico della carità»: «Chiunque pertanto crede di aver capito le divine Scritture o una qualsiasi parte delle medesime, se mediante tale comprensione non riesce a innalzare l'edificio di questa duplice carità, di Dio e del prossimo, non le ha ancora capite (cfr. 1Cor 8,1-2)» (1,36,40).

II. IL PERIODO MEDIEVALE: UNA NUOVA FIORITURA DEGLI STUDI BIBLICI

La produzione biblico-teoretica dell'età medievale non fu meno rilevante di quella dell'epoca patristica. Nell'Alto Medioevo gli sforzi si concentrarono so-

prattutto nella trasmissione del pensiero antico e si realizzò un lavoro di compilazione di cui si sarebbero poi giovati i teologi tardo medievali. A questo momento storico appartengono la revisione critica della Volgata curata da Alcuino (735-804), autore di origine inglese che pensò la sua opera come il regalo più adatto da offrire a Carlo Magno in occasione della sua incoronazione a imperatore, la notte di Natale dell'800, e la revisione di Teodulfo (750-821 ca.), contemporaneo di Alcuino e vescovo di Orléans.¹ Risalgono inoltre a questo periodo i commenti esegetici di Beda il Venerabile (673-735),² nonché di Pascasio Radberto (792-865 ca.) e di Giovanni Scoto Eriugena (810-877 ca.). Questi due sono considerati da B. Smalley i più originali commentatori biblici del IX secolo.³ All'inizio del X secolo si registrò un inaspettato arresto del lavoro biblico; bisogna tuttavia rilevare che nelle abbazie e nei monasteri si avviò un intenso lavoro di *lectio divina* e i monaci, che si applicavano nello studio del greco e dell'ebraico, elaborarono spunti di riflessione esegetica di un certo valore.

Una produzione più originale caratterizzò il XII secolo, periodo che gli storici descrivono come un momento di eccezionale vitalità scientifico-teologica accompagnato da un'ineguagliabile fervore della vita religiosa, sia attorno alle grandi abbazie e ai principali monasteri, sia in seno alle nascenti scuole di tipo universitario. Scrittura, dottrina e pietà costituivano allora un'unità indissolubile che comincerà a infrangersi, verso la fine di questo periodo storico, a causa soprattutto del diffondersi di una speculazione teologica disgregante, tendente a separare lettera e spirito, esegesi storica e interpretazione spirituale.

Il contributo creativo del Medioevo si presenta sotto diverse forme: le trattazioni teologiche sulla Bibbia trovarono espressione in vari generi letterari, primi fra tutti, secondo la classificazione proposta dall'erudito medievalista Gilbert Dahan,⁴ i trattati, le prefazioni ai commenti biblici, i *principia*, le opere teologiche e i commenti a particolari versetti biblici. Se nel Medioevo non nacque alcun genere letterario che corrispondesse con esattezza ai moderni trattati di propedeutica biblica, diversi scritti si possono tuttavia considerare vere e proprie trattazioni teologico-propedeutiche. Ci soffermeremo su alcuni di questi testi che ci sembrano particolarmente interessanti per il loro specifico significato ermeneutico.

¹ Sulla storia del testo biblico nel Medioevo cfr. R. LÖWE, *The Medieval History of the Latin Vulgate*, in G.W. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, II, 102-154. Sulla revisione di Alcuino cfr. in particolare L. GANSHOFF, *La Révision de la Bible par Alcuin*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance» 9 (1947) 7-20, e B. FISCHER, *Die Alkuin-Bibel*, Herder, Fribourg 1957.

² I commenti biblici di Beda, inglese di origine, monaco e Maestro dei monasteri di Wearmouth e di Yarrow, sfruttano ampiamente i testi patristici, soprattutto latini. Sugli scritti esegetici di Beda cfr. G.R. EVANS, *Inghilterra, Irlanda, Germania [Scrittori di]*, in DI BERARDINO (a cura di), *Patrologia*, IV, *Padri Latini (secoli V-VIII)*, Marietti, Casale Monferrato 1996, 383-389.

³ Cfr. B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1972, 75.

⁴ Cfr. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiévale*, Cerf, Paris 1999, 395-415. Sul tema cfr. anche l'opera dello stesso autore, *La Critique textuelle dans les correctoires de la Bible du XIII^e siècle*, J. Vrin, Paris 1997.

L'approccio testuale – Il recupero critico del testo biblico, avviato nei primi secoli del cristianesimo – si ricordino l'*Esapla* di Origene¹ e le numerose note di carattere filologico disseminate nelle opere esegetiche dei Padri, in particolare di san Girolamo – conobbe nel Medioevo un crescente sviluppo, soprattutto nei secoli XII e XIII. Risalgono a questo periodo i cosiddetti «correttori biblici», il più noto dei quali, scritto circa il 1236, fu redatto da Ugo di San Caro, esegeta domenicano, professore a Parigi e autore anche di *Postillae in universa Biblia*, di un commento alle *Sentenze* e di *Quaestiones disputatae*. Il suo *Correctorium* ebbe il merito di organizzare l'enorme lavoro di critica testuale che rese celebre la comunità parigina dei frati predicatori e gli permise di portare a termine una sua celebre concordanza verbale, che veniva a integrare le precedenti concordanze limitate ad alcuni aspetti particolari. Nella prefazione al *Correctorium*, Ugo fa una premessa fondamentale di indole teologica sull'importanza di basarsi sempre, nello studio, su un testo criticamente valido:

Siccome è indispensabile che le parole della Sacra Scrittura, più [di quelle] di tutti gli altri libri, riposino solidamente sul fondamento della verità, nella misura in cui l'edificio degli studi sacri è più stabile quando è fondato sul basamento di un testo autentico, abbiamo scritto in alcune note molto brevi, il più concisamente possibile, partendo dalle glosse di San Girolamo, di altri dottori, dei libri degli Ebrei e di esemplari molto antichi, copiati prima dell'epoca stessa di Carlo Magno, ciò che noi riteniamo dubbio e superfluo nelle diverse Bibbie recenti a causa della diversità dei testi [...]. Come dice Girolamo, “noi non inventiamo il nuovo per distruggere l'antico”, ma scegliendo piuttosto fra le [lezioni] antiche, mostriamo, non con la nostra autorità ma per l'autorità degli antichi, che bisogna sopprimere un certo numero di novità, interpolate per sbaglio dai copisti nel testo [biblico] a partire dalle glosse o dalle postille o anche dalle modifiche dovute all'imperizia di alcuni.²

L'approccio letterario – Grazie inizialmente alla scuola vittorina (sec. XII),³ nel Medioevo si sviluppò un intenso lavoro di analisi del testo in sé – grammaticale, linguistico, retorico e semantico – contestualizzato e basato sul principio dell'unità della Scrittura. Per questi studi gli autori medievali potevano giovare di diversi strumenti lessicografici, quali, ad esempio, l'*Elementarium* di Papia (1060 ca.), una sorta di dizionario di tutto il sapere umano e il *De tropis loquendi* di Pietro Cantore († 1197), ispirato al *De schematibus et tropis* di Beda. Per la presentazione generale della struttura contenutistica e letteraria dei libri sacri, inoltre, si diffusero alcuni procedimenti già in uso nello studio dei testi profani.

¹ Come si sa, quest'opera fu elaborata da Origene (182-251) per approfondire la conoscenza delle Sacre Scritture, per consentire il confronto tra le più importanti versioni della Bibbia e per favorire il dialogo con gli ebrei. Essa conteneva su sei colonne ben sei distinte versioni dell'Antico Testamento (il testo ebraico, la trascrizione del testo ebraico in caratteri greci, le versioni di Aquila, di Simmaco, dei Settanta e di Teodoziona). L'unica copia esistente, composta da circa 50 volumi, andò interamente perduta dopo la distruzione della biblioteca di Cesarea, avvenuta nel 653 d. C.

² Il testo completo in francese è riportato in DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, 181-182.

³ Sulla scuola di San Vittore e sul suo influsso, cfr. J. LONGÈRE (ed.), *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge*, Brepols, Paris-Turnhout 1991.

Si trattava principalmente dell'*accessus* – una prefazione in cui erano indicati la finalità dell'opera, lo stile o genere letterario (*ordo* o *modus agendi*), il nome dell'autore, il titolo, il contenuto e la disciplina alla quale lo scritto apparteneva – e dello schema di chiarificazione basato sulle quattro cause aristoteliche, un adattamento dell'*accessus* che finì con l'imporsi nel corso del XIII secolo. Sulla base di questo schema, il libro sacro veniva analizzato dal punto di vista della causa efficiente (l'autore), della causa materiale (il contenuto), della causa formale (lo stile o genere letterario) e della causa finale (l'intenzione o finalità dello scritto). L'analisi della causa formale o *modus agendi* corrispondeva alla fase dello studio letterario del testo biblico e la determinazione del genere letterario rappresentava una parte importante di essa: l'esegesi medievale, infatti, si dedicò intensamente a questo lavoro di classificazione, assumendosi, inoltre, un altro "impegno letterario", la *divisio textuum*, con cui si cercavano di individuare le diverse unità di un libro, nonché la funzione teologica di ogni parola e di ciascuna frase inserite nel loro contesto prossimo e remoto. Con la *divisio textuum* la struttura del libro sacro si riteneva ampiamente definita.¹

L'approccio storico – Benché nel periodo medievale la documentazione storica e archeologica fosse molto scarsa, non venne mai meno la consapevolezza che lo studio dei testi biblici richiedeva un attento esame del contesto in cui si erano formati. Fra le fonti utilizzate possiamo citare gli scritti di *Giuseppe Flavio*, le *Quaestiones hebraicae* di san Girolamo e i suoi commenti esegetici, ricchi di riferimenti storici e geografici. Ma fu soprattutto Pietro Comestore († ca. 1178),² con la sua *Historia scolastica*,³ a colmare una lacuna in un campo in cui si avvertiva forte l'esigenza di un approfondimento. Scritta verso il 1170, l'opera offriva gran parte del materiale richiesto dall'ampio interesse per la storia che si era sviluppato nel corso del XII secolo, come dimostra la prima parte della breve prefazione in cui l'autore, facendo peraltro riferimento alle fonti utilizzate, spiega esaustivamente il motivo per cui ha intrapreso il lavoro:

La ragione per cui ho messo mano a questo lavoro fu la pressante richiesta dei miei compagni, che trovandosi a leggere le narrazioni della sacra Scrittura nel testo ed ampliate nelle glosse le trovarono piuttosto brevi e senza spiegazioni e mi costrinsero ad intraprendere un'opera alla quale potessero ricorrere per cogliere la verità delle narrazioni. In tale opera il mio spirito impose alla penna di non allontanarsi dai detti dei Padri, per quanto la novità fosse attraente e diletta le orecchie. Cominciando quindi dalla cosmografia di Mosè ho seguito il ruscello degli eventi storici fino all'Ascensione del Salvatore, lasciando ad altri più esperti l'oceano dei misteri, nei quali si possono seguire vecchie sentenze e coniarne di nuove. Per quanto riguarda

¹ Cfr. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, 271-275.

² Su Pietro Comestore, cfr. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 277-365; J. LONGÈRE, *Pierre le Mangeur*, in M. VILLER, CH. BAUMGARTNER, A. RAYEZ, *Dictionnaire de spiritualité XII/2* (1985) 1614-1626; D. LUSCOMBE, *Peter Comestor*, in K. WALSH, D. WOOD (edd.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Blackwell, Oxford 1985, 109-129.

³ Esiste una recente edizione parziale di A. SYLWAN (ed.), *Petri Comestoris Scolastica historia. Liber Genesis*, CChr.SL 191, Brepols, Turnhout 2005.

la storia dei pagani, tenuto conto del tempo, ho inserito alcune osservazioni, a somiglianza di un ruscello che pur riempiendo quelle anse che abbia trovato nel suo alveo, tuttavia non ferma il suo corso. Ma siccome uno stilo rozzo ha bisogno di una lima, ho serbato per voi, nobile Padre, la lima, perché, se Dio vuole, la vostra correzione porti lustro a questa opera e la vostra autorevolezza gli conferisca immortalità. Sia benedetto Dio in ogni cosa (*Prologus*).¹

La riflessione ermeneutica – Tra le opere che presentano un'impostazione chiaramente teoretica dell'ermeneutica biblica, in questo periodo spiccano soprattutto il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore (1097 ca.-1141), una sorta di *ratio studiorum* attuata anche al di fuori della famosa abbazia e che rappresenta l'esposizione teologico-esegetica più completa e articolata del celebre maestro vittorino; il prologo al *Breviloquium* di san Bonaventura (1217-1274), ritenuto da Chenu il «più bel programma di ermeneutica sacra» del XIII secolo;² i *principia*³ di san Tommaso d'Aquino (1224 ca.-1274), due brevi dissertazioni encomiastiche della Scrittura che, sebbene non costituiscano il frutto più maturo della riflessione teologico-esegetica del Dottore Angelico, sono tuttavia da considerare una sintesi magistrale del suo pensiero biblico disseminato in tutte le sue opere; i prologhi alle *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum* del francescano Nicola di Lira (1270-1349), prefazione al memorabile commento che preannuncia la nascita dell'esegesi storico-filologica del periodo rinascimentale;⁴ e, infine, l'*Additio super utrumque prologum* di Paolo di Santa Maria (1350-1430), celebre ebreo convertito divenuto poi vescovo di Burgos, dalla cui opera traspare l'eredità di san Tommaso in contrapposizione al pensiero teoretico-filologico di Nicola di Lira.

Per la sintesi programmatica che offrono meritano un'attenzione particolare i *principia* di san Tommaso – il *De commendatione Sacrae Scripturae* e il *De commendatione et partitione Sacrae Scripturae* –, due brevi dissertazioni sul testo biblico di carattere encomiastico e accademico, in cui la Scrittura è considerata, nella sua trasmissione dinamico-vitale e nella sua costituzione statica (in quanto canone di fede). Essi approfondiscono i temi biblici essenziali riguardanti l'origine, l'autorità, l'efficacia, il contenuto, il modo di procedere nello studio e il modo in cui deve essere esposto il testo sacro. La prima dissertazione è una lode alla Scrittura in quanto ispirata da Dio e tratta del modo in cui essa deve essere comunicata e accolta (requisiti dell'insegnante e dello studioso). La seconda consta di due par-

¹ La nostra traduzione del Prologo è stata fatta dall'edizione del Migne: PL 198,1053-1056.

² M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995, 78

³ Si tratta di lezioni inaugurali che il nuovo Maestro doveva pronunciare durante la solenne cerimonia dell'*inceptio* per la nomina a *Magister Sacrae Paginae*. Cfr. DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, 405-409; N. SPATZ, *Principia. A Study and Edition of Inception Speeches Delivered before the Faculty of Theology at the University of Paris, ca. 1180-1286*, Cornell University Press, Ithaca (NY) London 1992.

⁴ Dei tre celebri «prologhi» di Nicola di Lira, due introducono il suo commento letterale alla Scrittura, le celebri *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum* – il *De commendatione sacrae Scripturae in generali* e il *De intentione auctoris et modo procedendi* –, il terzo serve da prefazione alla sua nota opera *Moralia* o *Moralitates Bibliorum*.

ti fondamentali: la prima appartiene al genere della *commendatio*, e rappresenta quindi un elogio alla Sacra Scrittura; la seconda, di carattere più dogmatico, parla del canone e della sua configurazione. Indubbiamente le tematiche trattate nei *principia* sono più approfondite e sviluppate dall'Aquinate in altre opere; i due testi citati, tuttavia, costituiscono una sintesi matura della posizione tommasiana sui grandi capisaldi della riflessione biblica. Un tema non affrontato direttamente nella sintesi proposta dai *principia* è quello relativo alla dottrina dei sensi biblici, di cui san Tommaso, elaborando un linguaggio che troverà ampio consenso, parlerà soprattutto nel *Quodlibet* VII, qq. 14-16 e nella *Summa Theologie* I, q. 1, a. 10. Tre erano allora i punti più dibattuti di cui egli si occupa: se oltre al senso letterale esiste nella Scrittura un altro senso; se vi si possono distinguere quattro sensi biblici come affermavano, tra gli altri, Agostino e Beda; e se anche negli scritti profani si può trovare una simile distinzione di sensi.

III. I GRANDI TRATTATI PROPEDEUTICI DELL'EPOCA MODERNA

Nell'età dell'Umanesimo e del Rinascimento si ebbe una varia e vasta produzione esegetica di carattere sia pratico che teoretico, che si avvale del progresso delle conoscenze linguistiche, storiche e letterarie compiuto in questa fase del pensiero umano. Fattori determinanti, in questo periodo furono, da un lato, la Riforma protestante, la cui nascita si fa risalire convenzionalmente al 31 ottobre 1517, giorno in cui presumibilmente Lutero (1483-1546) pubblicò le sue note 95 tesi a Wittenberg, e, dall'altro, la Riforma cattolica, promossa già dal XVIII Concilio ecumenico Lateranense V (1512-1517) e poi, in modo più consistente e significativo, dal Concilio di Trento (1545-1563).

L'Umanesimo – Fra i principali esponenti di questa corrente di pensiero emerge la figura di *Erasmus da Rotterdam* (1466/1467-1536)¹, noto studioso che si imporrà in tutta l'Europa per la sua vasta cultura umanistica, guadagnandosi la stima e la considerazione delle più grandi personalità del tempo. Per quanto riguarda il suo lavoro e il suo pensiero biblico, è celebre la sua edizione del Nuovo Testamento (greco-latino, 1516), la prima stampata con un testo greco interamente riveduto (il latino è quello della Volgata) e resa nota al gran pubblico.² Nella *Paraclesis*, un'introduzione di carattere esortativo sui problemi dell'esegesi e dell'interpretazione biblica, Erasmo dichiara con decisione di condividere il punto di vista di quanti chiedevano che i testi sacri fossero tradotti, per quanto possibile, nelle lingue volgari, perché tutti potessero leggerli e trarre da essi argomento di conversazione: un'esigenza che resterà a lungo inattesa per motivi

¹ Sulla vita e le opere di Erasmo cfr. H.G. REVENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1999, III 75-90 (bibliogr., III 331-332). Testi centrali del pensiero di Erasmo si possono trovare nella *Grande antologia filosofica* diretta da M.F. SCIACCA e coordinata da A.M. MOSCHETTI, M. SCHIAVONE, Marzorati, Milano, VII, 811-888 (trad. di R. Cantoni).

² L'edizione, tuttavia, fu portata a termine troppo in fretta, volendo l'editore pubblicare l'opera prima che uscisse l'edizione del Nuovo Testamento della Bibbia Complutense, già pronta dal 1514, ma pubblicata nel 1522, quando finalmente ottenne il *nilhil obstat* della Santa Sede.

storici, tra i quali la nascita del protestantesimo con il suo principio della libera interpretazione del testo sacro.

L'esegesi protestante – La Riforma protestante inaugurò un periodo di forte ripensamento dell'ermeneutica tradizionale, creando una grave lacerazione nel suo tessuto, anche se, come è noto, i fautori della Riforma conservarono un sostrato di continuità con l'eredità teologica precedente. Sebbene collocasse la Bibbia al centro delle prospettive e degli studi teologici, la Riforma protestante promuoveva una lettura dei testi biblici basata su un'ermeneutica decisamente distante da ciò che, fin dall'inizio, il pensiero cristiano considerava il contesto innato e insostituibile dell'interpretazione biblica, vale a dire, la Tradizione viva della Chiesa. Come criterio primario della sua esegesi essa stabilì il principio epistemologico della *sola Scriptura*, concetto che in Lutero¹ aveva un significato polivalente: la Bibbia interprete di se stessa (*scriptura sacra sui ipsius interpres*), unica fonte della Parola di Dio, oppure unico messaggio di salvezza consegnato dallo Spirito. Il principio della *sola Scriptura* implicava un'ermeneutica basata su una riflessione individuale e soggettivistica. Da allora si delinearono due diverse vie: ad una lettura *in sinu Ecclesiae*, propria della teologia cattolica, ne fu contrapposta un'altra fondata sul «libero esame»; dal cammino tracciato da questa seconda via cominciarono, poi, a diramarsi strade nuove, dottrine e pensieri sempre più diversificati.

L'esegesi cattolica – Allo sviluppo dell'esegesi cattolica, le cui linee principali furono formulate grazie al Concilio di Trento (1545-1563),² contribuirono efficacemente i teologi domenicani e gesuiti, che operarono soprattutto nei due principali centri della Riforma cattolica, Roma e Salamanca, trovandosi gli altri antichi centri in una situazione meno privilegiata. Per quanto riguarda il lavoro sul testo biblico, di notevole valore furono le Bibbie Poliglotte (soprattutto la Bibbia Complutense o di Alcalá), la versione della Volgata nota come Sisto-Clementina (1592),³ e l'edizione critica dei Settanta, elaborata sul codice vaticano B grazie al sollecito impegno di Sisto V (1586/87).⁴

¹ Per quanto riguarda Lutero (1483-1546) e il suo pensiero, cfr. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martin Lutero*, 2 voll., Editorial Católica, Madrid 1976; R. GARCÍA DE HARO, *Lutero y Erasmo en la génesis de la actitud modernista*, Pul, Roma 1969; L.F. MATEO-SECO, *Martin Lutero. Sobre la libertad esclava*, Magisterio Español, Madrid 1978.

² Sugli esegeti cattolici nel periodo di Trento, cfr. J. WICKS, *Catholic Old Testament Interpretation in the Reformation and Early Confessional Eras*, in M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, II: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 617-648; P. GIBERT, *L'invention critique de la Bible: xve-xviii siècle*, Gallimard, Paris 2010.

³ Questa edizione, che si potrebbe considerare "critica" nel senso di essere stata preceduta da un vero lavoro di critica testuale, vide la luce grazie alle deliberazioni del Concilio di Trento. I lavori iniziarono a Roma nel 1546 ma si conclusero soltanto con l'elezione al pontificato di Sisto V, nel 1585, e, soprattutto, di Clemente VIII, nel 1592, che introdusse indispensabili cambiamenti nel lavoro del suo predecessore. Sul tema cfr. A. GARCÍA-MORENO, *La Neovulgata, precedentes y actualidad*, Eunsa, Pamplona 2011², 155-210.

⁴ Edizioni dei LXX, in realtà, erano già state pubblicate, ma la nuova edizione ebbe il merito di utilizzare come testo base il MS 1209, oggi indicato con la sigla B (03), custodito presso la Biblioteca Vaticana e il cui valore critico è ampiamente riconosciuto. Al termine dei lavori, un decreto di Sisto

Quanto al lavoro esegetico, tra i domenicani si distinse Tommaso de Vio (1468-1534), detto il Caietano dal suo luogo di nascita (Gaeta), che divenne cardinale e interlocutore di Lutero ad Augusta nel 1518. Giovandosi della consulenza di esperti in lingue bibliche, egli tradusse e commentò quasi tutti i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento (Roma-Parigi 1527-1534). Tra i gesuiti spicca la figura dello spagnolo Alfonso Salmeron (1515-1585), la cui massiccia opera sul Nuovo Testamento (16 voll., Madrid 1598-1602) contribuì a diffondere l'insegnamento del Concilio di Trento, cui aveva partecipato personalmente. Meritano inoltre di essere ricordati lo spagnolo Juan de Maldonado (1534-1583), che insegnò filosofia e teologia per molti anni a Parigi ed è noto soprattutto per i suoi *Commentarii* ai quattro Vangeli (2 voll., 1596-1597) e ai profeti maggiori (1609), lo studioso belga Cornelio a Lapse che svolse la sua attività a Roma e la cui opera esegetica è considerata la più rappresentativa dell'epoca e, infine, l'oratoriano Richard Simon (1638-1712), le cui opere *Histoire critique du Vieux Testament* (Parigi 1678; Amsterdam 1680) e *Histoire critique du Neuf Testament* (Amsterdam 1689-1693), fondate su un'erudizione eccezionale per l'epoca e su una straordinaria capacità di valutazione critica, sono considerate l'inizio dell'esegesi critica moderna.

Per quanto riguarda le trattazioni teoretiche, ossia i trattati propedeutici alla Sacra Scrittura, l'esegesi cattolica è rappresentata, fra gli altri, da Sante Pagnini (*Isagogae ad sacras Litteras*, Lione 1536),¹ Sisto da Siena (*Bibliotheca sancta*, Venezia 1566),² Martín Martínez de Cantalapiedra (*Libri decem hypotyposeon theologicarum sive regularum ad intelligendum Scripturas divinas*, Salamanca 1565)³ e da Dom Augustin Calmet (*Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes sur l'Écriture Sainte*, Parigi 1720).⁴ Riflesso dell'importanza riconosciuta all'elaborazione biblio-

V, datato 8 ottobre 1586, riconobbe all'edizione piena autorità per il suo uso nella Chiesa. Venne pubblicata nel 1587.

¹ Sul celebre ebraista domenicano Sante Pagnini (1470-1536) cfr. F. VIGOUROUX, *Pagnino Santes*, in IDEM, (ed.), *Dictionnaire de la Bible* (= DB), IV (1908), 1949-1950, e I. COLOSIO, *Pagnini (Sante)*, «Dictionnaire de Spiritualité», XII/1 (1984) 38-39.

² Considerata la prima vera introduzione biblica dei tempi moderni, la *Bibliotheca sancta* divenne, nel suo momento, una guida completa allo studio della Bibbia, benché essa affrontasse soprattutto due temi principali, oltre a quello riguardante la natura dei libri ispirati: lo studio del canone biblico e l'ermeneutica. Divisa, infatti, in otto libri preceduti da un'introduzione, l'opera si apre con uno studio organico e articolato sul numero, la divisione, l'autorità e l'argomento dei libri sacri (libro I) per passare poi a trattare le questioni sul canone (libro II).

³ La sua importanza per la storia dell'esegesi deriva dal suo carattere profondamente propedeutico. L'opera, ben articolata, esamina e integra, le questioni di carattere biblico ed extrabiblico note al tempo in cui fu redatta. Con quest'opera Martínez de Cantalapiedra portò alla loro massima espressione i trattati introduttivo-metodologici sullo studio della Sacra Scrittura che fiorirono nella Spagna dei secoli XV-XVII. Probabilmente lo studio più recente dell'opera è la tesi dottorale di J.A. ALONSO ARTERO, *Liber septimus hypotyposeon theologicarum. Los sentidos biblicos*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 1998. Essa però si limita al libro VII.

⁴ Sulla vita e le opere del benedettino A. Calmet cfr. E. MANGENOT, *Calmet*, in DB, II 72-76; P. MARSAUCHE, *Présentation de Dom Augustin Calmet (1672-1757): Dissertation sur les Possessions du Démon*, in *Bible de tous les temps*, VI: *Le grand siècle et la Bible*, sous la direction de J.-R. ARMOGATHE, Beauchesne, Paris 1989, 233-253.

teoretica di questo periodo sono, ad esempio, le seguenti riflessioni di Martín Martínez de Cantalapiedra:

Vediamo sovente diverse questioni che, quantunque possano sembrare malagevoli e difficili a superarsi, tuttavia si aggiustano con poca fatica, purché tu sia ben fornito di conoscenze teoriche e pratiche. Così capita spesso di vedere che un esercito potente e numeroso sia stato messo in fuga e sconfitto senza alcuno sforzo o fatica da pochi soldati istruiti negli inganni e nell'abilità di Sinone [il soldato greco che ideò il cavallo di Troia]. Similmente è necessario che si faccia uso di certi macchinari per sollevare nella parte alta di un fabbricato i carichi troppo pesanti, che non si possono trasportare con le sole forze umane. Pertanto, se uno imparerà ad affrontare la Scrittura divina con un qualche metodo e ben preparato e sicuro nelle regole, si risparmierà una fatica grande e considerevole. Questo nostro lavoro, quindi, se manterrò ciò che ho promesso, penso che non lo si debba disprezzare, ma piuttosto lo si deve accogliere completamente. Ascolta infatti che cosa scrive su questo argomento Crisostomo (*Hom. 39 in Johannem*): come tra quelli che si mettono a fare il minatore, chi non conosca la tecnica non trova la vena d'oro ma si perde e si sobbarca una fatica inutile, così sono quelli che non conoscono le norme delle Scritture sacre; essi non investigano le caratteristiche e le leggi delle Scritture, ma prendono tutto secondo il suono delle parole, mescolando l'oro alla terra, e così non raggiungeranno mai il tesoro nascosto in esse, come dice Gv 5,31: "se fossi io a rendere testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera" (I,1,10).¹

IV. LA RIFLESSIONE BIBLICO-PROPEDEUTICA IN ETÀ CONTEMPORANEA

Da un esame sommario degli autori e delle opere di interesse biblico-propedeutico dell'epoca contemporanea, si evince che un reale e pieno rinnovamento non si avviò se non nel periodo storico legato al pontificato di Pio IX (1846-1878).² Nella rinascita e nel progresso della scienza biblica cattolica si possono distinguere tre momenti principali: il secolo del Concilio Vaticano I (1870), il periodo che va dall'enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII (1893) alla *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943) e l'arco di tempo che seguì questo documento giunto fino ai giorni nostri, quando l'esegetica cattolica trovò un'ampia materia di riflessione grazie soprattutto alle prospettive aperte dal Concilio Vaticano II, dal documento della Pontificia Commissione Biblica (d'ora in poi PCB), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993) e, più recentemente, dalla decisa riflessione biblica avviata e promossa da Benedetto XVI, la quale ha avuto la sua massima espressione nell'Esortazione apostolica *Verbum Domini* (2010).

¹ La traduzione è basata sulla terza edizione pubblicata a Madrid nel 1771.

² Tale rinnovamento ebbe inizialmente come principali protagonisti alcuni grandi teologi sistematici, come J. Möhler, H. Denzinger, M.J. Scheeben e J.B. Franzelin; poi, però, subentrarono esponenti del campo più specificamente biblico, primo fra tutti l'esegeta domenicano M.-J. Lagrange (1855-1938). Ciò si spiega sia per l'elasticità allora esistente nell'insegnamento, per cui non era inconsueto che un docente passasse da una disciplina all'altra, sia per la sensibilità dimostrata dai dogmatici nei confronti della problematica e della metodologia bibliche. Sul tema cfr. G. GHIBERTI, *Lettura e interpretazione della Bibbia dal Vaticano I al Vaticano II*, in R. FABRIS (ed.), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, Edb, Bologna 1992, 191-192.

Quadro storico generale – Inaugurato nella Solennità di Maria Immacolata, l'8 dicembre 1869, il Concilio Vaticano I promulga, a distanza di pochi mesi (24 aprile 1870), un documento che influirà enormemente sulla teologia e sull'esegesi biblica cattolica: la costituzione dogmatica *Dei Filius*, sulla dottrina della natura della rivelazione soprannaturale e sul rapporto ragione-fede.¹ Riguardo ai temi più direttamente connessi con la riflessione biblica, la costituzione si sofferma principalmente su tre questioni di particolare importanza: l'indole divina della Scrittura, la natura dell'ispirazione e l'estensione del canone biblico. Il successivo sviluppo degli studi biblici non ebbe però un cammino facile. Esso, anzi, divenne particolarmente complesso, a partire dalla fine del XIX secolo, a causa soprattutto della crisi modernista che si faceva sempre più aspra e polemica.² I grandi problemi che l'esegesi cattolica si trovò a dover affrontare portarono, dapprima, alla pubblicazione dell'enciclica di Leone XIII (1878-1903) sugli studi biblici *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893), che offrì le premesse per un approfondimento dello studio della scienza biblica cattolica fondato su una riflessione che servisse di base al rinnovamento biblico degli anni futuri. Furono così ampiamente esaminati tutti i principali temi biblico-teologici del momento. I cinquant'anni che seguirono, fino alla pubblicazione dell'enciclica *Divino afflante Spiritu* (30 settembre 1943) con cui Pio XII (1939-1958) diede un nuovo e decisivo impulso allo studio della scienza biblica, ebbero una storia non meno tormentata di quella del periodo precedente. Nell'ambito biblico l'esegesi poté, tuttavia, contare su eminenti studiosi, come, ad esempio, il domenicano M.-J. Lagrange, una delle figure di maggior rilievo di questo periodo, nonché celebre fondatore dell'*École Biblique* di Gerusalemme.³

Il Concilio Vaticano II (1962-1965), in continuità con la dottrina magisteriale precedente, fu profondamente innovatore. La costituzione dogmatica *Dei Verbum*⁴ espresse nel modo più autorevole la dottrina della Chiesa sulla Rivelazione

¹ Testi in DH 3001-3045. Cfr. J.M. GÓMEZ-HERAS, *Temas dogmáticos del Concilio Vaticano I*, 2 voll., Eset, Vitoria 1971.

² Il suo principale promotore fu il celebre professore dell'*Institut Catholique* di Parigi A. LOISY (1857-1940), con cui la crisi finirà per identificarsi. Sul pensiero di Loisy e sul modernismo cfr. E. POULAT, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967; C. THEOBALD, *L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste*, in C. SAVART, J.-N. ALETTI (ed.), *Le monde contemporain et la Bible*, Beauchesne, Paris 1985, 387-439. Per un quadro sintetico si veda GIBERTI, *Lettura e interpretazione*, 212-220.

³ Sull'opera esegetica di M.-J. Lagrange cfr., in particolare, T. SCOTT, *The Contribution of Marie-Joseph Lagrange O.P. to Catholic Biblical Studies, 1890-1903*, Pug, Roma 1996. Cfr., inoltre, F.-M. BRAUN, *L'oeuvre du père Lagrange. Étude et bibliographie*, St-Paul, Fribourg 1943; R. MURPHY (ed.), *Lagrange and Biblical Renewal*, The Priory Press, Chicago (IL) 1966; P. BENOIT, *Le père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnelles*, Cerf, Paris 1967; B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange: une biographie critique*, Cerf, Paris 2004.

⁴ Per un'ampia bibliografia sulla *Dei Verbum*, cfr. N. CIOLA (ed.), *La "Dei Verbum" trenta anni dopo*. Piemme, Roma 1995. Miscellanea in onore di Padre Umberto Betti. Cfr., inoltre, M. TÁBET, *Nel 40° anniversario della Dei Verbum: una riflessione storica*, «Rivista Biblica Italiana» 53 (2005) 385-421; C. THEOBALD, «Dans les traces...» de la constitution «*Dei Verbum*» du concile Vatican II, Cerf, Paris 2009; V. BALAGUER, *La 'economia' de la Sagrada Escritura en Dei Verbum*, «Scripta Theologica» 38 (2006) 893-939.

divina, tenendo conto dei progressi compiuti dalla teologia e dall'ermeneutica biblica contemporanee. Il fatto che la *Dei Verbum* (= DV) sia stato uno dei documenti conciliari che subì il maggior numero di rimaneggiamenti, richiedendo tempi piuttosto lunghi per la sua promulgazione, è certamente significativo: fu necessario un processo teologico di crescita e di maturazione per esporre adeguatamente il pensiero della Chiesa sulla Parola di Dio nelle nuove circostanze storiche. Tra i principali meriti del documento possiamo ricordare l'aver inquadrato il tema della Scrittura all'interno della teologia della Rivelazione, la spiegazione del rapporto che intercorre tra Tradizione e Scrittura, una più precisa formulazione sul carattere divino-umano della Scrittura e sull'orientamento di quest'ultima alla salvezza degli uomini (DV 11), l'aver chiarito il profondo legame esistente tra i diversi principi dell'ermeneutica cattolica (DV 12-13), quanto riguarda la struttura del canone biblico e la storicità dei Vangeli e, infine, l'aver esplicitato i necessari rapporti fra la Scrittura e la vita della Chiesa.

Il crescente pluralismo teologico, il dialogo con l'ermeneutica filosofica moderna e l'apparire di nuovi metodi di lettura dei testi portarono ancora una volta l'esegesi biblica postconciliare a una nuova e più profonda riflessione. Negli anni '60 l'ago della bilancia si spostò progressivamente dall'interesse dominante per le questioni riguardanti l'ispirazione e la verità biblica, proprio della prima metà del xx secolo, alla problematica relativa al fenomeno dell'interpretazione. Di tale complessa situazione si fece portavoce soprattutto la già citata istruzione della PCB del 1993.¹ La questione ermeneutica, riflettendo le circostanze del momento, occupa quasi interamente il documento.² In quest'ultimo scorcio di tempo, a orientare gli studi biblici sono inoltre intervenuti altri tre documenti significativi: due della PCB – *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (24 maggio 2001) e *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano* (11 maggio 2008) – e un altro magisteriale, la già citata esortazione apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010) di Benedetto XVI. Quest'ultimo documento, elaborato sulle conclusioni della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi su «La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa» (ottobre 2008), costituisce la più ampia e attuale riflessione dell'età contemporanea sulla Parola di Dio annunciata, accolta, celebrata e meditata nella Chiesa³.

¹ Cfr. *Enchiridion Biblicum* 1259-1560.

² Cfr. il commento curato da G. GHIERTI, F. MOSETTO, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Elledici, Torino-Leumann 1998. In epoca più recente un simposio promosso dalla Congregazione per la dottrina della fede (Roma, settembre 1999), i cui Atti sono stati pubblicati in un volume intitolato significativamente *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Lev, Città del Vaticano 2001), venne ad aggiornare l'orientamento esegetico nei diversi campi. A tale iniziativa se ne sono aggiunte altre, come, ad esempio, il IV Simposio internazionale di Teologia organizzato dalla Pontificia Università della Santa Croce su «La Bibbia anima della Teologia» (12-13 marzo 1998), i cui contributi sono stati poi raccolti nel volume *La Sacra Scrittura anima della Teologia* (a cura di M. TÁBET, Lev, Città del Vaticano 1999).

³ Sulla bibliografia, cfr. specialmente: E. BORCHI (ed), *Ascoltare, rispondere*, Terra Santa, Milano 2011; C. APARICIO VALLS, S. PIÉ-NINOT, *Commento alla Verbum Domini*, G&BP, Roma 2011; P. MERLO, G. PULCINELLI (eds.), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'esortazione apostolica postsinodale di*

La rinascita dei trattati propedeutici alla Sacra Scrittura in epoca contemporanea – L'Introductio generalis sive de V.T. Canonis, Textus, Interpretationis Historia (Paris 1885) di R. Cornely è ritenuta da molti studiosi il primo trattato biblico-propedeutico compiuto dell'età contemporanea.¹ In conformità con una mentalità diffusa all'epoca, Cornely ha avuto il merito di concepire metodologicamente la sua opera come una scienza propedeutica specifica, all'interno, però, della più ampia scienza teologica e al servizio di quest'ultima. Non incluse perciò il trattato sull'ispirazione biblica, che tuttavia apparve, sotto forma di *Commentariolus*, nel *Compendium* da lui pubblicato nel 1891. Il noto studioso riteneva che il compito di mostrare e spiegare l'origine divina della Scrittura fosse riservato alla teologia dogmatica, alla quale spettava anche determinare i criteri teologici orientativi della scienza biblica. Alla propedeutica, invece, era riservato il compito di condurre metodologicamente il lettore alla comprensione dei testi biblici. Cornely, che certamente concepiva la scienza scritturistica come la vera «anima della teologia»,² considerava dunque la propedeutica biblica una vera sapienza teologica, volta a compiere una missione assolutamente centrale all'interno della scienza teologica come principio vitale, svolgendo una funzione preparatoria e chiarificatrice della Bibbia. Quasi contemporaneamente a Cornely, lo studioso francese A. Loisy elaborava, presso l'*Institut Catholique*, un sistema biblico-teologico di vedute diametralmente opposte. Nell'impostazione della scienza biblica ciò che maggiormente divideva i due studiosi era la collocazione del trattato sull'ispirazione:³ Loisy riteneva che esso riguardasse un argomento appartenente non alla teologia dogmatica, ma alla scienza biblica; per di più, egli reclamava la piena autonomia della propedeutica biblica – e, in genere, di tutta la scienza biblica – dalla teologia, per circoscriverla metodologicamente all'interno della scienza storica. Il suo intento era, quindi, quello di elaborare una scienza biblica che fosse essenzialmente storica e critica.⁴ La nozione stessa di ispirazione risultava alterata da questa impostazione. In questo contesto, la

Benedetto XVI, Lateran University Press, Roma 2011; L. SÁNCHEZ NAVARRO (ed.), *Escudriñar las Escrituras. Verbum Domini y la interpretación bíblica*, Università san Dámaso, Madrid 2012; M. TÁBET, G. DE VIRGILIO, *Sinfonia della Parola. Commento teologico all'Esortazione apostolica post-sinodale "Verbum Domini" di Benedetto XVI*, Rogate, Roma 2011. Inoltri gli studi di E. Manicardi, J. Sancho y G. Aranda en «Scripta Theologica» 43 (2011) 393-462.

¹ Questo volume apriva il commento biblico intitolato *Cursus Scripturae Sacrae*, cui collaborarono diversi rinomati studiosi. Sul tema cfr. in particolare A.M. ARTOLA, *La Escritura inspirada*, Mensajero, Deusto-Bilbao 1994, 11-14. Altri corsi di propedeutica erano sicuramente già apparsi negli anni precedenti, ma erano più limitati nel contenuto. Tra i più noti possiamo ricordare quelli di G.B. Glaire (1838), J.M.A. Scholz (1845-1848), D.B. Haneberg (1850) e F. Vigouroux (1879).

² Cornely infatti afferma: «Verae Theologiae esse animam Scripturarum scientiam nemo negabit» (n. 1, p. 1). Sulla storia della formula in esame, dai tempi di Cornely fino ai giorni nostri, cfr. M. TÁBET, *Lo studio della Sacra Scrittura, anima della teologia: Dei Verbum 24*, in M. TÁBET (ed.), *La Sacra Scrittura anima della Teologia*, 68-100.

³ A soli due anni dall'inizio dell'attività di docenza presso l'*Institut Catholique* di Parigi (1881), Loisy riuscì a dare forma definitiva alla sua tesi dottorale, intitolata, appunto, *De Divina Scripturarum Inspiratione* (cfr. *Choses passés*, Nourry, Paris 1913, 70-71; *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Nourry, Paris 1930, I, 580).

⁴ Cfr. *Choses passés*, 85; *Mémoires*, I, 172-173.

polemica antimodernista ebbe un'importante conseguenza: da allora in poi non si elaborò più alcuna propedeutica biblica cattolica che non includesse il trattato sull'ispirazione, divenuto il trattato primario e principale, orientativo dei tre trattati classici dedicati, rispettivamente, al canone, alla trasmissione del testo e all'ermeneutica biblica.

I trattati di «Introduzione generale alla Bibbia» attorno e dopo il Vaticano II – Dai tempi di Leone XIII i trattati di *Introduzione generale alla Bibbia* hanno mantenuto pressappoco la stessa fisionomia generale. Essi si articolano attorno ai quattro grandi temi classici: l'ispirazione biblica (studio dell'indole divino-umana della Bibbia), il canone e la sua storia (l'estensione dell'ispirazione), il testo e le sue versioni (con lo studio della trasmissione del testo) e l'ermeneutica biblica (con l'esame della questione dei sensi biblici, delle regole di interpretazione e della modalità di esposizione). A questi quattro temi se ne aggiungono talora altri, come, ad esempio, l'esposizione sintetica della storia dell'esegesi o brevi trattazioni riguardanti il contesto storico e le scienze umane attinenti allo studio biblico. Con queste caratteristiche apparvero tra gli altri, prima del Concilio Vaticano II, i trattati di A. Robert-A. Tricot (ed.) in Francia, di G.M. Perrella in Italia, di R. Rábanos in Spagna e di B. Orchard e coll. in Inghilterra.¹ Durante lo svolgimento delle sessioni conciliari si cominciò a pubblicare in Italia l'opera introduttiva agli studi biblici nota come *Il Messaggio della Salvezza* che, pensata in otto volumi, riscosse un notevole successo.² Il titolo della pubblicazione ne indica lo scopo: presentare le linee generali della storia della salvezza evidenziando il posto che vi occupano i singoli libri della Scrittura. Verso la fine del Vaticano II e negli anni successivi videro la luce diversi altri trattati propedeutici (alcuni come edizioni aggiornate di opere già pubblicate) che, in diversa misura, rispecchiavano l'insegnamento del Concilio.³ Lo studio più innovativo è forse quello di P. Grelot, *La Bible Parole de Dieu*.⁴ Il fatto che fosse inserito in una collana teologica mostra bene il carattere del libro e l'intenzione dell'autore: Grelot volle collocarsi in una prospettiva decisamente teologica, senza tuttavia trascurare le peculiarità proprie dell'esegesi biblica.

Nel periodo postconciliare fu pubblicato in Francia il corso di teologia dogmatica *Le mystère chrétien* che includeva un volume di P. Grelot riguardante il trattato sulla Scrittura⁵ studiata dal punto di vista della Parola di Dio all'interno

¹ Su altri manuali di propedeutica cfr. ARTOLA, *La Escritura inspirada*, 31-34.

² Il volume introduttivo fu curato da C.M. MARTINI, P. BONATTI, *Il messaggio della salvezza*, I: *Introduzione generale*, Elledici, Torino-Leumann 1964.

³ Il primo da segnalare, in ordine cronologico, è il saggio di W.J. HARRINGTON, *Record of the Promise. The Old Testament*, Priory Press, Chicago 1965. Quasi contemporaneamente furono pubblicate in Spagna tre opere di carattere piuttosto classico: il *Manual Biblico*, edito dalla «Casa della Bibbia» (il vol. I, con l'*Introducción General*, fu pubblicato a Madrid nel 1966), l'*Introducción a la Biblia* di M. de Tuya e J. Salguero (2 voll., Bac 262 e 268, Madrid 1967), due professori del convento domenicano di «San Esteban» (Salamanca), e il volume di J. SALGUERO, *La Biblia, diálogo de Dios con el hombre. Iniciación a la lectura cristiana de la Biblia*, Studium, Madrid 1968.

⁴ P. GRELOT, *La Bible Parole de Dieu*, Desclée, Paris 1965.

⁵ IDEM, *Bible et théologie. L'Ancienne Alliance. L'Écriture Sainte*, Desclée, Paris 1965.

dell'alleanza. Lo stesso anno comincia la pubblicazione del corso di teologia sistematica in lingua tedesca *Mysterium Salutis*,¹ che presentava la teologia come storia della salvezza e includeva un trattato *De Scriptura*. A queste due opere ne seguirono molte altre, talvolta più settoriali. Particolare rilievo ebbe una serie di cinque articoli pubblicati fra il 1975 e il 1979 in cui l'autore, il domenicano F. Dreyfus, professore dell'*École biblique* di Gerusalemme, intendeva mostrare quale dovesse essere la funzione dell'esegesi nella Chiesa, distinguendola dal lavoro esegetico di uno studioso che esercita la sua attività in un istituto scientifico votato all'insegnamento e alla ricerca pura e priva di eventuali vincoli religiosi (tale era, secondo Dreyfus, l'esegesi alla Sorbona).² Il compito dell'esegeta nella Chiesa corrispondeva, secondo il domenicano francese, a una ricerca «finalizzata allo studio del testo come messaggio di un autore e alla sua attualizzazione come parola di vita per la generazione attuale, nel prolungamento del significato voluto dal suo autore». ³ Tra le altre pubblicazioni che contribuirono a creare una maggiore consapevolezza della natura dell'esegesi biblica e, quindi, alla successiva compilazione di nuovi trattati propedeutici, è d'obbligo citare la raccolta di studi intitolata *L'esegesi cristiana oggi*,⁴ che approfondisce da diverse angolazioni lo statuto teologico dell'esegesi biblica. In essa troviamo una decisa presa di posizione a favore di una definizione dell'esegesi come scienza della fede e di una rivalutazione della dimensione ermeneutica dell'ispirazione biblica.

Fra i più recenti trattati propedeutici che beneficiarono degli sviluppi che la riflessione biblica stava sperimentando occorre menzionare l'opera curata da C.M. Martini e L. Pacomio, *I Libri di Dio*,⁵ il volume *Bibbia come Parola di Dio* di V. Mannucci,⁶ e il commento all'intera Bibbia curato dai tre noti studiosi nordamericani R.E. Brown, J.A. Fitzmyer e R.E. Murphy, *The Jerome Biblical Commentary*, aggiornato nel 1990 e pubblicato con il nuovo titolo *The New Jerome Biblical Commentary*.⁷ Successivamente, nella collana «Logos. Corso di studi biblici» (LDC, Leumann-Torino 1994; 2006²), apparve il volume *Introduzione generale alla Bibbia*, curato da R. Fabris e collaboratori, che offre un ampio corredo di dati e di informazioni specialistiche. Negli anni '80 fu pubblicata in Spagna una nuova collana di manuali intitolata «Introducción al estudio de la Biblia» (IEB),

¹ J. FEINER, M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, 12 voll., Queriniana, Brescia 1967-1985 (orig. ted. *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 8 t. in 6 voll., Benziger, Einsiedeln 1965-1981).

² Gli articoli, pubblicati nell'originale francese nella «Revue Biblique», furono tradotti in italiano e accolti, assieme ad altri studi, nella già citata opera *Quale esegesi oggi nella Chiesa?* La prefazione di A. Vanhoye spiega l'importanza e l'attualità che ancora oggi, a quasi 35 anni di distanza, tali articoli possiedono.

³ *Quale esegesi oggi nella Chiesa?*, 67.

⁴ I. DELLA POTTERIE ET AL., Piemme, Casale Monferrato 1991. Un'analisi di quest'opera in M. TÁBET, *Verso una nuova fondazione dell'esegesi biblica*, «Annales Theologici» 6 (1992) 367-399.

⁵ C.M. MARTINI, L. PACOMIO (ed.), *I Libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Marietti, Torino 1975.

⁶ Pubblicato dalla Queriniana, Brescia 1981 (1983⁴). Esistono diverse edizioni posteriori.

⁷ Opera pubblicata da Chapman, London 1990², e tradotta in italiano dalla Queriniana, Brescia 1997.

i cui due primi volumi sono dedicati a questioni legate a temi di propedeutica biblica.¹ Uno degli ultimi testi di questo genere² è probabilmente il manuale recentemente pubblicato dallo scrivente,³ pensato per mettere in luce il contenuto teologico dei concetti centrali della scienza biblica, in modo da evidenziarne l'evolversi nella storia dell'esegesi e nell'ambito del contesto teologico in cui sono nati.

V. RIFLESSIONI CONCLUSIVE: ALCUNE CONSIDERAZIONI PROPOSITIVE

È noto che fra le varie trattazioni contemporanee di propedeutica biblica esistono orientamenti diversi riguardo all'impostazione generale. Le divergenze dipendono dalle risposte date ad alcuni interrogativi, in particolare: quale deve essere il principio unificante dell'*Introduzione generale alla Bibbia*? la Parola di Dio, la Rivelazione, l'ispirazione o il concetto di libro sacro? L'*Introduzione generale* deve includere al suo interno il trattato sulla Rivelazione, secondo lo schema tracciato dalla *Dei Verbum*, oppure tale tematica dovrebbe essere riservata alla Teologia Fondamentale, forse più adatta dell'*Introduzione generale alla Bibbia* all'elaborazione di un'analisi teoretica complessiva? Come si dovrebbe impostare il rapporto fra l'esegesi e la teologia, o, ancora di più, fra esegesi, teologia e pastorale? Nella composizione della propedeutica biblica quale incidenza dovrebbero avere i rapporti fra Bibbia e Chiesa e fra Bibbia e vita ecclesiale? Come si dovrebbe spiegare la finalizzazione cristologica di tutta la Scrittura? Quale criterio si dovrebbe seguire nell'esposizione dei temi biblici? Il più classico, di carattere dogmatico, che prepone il trattato sull'ispirazione a quello sul canone, oppure uno più gnoseologico che anteporrebbe il tema del canone biblico a quello dell'ispirazione? Con quale prospettiva si dovrebbe sviluppare l'*Introduzione generale*? Quella storica, che segue lo svolgersi dei diversi argomenti secondo le fasi della loro elaborazione, o quella più dogmatica, che nell'esposizione teoretica darebbe maggior rilievo alle categorie teologiche dell'esegesi? Quale metodo o approccio privilegiare nell'interpretazione del testo biblico?

Per rispondere a tali quesiti non si può fare a meno di riflettere su alcune idee che scaturiscono dallo studio della storia dei trattati di *Introduzione generale alla Bibbia* elaborati in ambito ecclesiale, come abbiamo spiegato e che ora ricapitoliamo brevemente.

La storia è caratterizzata innanzitutto dal desiderio degli autori di scrivere opere che servano a orientare i lettori verso una comprensione della Bibbia, la

¹ La collana è stata pubblicata dalla casa editrice Verbo Divino, Estella (Navarra), 1989ss. In italiano è apparsa con il titolo *Introduzione allo studio della Bibbia*, Paideia, Brescia 1994ss. I primi due volumi, di carattere propedeutico, sono: J. GONZÁLEZ ECHEGARAY ET AL., *La Biblia en su intorno*, e A.M. ARTOLA, J.M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*.

² Certamente, le opere d'*Introduzione Generale alla Bibbia* si moltiplicano, e non è la nostra pretesa fare un elenco completo. Abbiamo voluto citare quelle che ci sembrano più significative.

³ M. TÁBET, *Introduzione generale alla Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998 (trad. sp.: *Introducción general a la Biblia*, Palabra, Madrid 2009³).

più esatta possibile, tenendo conto della sua specificità e intendendola come quel dono splendido offerto da Dio per il bene degli uomini, perché essi possano procedere speditamente verso il fine per cui sono stati creati; perché, in altri termini, beneficiando del dono di Dio, progrediscano verso l'ultimo traguardo con una fede viva, una costante speranza e una carità operosa (cfr. 1Tes 1,3). Non possiamo fare a meno di ricordare nuovamente il modo in cui sant'Agostino esprimeva sinteticamente questa realtà: «Chiunque pertanto crede di aver capito le divine Scritture o una qualsiasi parte delle medesime, se mediante tale comprensione non riesce a innalzare l'edificio di questa duplice carità, di Dio e del prossimo, non le ha ancora capite (cfr. 1Cor 8,1-2)» (*De doctrina christiana* I,36,40).

È stata perciò sempre viva nei grandi scrittori ecclesiastici la consapevolezza che esistono norme da non dimenticare per la giusta conoscenza e la trasmissione del testo sacro, per poterne cogliere rettamente gli insegnamenti secondo l'intenzionalità divina, fuggendo così da ogni personalismo. Ugo di San Vittore ha espresso questo concetto con una bella metafora:

Non è forse paragonabile la Sacra Scrittura ad un bosco, e le sue frasi non si possono forse considerare come frutti gustosi, che cogliamo nello studio ed assaporiamo durante la riflessione? Colui che non osserva un ordine ed un metodo nella lettura di così numerosi libri è come una persona che, vagando in un bosco folto e dirupato, ha perso la traccia del giusto sentiero. Per questo la gente dice: *Studiano sempre, ma non imparano mai* (2Tm 3,7). È tanto importante la discrezione, che senza di essa tutto il tempo libero impiegato nello studio diventa motivo di vergogna e tutte le fatiche sono inutili (*Didascalicon* v,5).¹

È sempre esistita quindi, nella tradizione cristiana, la chiara consapevolezza che la Scrittura contiene una profondità che non si assoggetta facilmente all'arbitrio umano, perché si tratta di un insegnamento che richiede la luce di Dio. Usando un linguaggio più attuale si potrebbe dire che ci fu costantemente una certa avversione verso un fondamentalismo insofferente alle regole interpretative e ad un razionalismo che considerasse la ragione l'unica guida per la comprensione biblica. Chiarificanti, anche in questo caso, sono i moniti già menzionati rivolti da sant'Agostino nel prologo della sua celebre opera ermeneutica *De doctrina christiana* a quanti consideravano inutili le regole che egli intendeva proporre, o perché si sentivano incapaci di seguirle, o, soprattutto, perché si reputavano tanto illuminati da poter estrarre il senso dei testi senza dover ricorrere ad alcun aiuto orientativo. Ai primi suggeriva di chiedere a Dio la luce per poter capire, ai secondi, di chiedere l'umiltà dell'intelligenza.

La radice di questo essere "sfuggente" da parte della Scrittura, che richiede perciò precise norme interpretative, fu individuata fin dagli albori della scienza

¹ La citazione è stata presa dalla traduzione italiana di V. LICCARO, *Hugo de Sancto Victore. Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, Rusconi, Milano 1987, 178.

biblica nel fatto che la Bibbia è stata scritta per «ispirazione divina». Origene (II/III sec.), ad esempio, come si ricorderà, affermava: «[I libri sacri] sono stati composti e sono giunti a noi per ispirazione dello Spirito Santo per volere del Padre di tutti e per opera di Gesù Cristo» (IV,2,2). E la teologia posteriore esplicherà in diverse forme il significato di tale realtà, evidenziando le implicazioni ermeneutiche derivate dal fatto che la Scrittura proviene da un intervento divino del tutto singolare e straordinario nell'autore umano e per mezzo di lui nell'opera scritta.

Proprio per questa consapevolezza, la tradizione cristiana, fin dai tempi più antichi, ritenne che il testo biblico, oltre il suo significato letterale, già di per sé pienamente orientato alla realtà soprannaturale per l'origine divina della Scrittura, fosse percorso dal principio dell'*ôpheleia* (utilità [spirituale]), per cui qualsiasi passo biblico doveva racchiudere un bene spirituale. Si considerava infatti razionalmente inconcepibile che la Parola di Dio potesse insegnare qualcosa di inutile, superfluo o banale, cosa che non sarebbe degna di Dio, Autore principale della Scrittura. Nacque così un'esegesi spirituale, programmaticamente difesa da autori come san Gregorio di Nissa, che intendeva offrire ai lettori una ragione della presenza nella Scrittura di brani apparentemente non orientati alla vita spirituale dell'anima.

Anche per questo, per l'ispirazione divina della Scrittura, i grandi teologi cristiani, in un modo o nell'altro, furono consapevoli di doversi rivolgere a Dio chiedendo il suo aiuto per poter raggiungere la più alta comprensione del testo biblico. Molto coinvolgente, a questo proposito, è il commento di san Bonaventura a Ef 3,14-19, che troviamo nel Prologo al *Breviloquium*:

Piego le mie ginocchia davanti al Padre del Signore nostro Gesù Cristo, da cui ogni paternità in cielo e in terra prende nome, perché ci conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati, in virtù del suo Spirito, nell'uomo interiore; che Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori e che voi siate radicati e fondati nella carità, affinché possiate comprendere con tutti i santi quale sia la larghezza e la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo superiore ad ogni conoscenza, onde siate ripieni di tutta la pienezza di Dio" (Ef 3,14-19). Il grande Dottore delle genti e predicatore della verità, ripieno dello Spirito divino, come vaso eletto e santificato, manifesta con queste parole "l'origine, il progresso e il termine" della Sacra Scrittura, che è chiamata teologia. Egli insinua che l'origine della sacra Scrittura deve ricercarsi nell'influenza della beatissima Trinità, che il suo progresso è proporzionato alle esigenze della capacità umana e che il suo termine, cioè il suo frutto, consiste nell'abbondanza della sovrappiena felicità (*Prologus*).¹

¹ Seguiamo, con qualche piccola modifica, la traduzione realizzata sotto gli auspici del Centro di Studi Bonaventuriani di Bagnoregio (Viterbo), *San Bonaventura. Breviloquium*, LIEF, Vicenza 1991 (collana di testi bonaventuriani diretta da P. Prini; introduzione di A. Pompei). Cfr. A. BLASUCCI, *Sacra Scrittura e teologia nel Prologo del Breviloquio*, in *Le scienze sacre in S. Bonaventura*, Oasi Maria Immacolata, Montecalvo Irpino 1972, 93-120.

San Tommaso, da parte sua, asseriva: «conosce la volontà di Dio colui che vive santamente»¹, o, in altri termini: «l'uomo che ha l'intelletto illuminato e gli affetti ordinati dallo Spirito Santo, possiede un retto giudizio su tutto ciò che concerne la salvezza; al contrario, colui che è privo di vita spirituale, oltre ad avere un affetto disordinato circa le cose spirituali, ha anche l'intelligenza oscurata»².

In ambito cristiano si sviluppò conseguentemente la consapevolezza che gli studi biblici costituivano una parte della teologia (si pensi ancora al *De doctrina christiana* di sant'Agostino), con tutto ciò che questa realtà poteva implicare, e fu riservata perciò una particolare attenzione alla dimensione ecclesiale del testo sacro e alla sua valenza salvifica. Le opere prese in esame che riportano nel titolo il termine *salvezza* (alcune delle quali di epoca recente) mostrano sufficientemente che la lettura della Scrittura non cessò mai di essere considerata un orientamento verso la «salvezza che è in Cristo Gesù» (1Tm 2,10), realizzato in seno alla Chiesa. L'ecclesialità, d'altra parte, non fu mai «persa di vista», anche perché non pochi degli autori menzionati in queste pagine sono stati eminenti figure della vita della Chiesa del loro tempo (Girolamo, Gregorio di Nissa, Agostino, ecc.).

Occorre aggiungere che, fin dall'epoca antica, lo studio specifico della Scrittura fu considerato una precisa entità organica all'interno della scienza sacra, per cui si scrissero opere con titoli come *Isagoge ad Sacras Scripturas*: si pensi, ad esempio, all'opera introduttiva alla Scrittura redatta nella prima metà del V secolo dal monaco Adriano e presentata dall'autore come una sorta di ermeneutica biblica. Tali opere, però, erano realizzate in un contesto intellettuale in cui la Scrittura era ritenuta inseparabile dalla Tradizione, quasi costituisse parte della sua stessa essenza. Si potrebbe aggiungere che prima dell'epoca moderna si produssero sempre introduzioni specifiche e trattati che si occupavano dell'ispirazione e dell'interpretazione bibliche, benché non fossero opere globali come quelle che appaiono alla fine del secolo XIX.

Oggi, molte delle problematiche che la scienza biblica cattolica ha dovuto affrontare da un punto di vista teoretico sono state chiarite da diversi documenti ecclesiali, alcuni dei quali già citati, emanati dall'epoca di Leone XIII in poi, in particolare dalla cost. dogm. *Dei Verbum* e più recentemente dall'esortazione apostolica *Verbum Domini* (= VD), ai quali si potrebbe aggiungere i documenti più recenti della PCB già citati. Questi testi, accogliendo la tradizione ecclesiale nel suo insieme, hanno posto l'accento sulla prospettiva dialogica della Scrittura (dialogo fra Dio e gli uomini), sulla necessaria risposta di fede per accogliere la Parola di Dio nella sua pienezza, sulla dimensione trinitaria, cristologica ed ecclesiologica del testo sacro e, quindi, sul suo rapporto con la vita ecclesiale e con la missione della Chiesa nel mondo. Tutto ciò ha messo in luce una prospettiva

¹ TOMMASO D'AQUINO, *In Ep. ad Colos.* c. 1, lect. 3, n. 20.

² IDEM, *In Ep. ad Cor.* c. 2, lect. 3, n. 118.

la cui ampiezza richiede di essere attentamente ponderata dalla propedeutica biblica, che non può non inserire lo studio della Parola scritta di Dio nel più ampio contesto a cui il concetto di Parola di Dio fa riferimento. Come afferma la VD 7, infatti, l'espressione «Parola di Dio» indica «una Parola unica che si esprime in diversi modi: “un canto a più voci”», e deve quindi essere compresa nel suo significato più ampio, che abbraccia, in una successiva gradualità e profonda concatenazione, varie realtà che costituiscono «una sinfonia della Parola, di una Parola unica che si esprime in diversi modi» (VD 7). Questi “diversi modi della Parola” sono principalmente il Verbo eterno, ossia il Figlio unigenito, generato dal Padre prima di tutti i secoli e a Lui consustanziale; la persona di Gesù Cristo, eterno Figlio del Padre, fatto uomo; la creazione, in cui il Verbo si esprime, luogo in cui si sviluppa tutta la storia dell'amore tra Dio e la sua creatura; la comunicazione della Parola nella storia della salvezza per mezzo dei profeti, predicata dagli apostoli, trasmessa nella Tradizione viva della Chiesa, in particolare nella sua Liturgia, e attestata e divinamente ispirata nei due Testamenti della Sacra Scrittura. Ne consegue, come premessa fondamentale della propedeutica biblica, che la Scrittura deve essere «proclamata, ascoltata, letta, accolta e vissuta come Parola di Dio, nel solco della Tradizione apostolica dalla quale è inseparabile» (VD 7).

In altri termini, la propedeutica biblica deve saper esprimere, in tutto il suo percorso, la realtà che la Scrittura è profondamente vincolata all'insieme delle prospettive collegate all'espressione «Parola di Dio» e deve quindi essere avvicinata, studiata e interpretata in rapporto alle altre manifestazioni di tale Parola. In particolare, essa deve evidenziare con la massima chiarezza che la Scrittura appartiene a un mondo di relazioni di cui non può fare a meno, perché in esse si vivifica e in esse ha origine la sua essenzialità. Per usare una terminologia più concreta, si potrebbe affermare che la propedeutica biblica, sia nella definizione della sua natura sia nel suo sviluppo nozionale, dovrebbe mettere in rilievo i legami che uniscono la scienza biblica con i trattati di Rivelazione, di Teologia Fondamentale, di Sacra liturgia, di Ecclesiologia e degli altri rami della scienza teologica, vale a dire, con tutto ciò che concerne l'essenza della vita della Chiesa. Riguardo al *Doctor Maximus* nell'esposizione della Sacra Scrittura, Benedetto XVI osservava perciò:

San Girolamo ricorda che non possiamo mai da soli leggere la Scrittura. Troviamo troppe porte chiuse e scivoliamo facilmente nell'errore. La Bibbia è stata scritta dal Popolo di Dio e per il Popolo di Dio, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. Solo in questa comunione col Popolo di Dio possiamo realmente entrare con il “noi” nel nucleo della verità che Dio stesso ci vuol dire. Il grande studioso, per il quale “l'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo”, afferma che l'ecclesialità dell'interpretazione biblica non è un'esigenza imposta dall'esterno; il Libro è proprio la voce del Popolo di Dio pellegrinante, e solo nella fede di questo Popolo siamo, per così dire, nella tonalità giusta per capire la Sacra Scrittura. Un'autentica interpretazione della Bibbia deve essere sempre in armonica concordanza con la fede della Chiesa cattolica. Così san Girolamo si rivolgeva ad un sacerdote: “Rimani fermamente attaccato alla dot-

trina tradizionale che ti è stata insegnata, affinché tu possa esortare secondo la sana dottrina e confutare coloro che la contraddicono” (VD 30).

In risposta agli interrogativi che ci siamo posti all’inizio del presente studio potremmo dunque dire che, come già affermava la *Dei Verbum*, la propedeutica biblica, senza rinunciare all’essenza specifica della scienza biblica, chiamata ad integrare la riflessione umana sul testo in quella prospettiva divina dovuto all’intervento nei passi biblici dello Spirito di Dio, dovrebbe includere nella sua struttura interna, come realtà vitale, tutte quelle altre categorie con cui essa dovrebbe convivere e svilupparsi, in un’unità indivisibile e indecomponibile. Deve quindi riuscire, nel quadro di una ecclesialità ben compresa, ad instaurare un dialogo costruttivo all’interno dell’unità contenutistica forgiata dalla riflessione sulla Parola di Dio rivelata, la quale, come si sa, si è manifestata nella storia per portare gli uomini alla salvezza in Dio per mezzo di Gesù Cristo. Non può esistere quindi, invertendo i termini, una corretta trattazione biblica propedeutica se non in riferimento alla Parola di Dio in sé e in quanto rivelata come realtà salvifica, benché la sua elaborazione più organica e complessiva sembri appartenere prevalentemente alla Teologia Fondamentale. All’*Introduzione generale alla Bibbia* competerebbe in qualsiasi caso realizzare una riflessione approfondita sul modo in cui la Parola di Dio è attestata nei passi biblici, sia analizzando lo svolgersi del cammino storico che tale Parola ha percorso nella sua manifestazione intramondana fino alla sua rivelazione piena in Gesù Cristo, sia elaborando categorie teologico-razionali adeguate che consentano un approccio più globale e ravvicinato alla comprensione di tutto il processo della trasposizione scritta della Parola di Dio, quindi, all’approfondimento del mistero dell’ispirazione biblica.

Si impone, infine, un’ultima domanda e rispondendo ad essa si conclude il presente studio: qual è, dunque, l’insegnamento principale che possiamo ricavare dalla conoscenza delle trattazioni teologiche sulla Bibbia nella storia dell’esegesi? Al di là degli aspetti più specifici, penso che la lezione essenziale che si desume da tale conoscenza è la consapevolezza dell’inderogabilità della fede nella Parola di Dio per comprenderla, così come è attestata nei libri ispirati. Ciò ha portato, in ogni momento storico, a elaborare una scienza propedeutica pregevole secondo la categoria della razionalità e pienamente orientata a quell’amore di Dio e del prossimo di cui parlava sant’Agostino. Sono stati, infatti, i grandi Padri della Chiesa, con tutto ciò che il termine «Padre» significa,¹ ad aprire la via, talvolta irta di difficoltà, e a guidare la scienza biblica lungo sentieri che ancora oggi continuiamo a percorrere. Sono stati poi i grandi teologi dell’età medievale a proseguire, approfondendo la strada già aperta precedentemente, creando così una scienza biblica di significativo valore. Qualcosa di analogo si può dire dei periodi storici successivi, poiché la Scrittura si è lasciata conoscere quando si è avanzato lungo il solco di fede tracciato dei grandi Padri e dottori della Chiesa,

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. apost. *Patres Ecclesiae*, 2 gennaio 1980.

insigni per la loro fede e santità di vita. Non meraviglia, perciò, che Benedetto XVI abbia voluto ricordare nell'esort. apost. *Verbum Domini* l'importanza ermeneutica della vita dei santi per la comprensione del testo sacro, perché in essi la fede nella Parola di Dio si è mostrata eminente:

L'interpretazione della sacra Scrittura rimarrebbe incompiuta – affermava l'allora Santo Padre – se non si mettesse in ascolto anche di chi ha vissuto veramente la Parola di Dio, ossia i Santi. Infatti, “viva lectio est vita bonorum”. L'interpretazione più profonda della Scrittura in effetti viene proprio da coloro che si sono lasciati plasmare dalla Parola di Dio, attraverso l'ascolto, la lettura e la meditazione assidua [...]. In questo senso la santità nella Chiesa rappresenta un'ermeneutica della Scrittura dalla quale nessuno può prescindere. Lo Spirito Santo che ha ispirato gli autori sacri è lo stesso che anima i Santi a dare la vita per il Vangelo. Mettersi alla loro scuola costituisce una via sicura per intraprendere un'ermeneutica viva ed efficace della Parola di Dio (VD 48-49).

Essendo universale e imperitura, rivolta cioè agli uomini di tutti i tempi, la Parola di Dio attestata nei libri ispirati deve essere senza dubbio decodificata in ogni epoca secondo i propri canoni culturali, ma senza comprometterne la valenza perenne e inderogabile. Tale valenza, tuttavia, non si lascia cogliere facilmente, e la corretta lettura ha bisogno di essere contestualizzata secondo le categorie di quanti hanno usufruito della scienza di Dio nel più alto grado d'intelligibilità.

ABSTRACT

Lo studio qui presentato intende rilevare come, fin dagli esordi della riflessione biblica cristiana, sia stato compiuto un grande sforzo teologico-biblico per stabilire le norme fondamentali per l'interpretazione del testo sacro. Tale lavoro si svolse tenendo conto della specificità della Bibbia, intesa come quel dono splendido offerto da Dio per il bene degli uomini, perché essi potessero procedere speditamente verso il fine per cui sono stati creati. Fu, dunque, sempre viva la consapevolezza che, in quanto opera divino-umana, la Scrittura richiedesse un approccio e una modalità di lettura e di studio basati su determinate regole interpretative, che esigono, nel contempo, un contesto di vita spirituale personale adeguato all'oggetto in esame. Abbiamo, quindi, voluto sottolineare che un tale “alveo”, nato, cresciuto e approfondito grazie all'impegno di una così lunga serie di uomini di fede, dovrebbe guidare la comprensione e l'esposizione biblica anche ai giorni nostri, pur senza trascurare l'arricchimento che la prospettiva moderna ha offerto all'esegesi. In questo contesto abbiamo presentato alcune proposte che, a nostro avviso, possono aiutarci a progredire nel cammino intrapreso.

The purpose of this paper is to show how, since the beginning of Christian biblical studies, a great theological-biblical effort has been made to establish basic rules for the interpretation of sacred text. This work was carried out taking into account the specificity of the Bible, understood as a splendid gift of God offered for the salvation of men, so that they could reach the end for which they were created. As a result there has always been an awareness that, insofar as it is a divine and human work, Scripture demanded a particular approach and a method for reading and study based on certain rules of interpretation, which required, at the same time, a context of personal spiritual life

proper to the object. We therefore wanted to highlight that such tradition, born, raised and deepened by the efforts of many men of faith, should guide the understanding and the study of the Bible even today, without neglecting the enrichment that the modern perspective has offered to exegesis. In this context, we have presented some proposals that, in our opinion, can help us to make progress along this path.

BIBBIA E PROGRESSO TEOLOGICO IN BASILIO DI CESAREA

MANUEL MIRA

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La rivelazione del Dio uno e trino nella Scrittura*. 1. La difesa della divinità del Verbo. 2. Difesa della divinità dello Spirito Santo. III. *La Scrittura come maestra di vita cristiana*. 1. Le opere normative. 2. Le omelie. IV. *Influsso della Sacra Scrittura sul senso basiliano del creato*. 1. Contenuto delle omelie in *Hexaemeron*. 2. Ricerca basiliana del senso proprio delle Scritture. V. *Conclusioni*.

NELL'ESORTAZIONE apostolica *Verbum Domini* Benedetto XVI, mosso dal desiderio di incoraggiare i fedeli a una maggiore familiarità con la Bibbia, ha approfondito la natura della Parola di Dio contenuta nella Sacra Scrittura evidenziando il suo rapporto con la Chiesa dalla quale nasce e, di conseguenza, nella quale può essere interpretata nel modo più veritiero e chiaro, nonché mostrando che la parola di Dio è per sua natura destinata a tutte le genti, alle quali i cristiani hanno il dovere di annunciarla.¹

L'esortazione apostolica spiega anche che l'esegesi non può attingere alle profonde ricchezze della Scrittura se non presta ascolto ai santi, i quali si sono lasciati plasmare dalla Sacra Scrittura al punto che la loro vita ne è divenuta un'esegesi incarnata. È logico, prosegue la *Verbum Domini*, che le grandi spiritualità che hanno segnato la storia della Chiesa nascano da un riferimento esplicito alla Sacra Scrittura, come mostra la testimonianza di Antonio Abate, di Basilio di Cesarea, di Francesco d'Assisi e sua sorella Chiara, nonché di san Domenico. Il Santo Padre enumera, inoltre, una serie di santi che, con la loro vita e il loro messaggio, hanno illuminato aspetti concreti degli insegnamenti biblici.²

Questa novità esegetica che i santi apportano all'interpretazione della Scrittura trova un parallelo nella teoria di padre Léthel sulla spiritualità dei santi come

¹ Esortazione Apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010; AAS 102 [2010] 681-787). Il documento magisteriale sulla Sacra Scrittura che precede tale documento è la Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965; EV 1 [1985] 487-518). Osservazioni sull'esegesi patristica si trovano anche in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993; EV 13 [1995] 1554-1733). Sul rapporto tra appartenenza alla Chiesa e interpretazione corretta delle Scritture, si guardi H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier-Montaigne, Paris 1950, 303-304. Vorrei ringraziare il prof. Juan Carlos Ossandón Widow per le sue preziose indicazioni, che mi hanno aiutato a migliorare la stesura di questo articolo.

² Cfr. *Verbum Domini*, 48-49 (AAS 102 (2010) 727-729). PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 75 (EV 13 [1995] 1672-1677), esprime anch'essa un giudizio positivo sull'esegesi patristica, benché avvisi delle difficoltà a cui il lettore moderno va incontro nell'interpretazione allegorica che la caratterizza.

locus theologicus. Lo studioso carmelitano spiega, infatti, che il compito proprio della teologia spirituale è evidenziare la novità teologica alla base delle scoperte esistenziali e dottrinali dei grandi santi, scoperte che nascono dall'azione dello Spirito Santo in questi ultimi e che illuminano aspetti della dottrina teologica poco valutati prima di loro.¹

Lo studio dei fondamenti biblici degli insegnamenti di Basilio di Cesarea permette di verificare la validità e la portata di queste affermazioni. È vero che il Cappadoce dichiara, in più passi della sua opera, di essere nemico di ogni innovazione in materia di fede.² Ma il suo contributo all'approfondimento della dottrina trinitaria e pneumatologica è stato senza dubbio decisivo, arricchendo tra l'altro il panorama monastico di una spiritualità nuova.

I. INTRODUZIONE

Basilio apparteneva a una famiglia cristiana da diverse generazioni; lui stesso racconta di aver studiato la Sacra Scrittura nell'infanzia.³ La sua famiglia, molto facoltosa, gli impartì un'educazione accurata e caratterizzata da una dedizione allo studio delle lettere classiche così forte da farlo restare per sempre pervaso da questa classicità.⁴ Ne sono una testimonianza sia il suo scritto tardivo *Ad iuvenes*, nel quale spiega ai suoi nipoti che occorre leggere i classici pagani e trarne profitto col metodo del discernimento,⁵ sia la stessa accuratezza stilistica di tutti i suoi scritti. Rientrato in patria dopo un periodo di studio ad Atene, Basilio

¹ F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance: la Théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1989.

² Basilio afferma di scrivere l'*Adversus Eunomium* per contrastare gli errori del leader ariano, il quale ha introdotto delle novità nella verità del Vangelo (cfr. *Adversus Eunomium*, I, 1; BASILIUS CAESARIENSIS, *Contre Eunome. Suivi de Eunome: Apologie*, I [SC, 299], B. SESBOÛÉ, G.-M. DE DURAND, L. DOUTRELEAU [edd.], Cerf, Paris 1982, 140). W. A. TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible* (PhD. Diss), Columbia 1953, 148-156, spiega che il desiderio di fedeltà al deposito della Rivelazione guida Basilio in questa scelta e offre molti brani nei quali il Cappadoce la difende.

³ «Per la benignità e l'amore all'uomo del Dio buono, nella grazia del Signore nostro Gesù Cristo conforme all'operazione del santo Spirito, sono stato strappato all'errore della tradizione dei pagani; fin dal principio e dalla prima età sono stato allevato da genitori cristiani: da essi, fin dall'infanzia, ho appreso le Sacre Lettere (τὰ ἱερά γράμματα), e queste mi hanno condotto alla conoscenza della verità» (*Prologus 7: De iudicio Dei* [PG XXXI, 653 A; U. NERI, M. B. ARTIOLI, *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, Utet, Torino 1980, 68]).

⁴ S. M. HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea. A synthesis of greek thought and biblical truth*, The Catholic University of America Press, Dexter (MI) 2007, 150-160, ricorda che la Seconda Sofistica dominava l'orizzonte culturale in quel momento, enumera i retori di cui Basilio frequentò le lezioni e descrive brevemente i metodi da essi insegnati sia per il commento di testi che per la tecnica polemica.

⁵ F. TRISOGGIO, *Basilio il grande si presenta: la vita, l'azione, le opere*, Monastero Esarchico Santa Maria di Grottaferrata, Grottaferrata 2004, 201-203, descrive questo discernimento adoperato e consigliato da Basilio, che gli permette di evitare sia la chiusura cieca ai tesori della cultura pagana che la sottomissione servile alla stessa, le quali avrebbero snaturato la rivelazione cristiana. Basilio riprende l'idea di Giustino secondo la quale la filosofia sarebbe stata per i pagani ciò che l'Antico Testamento fu per gli ebrei, e afferma che essa può continuare a svolgere questo ruolo propedeutico (cfr. *Ad iuvenes*, 2 [PG XXXI, 565 C - 568 B]).

inizia la sua carriera di rettore permeato da una giovanile vanità. Viene allora ammonito dalla sorella Macrina che, nel frattempo, morta la madre Emmelia, era diventata capofamiglia. Ricondotto a un'intensa vita cristiana, riceve il battesimo e, dopo un viaggio nei luoghi dove si praticava l'ascetismo decide, non senza uno stimolo del cielo, di dare inizio a un nuovo tipo di ascetismo, allontanandosi dalla vita cittadina e ritirandosi in una proprietà di famiglia ad Annesi. Il vescovo di Cesarea, Eusebio, lo chiama come collaboratore, sottraendolo al suo eremitaggio e dando così inizio alla sua vita di servizio alla Chiesa. Come vedremo in queste pagine, Basilio fa un uso abbondante della Scrittura lungo tutto l'arco della sua vita.

Basilio legge la Bibbia nella versione dei Settanta.¹ Afferma spesso che la Sacra Scrittura è stata ispirata da Dio,² qualificandola con l'aggettivo θεόπνευστος,³ e che tale ispirazione conferisce al testo una profondità e una ricchezza di senso che superano le capacità intellettuali umane. Il Cappadoce ritiene che chi vuole conoscere più approfonditamente la Scrittura debba allontanarsi dalle brame umane, purificarsi e vivere in preghiera e nell'ascolto di Dio Spirito Santo, il quale elargisce allora la luce con cui l'intelletto può discostarsi dal senso letterale e accedere a quello spirituale.⁴ È anche dell'idea che nessuna parola della Scrittura sia inutile, ma che tutte siano portatrici di un significato che è compito del commentatore scoprire.⁵

Basilio condivide l'opinione comune che fa di Mosè l'autore della Legge,⁶ di Davide l'autore dei Sal e di Salomone l'autore della trilogia Prv, Qo e Ct. Condivide, inoltre, con Origene l'opinione che i tre libri di Salomone seguano il percorso ascendente dell'itinerario spirituale e siano adatti rispettivamente ai principianti, ai progredienti e ai perfetti. Tra gli scritti biblici, Basilio predilige quelli del Nuovo Testamento⁷ e, nell'ambito di questo, apprezza special-

¹ TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 95, evidenzia come Basilio, alle volte, usi la traduzione di Aquila del testo ebraico, traduzione che Origene aveva incluso anche nei suoi *Exapla*.

² HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 110, precisa che Basilio attribuisce l'ispirazione allo Spirito Santo e che, su questo punto, si discosta da Origene, il quale preferiva collegare l'ispirazione della Scrittura con il Verbo.

³ L'aggettivo procede da 2Tm 3,16. Basilio afferma che «(Lo Spirito Santo) illumina tutti perché conoscano Dio, ispira i profeti (ἐμπνεῖ τοῖς προφήταις), ammaestra i legislatori, rende perfetti i sacerdoti, dà forza ai re, anima i giusti, santifica i temperanti, opera i carismi di guarigione, vivifica i morti, scioglie le catene dei prigionieri, dà l'adozione a figli a quelli che si erano alienati da Dio. Opera tutto questo tramite la nascita dall'alto. Se prende possesso di un pubblicano credente, lo trasforma in evangelista (Ἐάν τελώνην λάβῃ πιστεύοντα, εὐαγγελιστὴν ἀποδείκνυσιν); se si introduce in un pescatore, lo converte in teologo; se trova un persecutore convertito, lo fa diventare apostolo delle genti, araldo della fede, vaso d'elezione» (*De fide* [PG xxxi, 469 B – C]). Altri testi sono reperibili in P. SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, «Aevum» 47 (1973) 212-213.

⁴ Cfr. *De Spiritu Sancto*, XXI, 52 (BASILIUS CAESARIENSIS, *Sur le Saint-Esprit* (SC, 17bis), B. PRUCHE (ed.), Cerf, Paris 1968, 434-436), dove Basilio descrive l'interpretazione spirituale della Scrittura. Il testo è commentato da noi più avanti.

⁵ Cfr. *In Hexaemeron*, VI, 11.

⁶ Cfr. *In Hexaemeron*, I, 1 (BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilien zum Hexaemeron* [GCS, nf, 2], herausgegeben von E. AMAND DE MENDIETA, S. Y. RUDBERG, Akademie Verlag, Berlin 1997, 2, 10).

⁷ I vangeli più citati sono Matteo e Luca, almeno negli scritti ascetici (cfr. J. GRIBOMONT, *Le paulinisme de saint Basile*, in *Saint Basile. Évangile et Église*, I, Éditions Monastiques de l'Abbaye de Belle-

mente la profondità del vangelo di Giovanni.¹

Basilio non ha commentato molti libri biblici, e quelli che ci sono pervenuti non sono dei veri e propri commenti. Disponiamo, invece, di quindici omelie che commentano ciascuna un salmo e che, benché composte in tempi diversi e indirizzate a scopi pastorali anch'essi molto diversi, formano un'unità che ci permette di supporre che Basilio le intendesse come un corpo unitario all'inizio del quale volle porre la programmatica *Homilia in Psalmum 1*. L'influsso diretto di Origene non era documentabile in modo chiaro perché i commenti origeniani sui salmi erano andati perduti.² Allo stesso tempo, diverse caratteristiche delle omelie – in particolare il fatto che alcune interpretazioni si basassero sull'allegoria,³ che si offrirono interpretazioni allegoriche dei nomi propri fondate sulla loro etimologia e che si individuassero dei *defectus litterae* come punti di partenza per la comprensione allegorica del testo, etc⁴ – portavano a riconoscere l'influsso del Maestro Alessandrino. Prima di Basilio commentarono i salmi anche Eusebio di Cesarea, attento innanzitutto ad aspetti filologici e storici, e Atanasio

fontaine, Bégrolles-en-Mauges 1984, 154-155), ma a nostro avviso anche nelle omelie. Basilio cita 194 versetti del vangelo di Giovanni, e secondo J. GRIBOMONT, *La tradition johannique chez saint Basile*, in *Saint Basile. Évangile et Église*, I, 220, la caratteristica saliente è che alcuni versetti sono citati molto spesso: Gv 1,1 è citato quindici volte; 1,9 quattordici volte; 3,6 e 13,8 dieci volte; l'elenco si potrebbe allungare.

¹ «La voce dei Vangeli è più grandiosa degli altri insegnamenti dello Spirito, come dice l'Apostolo: "In quelli ci ha parlato tramite i suoi servi i profeti, ma nei Vangeli è il Signore in persona che si tratta in dialogo con noi" (cfr. Eb 1,1-2). Giovanni, il Figlio del Tuono, è il più eloquente nell'annuncio evangelico, e parla di cose superiori ad ogni ascolto e al di sopra di ogni comprensione (Αὐτοῦ γὰρ μὴν τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος ὁ μεγαλοφώνωτατος, καὶ πάσης μὲν ἀκοῆς μείζονα, πάσης δὲ διανοίας ὑψηλότερα φηγεῖσθαι μὲν)» (In illud: *In principio erat verbum*, 1 [PG xxxi, 472 B]). GRIBOMONT, *La tradition johannique chez saint Basile*, 227-228, cita questo brano per indicare l'importanza che Basilio attribuisce al vangelo di Giovanni, mette in luce anche *Adversus Eunomium* II, 15 (BASILIUS CAESARIENSIS, *Contre Eunome. Suivi de Eunome: Apologie*, II (SC, 305), B. SESBOÛÉ, G.-M. DE DURAND, L. DOUTRELEAU (edd.), Cerf, Paris 1982, 59-61), che contiene un'affermazione simile, e propone la possibilità che Basilio si sia basato, in questo caso, sull'origeniano *Commentarium in Ioannem* I, 22-23 (ORIGENES ALEXANDRINUS, *Commentaire sur saint Jean*, I: Livres I-V [SC, 120], C. BLANC (ed.), Cerf, Paris 1966, 68-72).

² Cfr. M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du psautier (I^{re} – V^e siècles)*, 1: *Les travaux des Pères Grecs et Latins sur le Psautier. Recherches et Bilan*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1982, 107-111, dedicate alle omelie basiliane sui salmi. GRIBOMONT, *Le paulinisme de saint Basile*, 196-197, oltre a evidenziare che le Omelie sui salmi usano citazioni delle lettere paoline molto diverse da quelle presenti in altri scritti basiliani, suppone che uno dei motivi di questa novità sia il ricorso di Basilio a citazioni trovate nei commentatori precedenti dei salmi ai quali s'ispira, e menziona Origene tra questi. Questo confronto può ora essere realizzato grazie al ritrovamento avvenuto il 5 aprile 2012 di ventinove omelie origeniane sui salmi, malgrado sia necessario attenderne la pubblicazione.

³ HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 129-132, descrive diversi modi basiliani di interpretare il testo per mezzo dell'allegoria nelle *Homiliae in Psalmos*: alle volte scopre sensi spirituali; in altre occasioni applica le affermazioni a Cristo, ai cristiani, alla Chiesa oppure all'anima.

⁴ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 142-143, si riferisce a questi tratti di esegesi allegorizzante, e li vede come una manifestazione dell'influsso di Origene su Basilio. Si ricorre al *defectus litterae* nel commento a Sal 1,1d, dove Basilio afferma che l'espressione «e non si è seduto sul seggio di pestilenza» non deve essere intesa in senso letterale, e che "pestilenza" ha qui il significato di stabile scelta del vizio (*Homilia in psalmum 1, 6* [PG xxix, 224 C]).

di Alessandria, il quale vedeva invece in essi la profezia delle sofferenze di Cristo o dei cristiani. Il commento basiliano prende spesso spunto dalle espressioni dei salmi per spiegare la vita monastica e lo speciale combattimento ascetico che i monaci devono condurre, e tale commento, poiché interessato al contenuto ascetico, è più vicino a quello atanasiano.

Ci sono pervenute anche nove omelie su Gn 1, 1-27, predicate durante una settimana di Quaresima di un anno incerto, forse il 377, seguendo la consuetudine ecclesiastica allora in vigore. Possediamo, inoltre, tre omelie che portano come titolo un versetto biblico e che ne fanno l'esegesi: *Attende tibi ipsi, In illud: Destruam horrea mea, In illud: In principio erat Verbum*; i primi versetti del libro dei Proverbi sono commentati da Basilio nell'omelia *In principium Proverbiorum*.

Tutti gli scritti del Cappadoce sono intessuti di testi biblici. Gribomont ha studiato accuratamente le citazioni paoline negli scritti di Basilio. Su un totale di 6081 citazioni della Bibbia, 2257 procedono dalle lettere paoline.¹ Dalla ricca informazione offerta sul Cappadoce può rilevarsi la sua predilezione per la dottrina morale dell'Apostolo delle genti più che per i suoi insegnamenti dogmatici, così come l'alta frequenza delle citazioni di 1Ts e delle *Lettere Pastorali* nel *Corpus asceticum*, di Rm 6 nel *De baptismo* e di Rm 8 nel *De Spiritu Sancto*.²

Basilio conosce l'esegesi allegorica.³ La tradizione ci tramanda come opera di Basilio e Gregorio di Nazianzo un'antologia di testi origeniani specialmente interessata agli argomenti antropologici ed esegetici.⁴ Inoltre, il Cappadoce afferma che per interpretare in modo ortodosso gli antropomorfismi delle descrizioni veterotestamentarie di Dio occorre applicare l'allegoria, seguendo l'argomentazione usata da Origene per giustificare quest'ultima.⁵ Sembra dunque

¹ Cfr. il quadro offerto in GRIBOMONT, *Le paulinisme de saint Basile*, 202. Non è preso in considerazione il trattato *Adversus Eunomium*, all'epoca ancora privo di un'edizione critica.

² *Ibidem*, 201-208, dove si può trovare, oltre al quadro delle citazioni paoline nelle diverse opere basiliane, un secondo quadro contenente le citazioni di ogni lettera paolina, e un ultimo quadro con le citazioni dei diversi capitoli di Rm.

³ Una descrizione delle due scuole esegetiche dell'antichità, orientata alla spiegazione dell'esegesi basiliana e fondata su una bibliografia molto attuale, può riscontrarsi in HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 122-139.

⁴ Cfr. l'opinione espressa da Harl nel prologo di ORIGENES ALEXANDRINUS, *Philocalie*, 1-20. *Sur les Écritures. Et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne* (SC, 302), M. HARL, N. DE LANGE (edd.), Cerf, Paris 1983, 20-24. La studiosa ricorda l'*Epistula* 115 di Gregorio di Nazianzo secondo la quale la *Philocalia* sarebbe un dono suo e di Basilio per il destinatario, così come l'affermazione di Socrate di Costantinopoli secondo la quale i due Cappadoci cominciarono la loro vita di servizio alla Chiesa dopo aver studiato l'esegesi della Scrittura secondo gli scritti di Origene (cfr. SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia ecclesiastica*, IV, 26, 8-10; SOCRATES SCHOLASTICUS, *Histoire ecclésiastique, livres IV-VI* [SC, 505], P. MARAVAL, P. PÉRICHON, G. C. HANSEN (edd.), Cerf, Paris 2006, 111). Ma, sorprendentemente, Harl si dichiara poi incerta sull'autenticità dell'attribuzione e spiega che lungo il suo studio parlerà dei "Philocalistes".

⁵ Cfr. *De principiis*, IV, 2, 2 (ORIGENES, *Traité des principes*, III: *Livres III et IV* [SC, 268], edd. H. CROUZEL, M. SIMONETTI, Cerf, Paris 1980, 300-304). In *Adversus Eunomium*, I, 14, 20-39 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 227), Basilio afferma che è necessario interpretare allegoricamente le descrizioni di Dio secondo le quali quest'ultimo sarebbe una sostanza materiale; studieremo più avanti questo passo. Anche SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 220-222, sottolinea la profonda

che Basilio si sia ispirato al gran Maestro Alessandrino. Questo tipo di esegesi è frequente nelle *Homiliae in psalmos*; quella su Sal 29 offre il brano seguente, dove Basilio applica l'allegoria al commento del titolo del Salmo, cioè, «Salmo del cantico nell'anniversario della dedicazione della casa», aprendo la lettura ai sensi cristologico ed ecclesiologico:

Questo salmo del cantico, secondo quanto il titolo annuncia, contiene argomenti riguardanti la dedicazione della casa. In senso letterale (*κατὰ μὲν τὸ σωματικόν*), questo salmo pare che fosse composto per la circostanza in cui Salomone innalzò il famosissimo tempio, e che fosse modulato sul salterio. Secondo un'interpretazione spirituale (*κατὰ δὲ τὸ νοητόν*), il titolo appare significare l'incarnazione del verbo di Dio e indicare l'inaugurazione della casa costruita in modo nuovo e stupefacente. Infatti in questo salmo troviamo molti preannunzi dell'incarnazione di Dio. O forse conviene intendere "casa" (*Ἡ τάχα οἶκον νοῆσαι προσήκει*) come la chiesa edificata da Cristo, secondo quanto scrive Paolo nella lettera a Timoteo: «Affinché tu sappia come bisogna condursi nella casa di Dio, che è la chiesa del Dio vivente» (1Tm 3,15).¹

Simonetti fa notare che Basilio usa il lessico esegetico origeniano per designare sia il senso letterale o corporale sia quello spirituale.² La presenza in questo brano dei termini *τὸ σωματικόν*, "corporale", e *τὸ νοητόν*, "intelligibile", ne è la conferma.

In questo testo Basilio trova nella Scrittura tre livelli di significato: uno letterale o corporale, uno spirituale che possiamo anche chiamare cristologico, e un terzo che sembra ecclesiologico. Origene riteneva che la Scrittura possedesse tre sensi: corporale, morale o "psichico", e spirituale.³ Tuttavia, a nostro parere il triplice livello accennato da Basilio non è da ricondurre alle idee origeniane, in quanto Basilio sembra riferirsi piuttosto alle tre tappe della storia della salvezza, cioè Israele, Cristo e la Chiesa. Il Cappadoce non ci aiuta ad approfondire il paragone, perché non offre nessuna riflessione teorica sui sensi della Scrittura.

sintonia tra Origene e Basilio, visibile nella pietà con la quale entrambi si accostano al testo sacro, consapevoli che esso nasconde l'influsso dello Spirito Santo che lo riempie di senso.

¹ *Homilia in psalmum xxix*, 1 (PG xxix, 305 C – 308 A; A.R. RACCONE, *S. Basilio di Cesarea. Omelie sui salmi*, Paoline, Ancona 1965, 120-121). M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea, interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Edipuglia, Bari 1998, cap. IV: "L'esegesi allegorica nelle *Omelie sui salmi*", 87-114, commenta quindici passi delle *Omelie sui salmi* nei quali Basilio adopera l'avverbio *τάχα*, perché spesso il Cappadoce, dopo aver offerto l'interpretazione letterale di un brano biblico, introduce per mezzo di questo avverbio un'interpretazione allegorica. Girardi ricorda brevemente i commenti di autori precedenti a Basilio, e crede che Basilio non somigli tanto a Origene o a Eusebio, quanto piuttosto a Didimo, il quale vede anch'esso nella dedicazione della casa un riferimento alla Chiesa, si basa su 1Tm 3,15, spiega in modo simile i termini "salmo", "salterio" e "cantico", e parla anche della necessaria coerenza fra prassi e teoria (92-94).

² SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 143. Anche il sostantivo "spirituale" è di matrice origeniana, e nell'*In Hexaemeron*, III, 9 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 53-55), brano che studieremo successivamente, è aspramente censurata l'allegoria designata proprio con questa parola.

³ Cfr. *De principiis*, IV, 2, 4 (CROUZEL, SIMONETTI, 310-312). È chiaro il parallelismo con la struttura dell'uomo, anch'esso composto di corpo, anima e spirito. In altri passi, Origene parla semplicemente di due sensi, uno corporale e l'altro spirituale (cfr. *De principiis*, IV, 2, 8; CROUZEL, SIMONETTI, 332-334).

In diversi scritti, come nel commento *In Hexaemeron*, troviamo anche un ricorso sistematico al senso letterale, unito a una critica dell'allegorismo, cioè della ricerca di sensi nascosti della Scrittura tramite l'applicazione dell'allegoria. La causa di ciò è stata individuata nell'influsso di Diodoro di Tarso, creatore della scuola esegetica antiochena, con il quale Basilio ebbe uno scambio epistolare.¹

Conosco le leggi dell'allegoria (νόμους ἀλληγορίας), anche se non sono stato io ad inventarle, ma le ho trovate negli scritti laboriosi degli altri. Coloro che non accettano i significati comuni (τὰς κοινὰς [...] ἐννοίας) della Scrittura [...] interpretano le parole [...] nel senso che piace loro e spiegano la creazione [...] distorcendola secondo le loro proprie allegorie (ὑπονοίας) come gli interpreti di sogni che spiegano le visioni fantasiose partorite nel sonno accomodandole ad un loro scopo particolare. Ma io [...] prendo tutto così com'è detto (πάντα ὡσπερ εἴρεται). Perché non arrossisco del Vangelo (Rm 1, 16) [...] A me pare che [...] certuni abbiano tentato di accreditare alle Scritture, mediante alterazioni e allegorie (παραγωγᾶς τισι καὶ τροπολογίαις), una dignità tratta dalla loro immaginazione. Ma questo è proprio di chi si fa più sapiente delle parole dello Spirito e introduce nella Scrittura le sue vedute personali col pretesto dell'esegesi. S'intendano dunque le parole così come sono scritte (νοεῖσθω τοίνυν ὡς γέγραπται).²

In una delle omelie precedenti, Basilio poggia la critica all'allegorismo sul fatto che questo mette la Scrittura al servizio della difesa di dottrine eretiche:

Quegli autori ecclesiastici che, col pretesto del senso anagogico e di pensieri più alti, si rifugiarono nelle allegorie (προφάσει ἀναγωγῆς καὶ νοημάτων ὑψηλοτέρων εἰς ἀλληγορίας κατέφυγον), affermando che con le acque s'intendono in senso figurato (τροπικῶς), potenze spirituali e incorporee [...] Questi discorsi noi li rigettiamo come combinazioni di sogni e favole (μύθους) da vecchiette.³

Simonetti cerca di dare ragione di questa contraddizione di Basilio vedendovi, più che un'evoluzione dall'allegorismo origeniano al letteralismo antiocheno, il desiderio di evitare gli eccessi dell'allegorismo e di attenersi, nel commento di Gn 1, all'esegesi letterale per esigenze della natura del testo, privilegiata fonte d'ispirazione per la cosmologia cristiana.⁴

Basilio parla anche di un'interpretazione spirituale delle Scritture che supera il significato letterale in quanto arcaismo giudaico, e che vede nei fatti storici

¹ Si tratta delle *epistolae* 99 e 160. HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 136, ritiene che non si possa essere certi dell'esistenza di questo influsso, perché i pochi testi di Diodoro di Tarso che ci sono pervenuti non permettono di effettuare alcun confronto.

² *In Hexaemeron*, IX, 1 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 146-147). TRISOGGIO, *Basilio il grande si presenta*, 210, include questo passo nella sua raccolta di testi basiliani affermando che offre un'esegesi antiochena, e nel suo commento avverte che in altri passi Basilio teorizza sull'esegesi allegorica e ne fa uso.

³ *In Hexaemeron*, III, 9 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 53-55).

⁴ Cfr. SIMONETTI, *Lettera e allegoria*, 143-144. Il giudizio di TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 171, è in parte diverso: lo studioso si fonda su questi testi per concludere che Basilio sarebbe un esegeta nemico dei capricci dell'allegoria e decisamente orientato alla ricerca del senso letterale del testo. Ma un po' più avanti, Tieck si vede costretto a riconoscere che «whenever it was a choice of barren exegetical principle or of fruitful practical application, Basil was constitutionally prone to yield the former or at least to concentrate on the latter», 174.

dell'Antico Testamento dei tipi con i quali lo Spirito Santo, ispiratore della Scrittura, ha voluto prefigurare i misteri di Cristo e i sacramenti cristiani:

Perciò ascoltino anche un'altra testimonianza che attribuisce anch'essa esplicitamente il titolo di "Signore" allo Spirito [...]: «Fino ad oggi nella comprensione dell'Antico Testamento perdura lo stesso velo, non essendo stato rivelato che esso è abrogato in Cristo. Ma allorché ci si sarà rivolti al Signore, il velo sarà tolto. Il Signore è lo Spirito» (2Cor 3,14-16.17). Perché dice questo? Perché chiunque si applichi al nudo significato letterale e si applichi alle disposizioni legali, ha il proprio cuore coperto come da un velo per l'osservanza giudaica della lettera. E ciò accade perché ignora che l'osservanza fisica della legge è abrogata all'avvento di Cristo, poiché i tipi ormai si sono trasformati in realtà. Si spengono le torce quando arriva il sole; e la legge scade e le profezie tacciono quando si manifesta la verità. Ma chi ha potuto scrutare nella profondità del senso della Legge, e dopo aver tolto l'oscurità della lettera, come un velo, è potuto penetrare nei segreti, costui ha imitato Mosè che, nel conversare con Dio, si toglieva il velo, volgendosi anch'egli dalla lettera allo spirito. Perché l'oscurità degli insegnamenti della Legge corrisponde al velo calato sul volto di Mosè, mentre la contemplazione spirituale corrisponde al rivolgersi al Signore. Colui dunque che nella lettura della Legge ha tolto via la lettera, si rivolge al Signore – ma "Signore" ora è detto lo Spirito – e si fa simile a Mosè, che aveva il volto radioso di gloria per l'apparizione di Dio.¹

Le parole sui tipi dimostrano che Basilio ricorre in questo caso a un'interpretazione tipologica.² Infatti, in un brano precedente del trattato aveva spiegato che i tipi sono stati voluti da Dio come un mezzo per abituare gli occhi degli uomini, immersi nell'oscurità del paganesimo, alla luce della verità, evitando di abbagliarli;³ questa azione di Dio consente agli uomini di individuare nell'An-

¹ *De Spiritu Sancto*, XXI, 52 (PRUCHE, 434-436); G. AZZALLI BERNARDELLI, *Basilio di Cesarea. Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1993, 163-164). Il testo greco dice: «Διόπερ ἀκουέτωσαν καὶ ἐτέρας μαρτυρίας διαροήδην καὶ αὐτῆς κυριολογούσης τὸ Πνεῦμα. (...) Ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον, τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῆ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται. Ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, περαιοῖται τὸ κάλυμμα. Ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστι.» Τί τοῦτο λέγων; Ὅτι ὁ ψιλῆ τῆ διανοίᾳ τοῦ γράμματος προσκαθήμενος καὶ αὐτοῦ που περὶ τὰ νομικὰ παρατηρήματα διατρίβων, οἷόν τι παραπετάσματι τῆ Ἰουδαϊκῆ τοῦ γράμματος ἐκδοχῆ τὴν καρδίαν ἑαυτοῦ συγκεκάλυπται· καὶ τοῦτο πάσχει παρὰ τὸ ἀγνοεῖν ὅτι ἡ σωματικὴ τοῦ νόμου τήρησις ἐν τῆ ἐπιδημίᾳ τοῦ Χριστοῦ καταργεῖται, τῶν τύπων λοιπὸν μεταληφθέντων εἰς τὴν ἀλήθειαν. Ἄργοῦσι γὰρ λύχνοι τῆ τοῦ ἡλίου παρουσίᾳ· καὶ σχολάζει ὁ νόμος, καὶ προφητεῖαι κατασιγάζονται, τῆς ἀληθείας ἀναφανείσης. Ὁ μέντοι δυνηθεὶς ἐπὶ τὸ βᾶθος διακύψαι τῆς νομικῆς ἐννοίας, καὶ τὴν ἐκ τοῦ γράμματος ἀσάφειαν, οἷόν τι καταπέτασμα, διασχών, εἰσὼ γενέσθαι τῶν ἀπορορῆτων, οὗτος ἐμιμήσατο τὸν Μωϋσῆν, ἐν τῷ διαλέγεσθαι τῷ Θεῷ, περαιοῦντα τὸ κάλυμμα, ἐπιστρέφων καὶ αὐτὸς ἀπὸ τοῦ γράμματος πρὸς τὸ πνεῦμα. Ὡστε ἀναλογεῖν τῷ μὲν ἐπὶ τοῦ προσώπου Μωϋσέως καλύμματι τὴν τῶν νομικῶν διδασμάτων ἀσάφειαν· τῆ δὲ ἐπιστροφῆ, τῆ πρὸς τὸν Κύριον, τὴν πνευματικὴν θεωρίαν. Ὁ οὖν ἐν τῆ ἀναγνώσει τοῦ νόμου περιελὼν τὸ γράμμα, ἐπιστρέφει πρὸς τὸν Κύριον—ὁ δὲ Κύριος νῦν τὸ Πνεῦμα λέγεται—, καὶ ὁμοίος γίνεται Μωϋσεὶ ἐκ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ τὸ πρόσωπον δεδοξασμένον ἔχοντι.»

² Non ci sembra che Basilio stia affermando qui la superiorità del Nuovo Testamento rispetto all'Antico, come sostiene ГИЕЦК, *Basil of Caesarea and the Bible*, 121-122, quanto piuttosto la superiorità dell'interpretazione spirituale rispetto all'interpretazione letterale.

³ Cfr. *De Spiritu Sancto*, XIV, 33, 28-46 (PRUCHE, 354).

tico Testamento, per mezzo dell'interpretazione spirituale, i misteri di Cristo. Basilio fonda la sua teoria sull'interpretazione spirituale su san Paolo.¹

Pelikan ha spiegato che Basilio, seguendo Atanasio, aveva compreso la frase «Il Signore è lo Spirito» (2Cor 3,17) in riferimento al Verbo nell'*Adversus Eunomium*, III, 3 e che l'applicazione allo Spirito Santo in questo testo è una novità in cui Basilio segue invece Origene; Pelikan aggiunge che autori come Ambrogio e Agostino, impegnati nella difesa della divinità dello Spirito Santo, seguiranno questa applicazione allo Spirito Santo.²

Dalle osservazioni precedenti emerge poco della ricca personalità di Basilio: le caratteristiche dell'esegesi basiliana sembrano piuttosto prese in prestito da autori precedenti, e le sue posizioni rispetto a questa tradizione ci forniscono pochi elementi in merito. Girardi ha posto all'opera esegetica di Basilio domande interessanti, come quella relativa all'esistenza o meno di un lessico tecnico, o quella sul contesto storico delle polemiche documentate nelle omelie esegetiche, ed ha raccolto risposte che arricchiscono la nostra conoscenza di Basilio esegeta.³ Riteniamo che un'altra strada utile e proficua sia quella di studiare in che modo Basilio si è poggiato sulla Scrittura per portare avanti le grandi battaglie che hanno caratterizzato la sua vita di pastore, ossia la retta conoscenza di Dio, la diffusione dell'ideale monastico e lo sviluppo della vita cristiana nonché, infine, l'elaborazione di una visione del creato concorde con la fede. L'esortazione *Verbum Domini*, riferendosi innanzitutto al rapporto tra dottrina ascetica e influsso della Sacra Scrittura, farebbe sembrare superfluo lo studio della dottrina basiliana su Dio e sul cosmo; ma in realtà, lo studio di questi due ambiti permette di valutare complessivamente l'influsso della Scrittura sul pensiero del Cappadoce e di dare un giudizio sull'uniformità del suo metodo esegetico.

¹ Origene non distingue tra senso allegorico e tipologico, ma racchiude entrambi nella nozione di senso spirituale. *De principiis*, IV, 2, 6 (CROUZEL, SIMONETTI, 318-326), enumera diversi esempi di testi biblici dal senso spirituale, e nell'elenco figurano brani dal senso allegorico, come Gal 4,21, dove i due figli di Abramo rappresentano i due testamenti, e altri dal senso tipico, come 1Cor 10,11, dove Paolo afferma che le vicende d'Israele nel deserto sono tipo della vita dei cristiani. Ci sembra che la tipologia sia più oggettiva, e che colleghi fatti dell'Antico Testamento con fatti del Nuovo, e ciò sia che si tratti di vicende della vita di Cristo, sia che si tratti di sacramenti cristiani; ci sembra, invece, che l'allegoria sia più soggettiva, e che colleghi il testo biblico con aspetti del combattimento spirituale o con altre dimensioni della vita spirituale; questo ci porta a distinguere questi due sensi nell'esegesi di Basilio.

² Cfr. J. PELIKAN, *The "Spiritual Sense" of Scripture. The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit*, in *Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium*, P. J. FEDWICK (ed.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, I, 353-354. Il passo origeniano è *Contra Celsum*, VI, 70 (ORIGENES ALEXANDRINUS, *Gegen Celsus* [Buch V- VIII]. *Die Schrift vom Gebet* [GCS, 2 = Origenes Werke, 1], herausgegeben von P. KOETSCHAU, J. C. Hinrichs Buchhandlung, Leipzig 1899, 139-141).

³ Cfr. i capitoli primo: "Lessico e principi ermeneutici", 11-38, e sesto: "Esegesi e storia", 131-143, del suo GIRARDI, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura*. Altri argomenti trattati nel volume sono la purezza (181-198), l'alleanza (199-208) ed il discepolato cristiano (209-226) negli scritti basiliani. Chiude il volume un lungo studio sul commento di Basilio alle Beatitudini (227-252).

II. LA RIVELAZIONE DEL DIO UNO E TRINO NELLA SCRITTURA

Basilio e, attirati da lui, anche l'amico Gregorio e il fratello Gregorio di Nissa, sono i grandi oppositori dell'arianesimo radicale di Eunomio. Questa lotta è il proseguimento del confronto tra Ario e Atanasio, autore di opere che hanno esercitato un grande influsso su Basilio come il trattato *Contra Arianos* e le *Epistulae ad Serapionem*, in difesa della divinità del Figlio e dello Spirito Santo.

1. La difesa della divinità del Verbo

All'inizio della sua attività a fianco del vescovo Eusebio di Cesarea in Cappadocia, Basilio scrisse il suo trattato *Adversus Eunomium*. Il vescovo ed intellettuale ariano, dopo essere stato espulso dalla sua sede a Cizico per l'insegnamento ariano lì offerto, aveva scritto un'*Apologia* nella quale cercava di difendere la tesi secondo cui la sostanza di Dio è l'essere ingenerato e, di conseguenza, il Figlio non è altro che una creatura. Nella sua risposta, Basilio, attingendo abbondantemente alla sacra Scrittura in contrapposizione al discorso fortemente filosofico e sillogistico di Eunomio, si rifiuta di accettare "ingenerato" come nome di Dio, rilevando che la Scrittura non usa questo termine, mentre si riferisce spesso a Dio come Padre.

L'indice dei brani della Scrittura citati nel trattato è molto ricco. I testi dell'Antico Testamento, tra i quali spiccano i salmi, sono meno numerosi dei testi del Nuovo Testamento, dal quale sono citati innanzitutto le lettere paoline e i vangeli di Matteo e Giovanni.

Hildebrand ritiene che Basilio, per sviluppare la teologia sul Logos, usi come testo chiave Gv 14,9 affiancato da Mt 11,27 e da Gv 17,26; i tre testi sottolineano che il Figlio è immagine di Dio, un'immagine perfetta che in se stessa permette di conoscere il Padre. Col 1,15 contiene la stessa idea, ed è citato dieci volte; in un caso appare all'interno di una lista senza commenti, ma per otto volte è spiegato mediante uno dei testi centrali sopra menzionati. Lo stesso accade per le citazioni di Fil 2,6, di Gv 6,27 e di Eb 1,3.¹ Occorre aggiungere che Basilio poggia le sue idee anche su altri testi biblici. Un brano molto citato è il prologo del vangelo giovanneo, così decisivo per la dimostrazione dell'eternità e della divinità del Logos di Dio.²

Basilio corregge l'interpretazione ariana di alcuni brani della Scrittura: esami-

¹ Cfr. HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 160-170. Lo studioso fa un'accurata analisi dell'uso della Scrittura nel trattato basiliano, nel quale individua la presenza di tre tesi principali: l'ingenerabilità non è la natura di Dio; il Figlio è somigliante al Padre; il Figlio procede dal Padre per mezzo di una generazione tutta divina. Gv 14,9 è molto presente nella seconda e nella terza tesi.

² A lungo citato in *Adversus Eunomium*, II, 14-15 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 50-60). GRIBOMONT, *La tradition johannique chez saint Basile*, 221-222, mostra che Basilio preferisce parlare del Figlio Unigenito di Dio oppure del Signore e Dio Gesù Cristo, piuttosto che del Verbo di Dio, espressione che gli ariani interpretavano in modo subordinazionistico.

na tre volte il discusso passo di Prv 8,22¹ e si sofferma anche su Gv 14,28.² Non troviamo invece nessuna esegesi di 1Cor 15,24, testo molto citato dagli ariani.

Il contributo dell'*Adversus Eunomium* è la chiarificazione tra l'ambito dell'unità e l'ambito della distinzione all'interno di Dio. Questa chiarificazione poggia su testi nei quali si afferma al tempo stesso la divinità del Verbo e la sua distinzione dal Padre, come ad esempio il prologo giovanneo oppure i primi versetti dell'*Epistula ad Hebraeos*. Ma il Cappadoce sviluppa al di là di questo fondamento biblico un pensiero teologico poggiato sulle nozioni di οὐσία e ὑποκείμενον, di κοινόν e ἴδιον, che permette di definire senza possibilità di errore la dottrina che scaturisce da questi testi biblici.³ Riesce così a distanziare l'ὁμοούσιος niceeno dalle interpretazioni sabelliane contro le quali la sua formazione omeusiana lo metteva in guardia, e a porlo a fondamento della dottrina sul Figlio.⁴

Un rapido sguardo all'elenco di citazioni bibliche del *Contra Arianos* di Atanasio evidenzia l'originalità di buona parte del dossier biblico dell'*Adversus Eunomium*: attorno al quaranta per cento. Tale originalità non consiste nell'approfondimento volto a distinguere tra κοινόν e ἴδιον nella Trinità, portato avanti con dei ragionamenti teologici,⁵ ma è piuttosto da ricercarsi nel bisogno di confutare le tesi eunomiane che richiamano nuove testimonianze bibliche,⁶ nell'inclusione della discussione sulla divinità dello Spirito Santo nel trattato⁷ e nella conoscenza particolareggiata della Scrittura che Basilio possedeva. Il Cappadoce esprime persino i rimproveri con parole bibliche.

¹ Cfr. *Adversus Eunomium*, II, 20, 24 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 82); II, 20, 40 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 84).

² Cfr. *Adversus Eunomium*, I, 24-26 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 256-266).

³ Un brano centrale in questo sforzo di approfondimento è *Adversus Eunomium*, II, 28-29, dove viene fatto un uso molto ridotto dei testi biblici: soltanto 1Tm 6,16 e Sal 103,2 in modo molto secondario per la trattazione.

⁴ Basilio offre la sua interpretazione dell'ὁμοούσιος in *Adversus Eunomium*, I, 19, 23-44 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 240-242).

⁵ L'eccezione che conferma questa regola è Gb 33,6: «Ecco, io sono come te di fronte a Dio e anch'io sono stato tratto dal fango». Basilio ritiene che "fango" (πηλός) indichi la sostanza degli uomini, che sarebbe la stessa per tutti, e stabilisce un'analogia tra l'unità umana e l'unità delle tre Persone divine, anch'essa fondata sull'unicità dell'οὐσία (Cfr. *Adversus Eunomium*, II, 4, 32; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 20). Nello stesso paragrafo Basilio accenna a molti testi biblici, ma soltanto al fine di elencare le caratteristiche proprie di Pietro e Paolo, che rientrano in quelle della comune natura umana.

⁶ Basilio cita, ad esempio, Es 6,3: «Sono apparso ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe come Dio onnipotente, ma con il mio nome di Signore non mi son manifestato a loro», per mostrare che la pretesa di Eunomio di conoscere il nome specifico di Dio è assurda (cfr. *Adversus Eunomium*, I, 13, 32; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 218); e Mt 23,9, «E non chiamate nessuno "Padre" sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo», per mostrare che dobbiamo chiamare la prima Persona divina "Padre" e non "Ingenerato" (cfr. *Adversus Eunomium*, II, 23, 18; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 94).

⁷ L'argomento è trattato nel libro terzo. Alcune delle citazioni in esso adoperate da Basilio sono Is 48,16: «Il Signore ha mandato me insieme con il suo spirito» (*Adversus Eunomium*, III, 4, 12; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 158); Gv 14,16: «Io chiederò al Padre, e vi darà un altro paraclito» (*Adversus Eunomium*, III, 3, 22; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 156); e 1Cor 12,4: «Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito» (*Adversus Eunomium*, III, 4, 32; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 160).

Nelle opere di polemica come l'*Adversus Eunomium*, Basilio predilige testi biblici che possiedano un senso letterale chiaro, dal quale si possa estrarre la nozione dottrinale che si sta cercando. Mette in guardia contro l'uso di testi biblici il cui senso letterale sia inaccettabile, e dai quali si debbano trarre gli insegnamenti dogmatici per mezzo della ricerca del senso allegorico, perché tale metodo porta a conclusioni soggettive. Sarebbero inutili, ad esempio, i testi dell'Antico Testamento contenenti descrizioni antropomorfe di Dio.

tutto ciò che si trova presso i teologi sulla sostanza di Dio sembra esser stato scritto in tropi e allegorie (τροπολογίαις τισιν ἢ καὶ ἀλληγορίαις), ed è ad altre nozioni che rinviano le loro parole. Cosicché, se qualcuno pretende di attenersi senza esame alcuno alla nuda lettera secondo l'interpretazione più immediata (ἀβασανίστως κατὰ τὴν πρόχειρον ἐκδοχὴν ψιλῶ [...]) τῶ γράμματι) sarà sviato verso favole (μύθους) giudaiche e da vecchiette, ed invecchierà totalmente privo di nozioni degne di Dio. Perché non solamente si penserà che la sostanza di Dio è più o meno materiale e si concorderà su questo punto con i Greci che sono atei, ma si supporrà anche che essa è composta. Quando il profeta racconta che Dio è simile all'elettro dai fianchi in su mentre al di sotto è costituito di fuoco (Ez 8,2), colui che attraverso la lettera non ascende a nozioni più elevate (πρὸς ὑψηλοτέρας ἐννοίας [...]) διὰ τοῦ γράμματος) e si attiene alle indicazioni fisiche (ταῖς σωματικαῖς [...]) ὑπογραφαῖς) dell'autore, apprenderà da Ezechiele che tale è la sostanza di Dio; di nuovo udrà da Mosè che Dio è fuoco (cfr. Dt 4,24) e dal saggio Daniele sarà trascinato ad altre supposizioni (cfr. Dn 7,9-10). In questo modo si raccoglieranno dalla Scrittura fantasie (φαντασίαις) non soltanto false ma anche reciprocamente contraddittorie.¹

Gli antropomorfismi biblici al riguardo di Dio avevano portato già Origene a difendere la fondatezza della Scrittura per mezzo del ricorso all'esegesi allegorica;² il maestro alessandrino cercava così di evitare la tentazione di rifiutare l'ispirazione dell'Antico Testamento e la sua validità per la Chiesa, rifiuto che difendevano gli gnostici. Su questo punto, Basilio sembra seguire Origene.

Abbiamo accennato prima all'omelia *In illud: In principio erat Verbum*. Essa contiene una spiegazione della fede cattolica sulla divinità del Verbo, e di conseguenza sulla sua eternità e sulla sua distinzione dal Padre, difesa mediante il commento dei primi versetti del prologo del Vangelo di Giovanni e della riflessione sul termine Λόγος. Trisoglio afferma che questa omelia mostra come Basilio poggi gli insegnamenti dogmatici sulla Sacra Scrittura per poi trascriverla per intero, dandole un rilievo che giustifica la presentazione del seguente riassunto.³

Basilio, per primo, esalta l'importanza del vangelo di Giovanni.⁴ Poi spiega che "principio" (ἀρχή) significa qui l'inizio assoluto di tutte le cose, non altri tipi di principio, come le magistrature, chiamate in greco anche ἀρχαί, oppure gli

¹ *Adversus Eunomium*, I, 14 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 222).

² Come abbiamo già indicato, questa opinione si trova in *De principiis*, IV, 2, 2 (CROUZEL, SIMONETTI, 300-304).

³ Cfr. TRISOGGIO, *Basilio il grande si presenta*, 217-224.

⁴ Tutta l'omelia si trova in PG XXXI, 472-481.

inizi particolari, e che questa affermazione è stata lasciata dallo Spirito Santo in risposta alla blasfemia di Ario, secondo il quale «ci fu un tempo nel quale (Cristo) non c'era» (ἦν ὅτε οὐκ ἦν). Basilio rileva poi il verbo “era”, e indica che anch'esso si oppone all'errore di Ario; come una nave trattenuta da due ancore non può essere portata via dalle onde, così noi siamo fermi, ancorati su queste due parole. Spiega poi che il Verbo (Λόγος) è quello che era all'inizio, non il verbo degli uomini, creati successivamente, né il verbo degli angeli, che in quanto creature hanno avuto un inizio nel tempo. Deve, invece, trattarsi del Verbo di Dio, che prima era nel suo cuore, e poi è stato proferito, e che racchiude tutto quanto era contenuto in esso. Questo Verbo, spiega Basilio, è il Figlio di Dio, ma qui è chiamato Verbo per evitare che pensiamo a una generazione terrena, passionale e inserita nel tempo, e per farci invece comprendere che la generazione del Verbo è una generazione intellettuale. In seguito, commentando le parole «καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν», il Vescovo di Cesarea chiarisce che né Dio Padre né il Figlio si trovano in nessun posto, ma che questi termini indicano la caratteristica propria dell'ipostasi del Verbo, aiutandoci così a non cadere nella bestemmia di quelli che affermano l'esistenza di un solo sostrato, e che sostengono che “Padre”, “Figlio” e “Spirito” non siano altro che modi diversi per riferirsi a un'unica realtà. Ma, aggiunge, anche affermare che il Figlio di Dio è diverso dal Padre secondo la sostanza, costituisce una bestemmia. L'espressione «καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος» è adoperata per sottolineare la divinità del Verbo e per esortare ad adorarlo come Dio rifiutando gli insegnamenti degli eretici, e l'espressione «οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν» offre a Basilio l'occasione per evidenziare come la Scrittura insista sulle stesse idee al fine di fissarle nella nostra mente, e come la ripetizione per quattro volte del verbo ἦν costituisca la chiara dimostrazione della falsità della tesi che ipotizza che vi sia stato un momento in cui il Verbo non esisteva. Basilio conclude esortando a stampare queste idee nella propria memoria, e giustifica la brevità del suo discorso affermando che l'intelletto deve apprendere pian piano e che, come un cibo troppo abbondante non permette allo stomaco di digerire bene gli alimenti assunti, così anche l'offerta di troppi insegnamenti non permette di comprenderne bene nessuno.

Questo breve riassunto dell'omelia ci mostra il metodo di lavoro di Basilio sul testo biblico. È attento al senso letterale delle parole, che spiega una dopo l'altra. Cerca di chiarire le cose nel modo più semplice e sintetico, per facilitare ai suoi uditori la comprensione e la memorizzazione delle dottrine. Questo insegnamento di Basilio si colloca nell'ambito della sua lotta contro l'eresia ariana, alla quale aggiunge la critica alle idee sabelliane adoperando addirittura termini tecnici, come testimonia questo brano:

«E il Verbo era verso Dio». Riempiti di meraviglia davanti alla precisione d'ogni parola. Non ha detto “Il Verbo era in Dio”, ma “verso Dio”, per definire la caratteristica propria dell'ipostasi (τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως). Non ha detto “In Dio”, per non dare occasione alla confusione dell'ipostasi (τῆ συγχύσει τῆς ὑποστάσεως). È cattiva la be-

stemmia di coloro che cercano di mescolare tutto, e di parlare di un solo sostrato (ἐν τὸ ὑποκείμενον), cioè, di affermare che “Padre”, e “Figlio”, e “Spirito Santo” si applicano ad una sola realtà come diverse denominazioni (προσηγορίας δὲ διαφερούσας τῷ ἐνὶ πράγματι ἐπιφημίζεσθαι). È cattiva l’empietà, e non meno da fuggire, di coloro che dicono bestemmiando che il Figlio di Dio è diverso dal Dio e Padre secondo la sostanza (ἀνόμοιον εἶναι κατ’ οὐσίαν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ).¹

Contro i sabelliani Basilio sottolinea la distinzione, evidenziandone le caratteristiche proprie (τὸ ἰδιάζον) delle tre Ipостasi (ὑποστάσεις) da essi viste come nomi di uno stesso sostrato (ὑποκείμενον) o di una stessa realtà (πρᾶγμα). E bolla come erronea la tesi anomea della diversità secondo la sostanza (ἀνόμοιον κατ’ οὐσίαν), di Padre e Figlio. In poche righe, Basilio adopera alcune delle nozioni determinanti per il chiarimento della dottrina trinitaria.

2. Difesa della divinità dello Spirito Santo

Basilio fu ordinato vescovo di Cesarea di Cappadocia nel 370. Poco dopo cominciarono gli attriti riguardo alla divinità dello Spirito Santo con l’antico amico Eustazio di Sebaste che, poggiandosi sulla presunta assenza di definizioni chiare della Sacra Scrittura in merito, si rifiutava di ammettere quella che considerava un’innovazione infondata.² La divinità dello Spirito Santo era contestata anche dagli anomei, i quali affermavano che lo Spirito Santo è la prima creatura del Generato.³ Basilio risponde alle critiche degli eustaziani e degli anomei con il trattato *De Spiritu Sancto*.

Basilio cerca di fondare la divinità dello Spirito Santo sulla Sacra Scrittura, sapendo che soltanto su questo terreno era possibile trovare l’accordo con gli eustaziani. Centrale, nell’argomentazione del Cappadoce, è la formula battesimale consegnata dal Signore agli Apostoli.⁴ Un folto numero di citazioni della Scrittura prende di mira l’uso biblico delle preposizioni ἐν, διὰ ed ἐκ, che secondo gli anomei erano proprie rispettivamente dello Spirito Santo, del Figlio e di Dio Padre, e manifestavano così la diversità della natura delle tre Persone;⁵ Basilio

¹ *In illud: In principio erat Verbum*, 4 (PG xxxi, 480 B – C).

² H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 81-90, cerca di dimostrare che il *De Spiritu Sancto* è fondato sugli atti di un dialogo svoltosi precedentemente tra Eustazio e Basilio di Cesarea.

³ J.-R. POUCHET, *Le traité de Basile sur le Saint-Esprit: Son milieu originel*, «Revue des Sciences Religieuses» 84 (1996) 325-350, studia gli elementi del trattato nei quali si intravede la polemica con gli anomei.

⁴ Cfr. Mt 28,19. PELIKAN, *The “spiritual sense” of Scripture*, 345-347, enumera i passi del trattato nei quali Basilio cita questo versetto (*De Spiritu Sancto*, xvii, 43 [PRUCHE, 476, 12-13]; x, 26 [PRUCHE, 338, 24-29]; xxix, 75 [PRUCHE, 516, 24-26]; x, 24 [PRUCHE, 332, 4-11]; xviii, 44 [PRUCHE, 402, 1-5]; xxvii, 67 [PRUCHE, 488, 4-9]; xxv, 60 [PRUCHE, 462, 14-20]), e spiega che per Atanasio il testo biblico centrale per la difesa della divinità dello Spirito Santo era invece Gv 4,24: «Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e in verità» (cfr. *Epistulae ad Serapionem*, i, 33 [PG xxvi, 608 A-B]).

⁵ Eunomio di Cizico caratterizza le tre Persone divine anche con queste preposizioni nella formulazione del proprio credo (cfr. *Apologia*, V [SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 240]). La focalizzazione della discussione su questi testi spiega come il corpo biblico usato da Basilio nel *De Spiritu*

fa, invece, cadere tale tesi dimostrando che le Scritture non collegano sempre le tre preposizioni con le tre Persone divine nel modo descritto dagli anomei, ma che spesso ogni Persona è introdotta con le altre due preposizioni.¹ Egli vede un indizio della divinità dello Spirito Santo nelle spiegazioni del Signore sull'impossibilità di perdonare il peccato contro lo Spirito Santo, nell'attribuzione allo Spirito del titolo di Paraclito e nella capacità dello Spirito di ricordare tutto quanto il Signore ha insegnato.² Altri testi importanti sono le lettere paoline, dove lo Spirito Santo si aggiunge al Padre e al Figlio nelle descrizioni dell'attività divina,³ oppure l'analogia tra lo spirito dell'uomo e lo Spirito di Dio.⁴ Basilio riesce così a far emergere in modo inconfutabile la dottrina della divinità dello Spirito Santo dall'insieme dei testi, malgrado si astenga dall'affermare esplicitamente che lo Spirito Santo è Dio, allo scopo di facilitare l'accordo con gli eusebiani.⁵

Gli insegnamenti biblici sono affiancati dalle argomentazioni poggiate su ciò che Basilio chiama "la tradizione non scritta".⁶ Come emerge dalla lettura dei capitoli da dieci a quindici del trattato, il Cappadoce dà questo nome agli insegnamenti sui misteri cristiani che i neofiti ricevevano dopo essere diventati cristiani attraverso i riti dell'iniziazione cristiana, ossia attraverso questi stessi misteri, e ad altri insegnamenti ecclesiastici del genere.⁷ Questo tipo di argomentazione era essenziale ai fini del dibattito, giacché la Sacra Scrittura era usata sia da Basilio per difendere la divinità dello Spirito Santo sia dagli pneumatomachi per

Sancto sia diverso da quello usato da Atanasio nelle *Epistulae ad Serapionem*: oltre a qualche eccezione come il vangelo di Giovanni, il numero dei parallelismi è basso.

¹ Di nuovo PELIKAN, *The "spiritual sense" of Scripture*, 347-353, presenta i passi in cui Basilio fa l'esegesi dei testi biblici, i quali contengono preposizioni riferite a Persone divine. L'elenco completo sarebbe lunghissimo, ma possiamo almeno ricordare che i principali testi biblici studiati sono per ἐν: Gv 4,24, in *De Spiritu Sancto*, xxv-xxvi (PRUCHE, 456-476); per ἐκ: Ef 4,16, Col 2,19, Gv 16,14, Mt 1,20, in *De Spiritu Sancto*, v, 9 (PRUCHE, 278-280); per διὰ: 1Cor 8,6, in *De Spiritu Sancto*, v, 7 (PRUCHE, 272, 7-9).

² Cfr. rispettivamente Mt 12,31, Gv 14,16-17 e Gv 16,14, citati tutti in *De Spiritu Sancto*, xviii, 46 (PRUCHE, 408-410).

³ Cfr. 1Cor 12,4-6, citato in *De Spiritu Sancto*, xvi, 37 (PRUCHE, 374-376).

⁴ Cfr. 1Cor 2,11, citato in *De Spiritu Sancto*, xvi, 40 (PRUCHE, 390, 43-48).

⁵ HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 178-187, insiste sulla centralità di 1Cor 12,3: «nessuno può dire "Gesù è il Signore", se non nello Spirito Santo», spiegando che il proprio dello Spirito è farci conoscere il Figlio, illuminando tale conoscenza. La tesi di Hildebrand è profonda ed esaustiva, ma sottolinea forse in modo eccessivo l'aspetto conoscitivo della divinizzazione dell'uomo, mentre non insiste abbastanza sul fatto che per Basilio, la conoscenza di Dio deve approdare alla sua glorificazione.

⁶ L'espressione appare nel *De Spiritu Sancto*, ix, 22 (PRUCHE, 322): «τὰς κοινὰς ἡμῶν ἐννοίας (...) ἅς ἐκ τῆς ἀγράφου παραδόσεως τῶν πατέρων». Basilio spiega che è necessario comprendere la Sacra Scrittura con l'aiuto degli insegnamenti tradizionali (τῶν πατέρων (...) ἡ παράδοσις), chiarendo così il suo metodo teologico, anche in *De Spiritu Sancto*, vii, 16 (PRUCHE, 298-300).

⁷ Il contenuto che Basilio intende dare all'espressione "tradizione non scritta" è stato oggetto di un dibattito nel quale si sono impegnati Amand de Mendieta, Gribomont e Hanson, e riassunto con chiarezza da HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 141-149. Abbiamo mostrato la connessione degli argomenti trattati in *De Spiritu Sancto*, x-xv, con gli insegnamenti mistagogici in M. MIRA, *About the structure of De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*, in *Studia Patristica*, vol. XLVII, *Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, J. BAUN, A. CAMERON, M. EDWARDS & M. VINZENT (edd.), Peeters, Leuven 2010, 145-152.

rifiutarsi di accettare tale dottrina.¹ Questi insegnamenti tradizionali sui misteri evidenziano la potenza divinizzante dello Spirito Santo, e fanno così emergere la sua divinità, perché quest'ultimo può divinizzare soltanto se lui stesso è Dio.² Anche la dossologia "Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo", che mette lo Spirito Santo sullo stesso livello del Padre e del Figlio, mostrando così la sua divinità, appartiene alle tradizioni non scritte, e riceve da queste un sigillo di validità.³ Basilio cerca appoggio per la sua tesi anche nei grandi autori cristiani precedenti.

Gli insegnamenti sui misteri cristiani evidenziavano che diversi fatti raccontati nell'Antico Testamento sono tipi dei misteri o sacramenti: il passaggio del Mar Rosso è, ad esempio, tipo del battesimo. Gli eustaziani ricorrevano ai tipi per sottrarre forza all'argomentazione di Basilio, fondata sui fatti nei quali quei tipi si compiono. Così, ad esempio, essi affermavano che anche gli israeliti si erano battezzati nel Mar Rosso, senza che allora fosse presente lo Spirito Santo; ciò indeboliva la difesa della divinità dello Spirito Santo fatta da Basilio e poggiata sulla sua forza divinizzatrice operante nel battesimo.⁴ Il Cappadoce si vide allora nella necessità di spiegare la natura dei tipi, per mostrare che essi sono prefigurazioni incompiute che non si possono prendere come punto di partenza per comprendere le realtà divine, rivelate in pienezza soltanto nel Nuovo Testamento, nel quale si compiono i tipi dell'Antico Testamento:

Sarebbe proprio di un'intelligenza veramente infantile e di un bambino senz'altro bisognoso di latte, ignorare il grande mistero della nostra salvezza. Seguendo il modo nel quale di solito si offre l'introduzione all'insegnamento, condotti alla perfezione tramite l'esercizio della pietà, all'inizio siamo stati formati con insegnamenti più assimilabili e più appropriati alla nostra capacità di comprensione. Colui che guida i nostri destini, come si fa con gli occhi nutriti nel buio, ci innalza, tramite l'assuefazione progressiva, verso la grande luce della verità. Infatti, per risparmiare fatiche alla nostra debolezza, ci ha offerto, nell'abisso della ricchezza della sua saggezza, secondo gli

¹ PELIKAN, *The "spiritual sense" of Scripture*, 339-340, spiega che i nemici di Basilio lo accusavano di non seguire la Scrittura innanzitutto perché usava la dossologia "Gloria al Padre, con il Figlio e lo Spirito Santo", mentre essi seguivano la formula "Gloria al Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo". A tali critiche, Basilio rispondeva che la Scrittura non usa sempre gli stessi termini per gli stessi concetti, e che non bisogna seguire le espressioni bibliche come tali, ma piuttosto l'insegnamento costante (cfr. *De Spiritu Sancto*, x, 26 [PRUCHE, 336, 6]).

² Cfr. *De Spiritu Sancto*, ix, 23 (PRUCHE, 326-330).

³ PELIKAN, *The "spiritual sense" of Scripture*, 358-359, cita i principali passi del trattato implicati in questo dibattito, tra i quali spiccano *De Spiritu Sancto*, vii, 16 (PRUCHE, 298, 19-21), e E. AMAND DE MENDIETA, *The "unwritten" and "secret" apostolic traditions in the thought of st. Basil of Caesarea*, Oliver and Boyd, Edinburgh 1965, con il quale polemizza sul senso preciso che Basilio avrebbe attribuito a queste tradizioni non scritte.

⁴ I pneumatomachi praticano la tipologia al rovescio. Non tentano di comprendere i testi antichi alla luce del Nuovo Testamento, strada che gli autori mistagogici percorrono per illustrare il senso dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Al contrario, interpretano i misteri cristiani alla luce dei testi antichi, ad esempio negando la necessità della presenza dello Spirito Santo ai fini del battesimo, giacché – direbbero – questa presenza non si evidenzia nel passaggio del Mar Rosso, tipo del battesimo. E così si chiudono alla possibilità di comprendere la rivelazione nel modo giusto.

incomprensibili giudizi della sua intelligenza, questo cammino adatto e appropriato a noi e cioè vedere prima le ombre dei corpi (τὰς σκιὰς πρότερον ὁρᾶν τῶν σωμάτων), guardare il sole che si riflette nell'acqua (ἐν ὕδατι βλέπειν τὸν ἥλιον προεθίζων), in modo da non restare accecati imbattendoci direttamente nella contemplazione della luce pura. La Legge, che contiene l'ombra delle cose future (Eb 10,1), e la prefigurazione fatta dai profeti, che è enigma della verità, devono essere concepite come una sorta di esercizio degli occhi del cuore, in modo che il passaggio da queste ombre alla sapienza nascosta nel mistero (cfr. 1Cor 2,7) divenga per noi facile.¹

La descrizione del carattere pedagogico dei tipi domina il brano. L'interpretazione dei piani di Dio che questa affermazione suppone, si basa sulla Scrittura.² Basilio sembra, inoltre, ispirarsi al racconto platonico della caverna.³ Tieck commenta che Basilio, accettando l'esistenza di questo rapporto tra i due Testamenti, manifesta la profondità della sua fede nella natura ispirata della sacra Scrittura.⁴

III. LA SCRITTURA COME MAESTRA DI VITA CRISTIANA

Occorre porre due premesse alle pagine che seguiranno. Basilio non è interessato tanto alle descrizioni ontologiche della natura umana, quanto alle esortazioni a vivere bene, sebbene queste esortazioni poggino su una profonda comprensione dell'uomo. Perciò, l'analisi del rapporto tra Bibbia e concezione dell'uomo nel Cappadoce si risolve in uno studio del suo insegnamento morale. Inoltre, concentrarsi sulle proposte di vita cristiana proprie soltanto a Basilio renderebbe il presente studio eccessivamente povero. Abbiamo deciso, perciò, di allargare la riflessione al modo in cui Basilio usa la Scrittura anche in altre esortazioni, seppur più comuni, affinché possa trasparire meglio l'anima scritturistica del Basilio pastore e si possa vedere all'azione il suo metodo di lavoro.

L'*Epistula* II descrive l'attività che Basilio svolse nel suo ritiro sulle rive dell'Iris.⁵ La giornata è scandita dal lavoro e dalla recita di preghiere, grazie alle quali si indeboliscono le passioni accese nella vita mondana precedente. Si è in grado di elevare l'anima già pacificata a Dio per mezzo della meditazione. E in questa si trova la forza per coltivare strenuamente le virtù, seguendo gli insegnamenti

¹ *De Spiritu Sancto*, XIV, 33, 28-46 (PRUCHE, 354).

² Cfr. Gal 3,24. Abbiamo analizzato *De Spiritu Sancto*, XXI, 52 (PRUCHE, 434-436), dove Basilio spiega che l'illuminazione dello Spirito Santo permette di leggere l'Antico Testamento vedendo dietro i fatti raccontati le realtà del Nuovo Testamento nelle quali quei fatti trovano la loro pienezza. Lo Spirito Santo è dunque, secondo Basilio, il vero maestro del senso profondo delle Scritture, proprio perché è stato Lui a ispirarle celando in esse i fatti futuri che, nell'eternità di Dio, già sapeva che si dovevano compiere.

³ Così afferma HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 175, il quale ricorda che il mito si trova in *Republica*, VII, 514a – 518b (cfr. PLATO, *Oeuvres complètes*, 7,1: *La République, Livres IV-VII*, E. CHAMBRY, [ed.], *Les Belles Lettres*, Paris 1982, 145-151).

⁴ Cfr. TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 116.

⁵ TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 52, ritiene che sia stata scritta attorno al 358, e introduce con il suo studio il capitolo dedicato alla centralità della Scrittura nel pensiero ascetico di Basilio.

della Sacra Scrittura.¹ La Scrittura, spiega il Cappadoce, è maestra privilegiata di vita cristiana:

Ma la via ottima per trovare ciò che conviene è la meditazione delle Scritture ispirate (ἡ μελέτη τῶν θεοπνεύστων Γραφῶν). In queste, infatti, si trovano i suggerimenti per le cose da compiere e si narrano le vite degli uomini beati, quasi icone viventi del vivere conforme a Dio, a noi proposte perché se ne imitino le opere buone. Se ci si sofferma a meditarle, ciascuno trova lì disponibile il farmaco adatto ad ogni infermità, così come avviene per tutti in un luogo di cura.²

La Bibbia è miniera di modelli e magazzino di rimedi per i mali di ognuno. Basilio illustra poi le sue affermazioni parlando di Giuseppe come modello di temperanza, di Giobbe come modello di forza, di Davide e Mosè come modelli di uomini che hanno saputo coniugare mitezza e forza. E conclude questa esortazione a leggere le sacre Scritture dicendo:

Proprio come i pittori quando dipingono immagini prendendole da altre immagini e, guardando spesso il modello, si danno cura di trasportare i caratteri nella loro opera d'arte, allo stesso modo anche chi si propone di diventare perfetto in tutti gli aspetti della virtù, bisogna che guardi alle vite dei santi come ad immagini vive ed efficaci, e faccia proprio il bene che vi trova mediante l'imitazione.³

1. Le opere normative

a) Le *Regulae morales*

Questo approccio alla Sacra Scrittura secondo il quale, attraverso una lettura letterale della stessa, si traggono da essa indicazioni su come si deve agire, è spesso adoperato da Basilio. L'esempio più chiaro sono forse le *Regulae morales*, o raccolta di brani biblici che indicano le cose che tutti quanti i cristiani devono

¹ TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, LXXXIX, nota 10, ricorda il dibattito tra Amand di Mèdiat secondo il quale l'influsso dell'asceti neoplatonica su Basilio è grande, e Gribomont nonché Neri i quali invece ritengono che le radici della spiritualità basiliana siano anzitutto bibliche, e si dichiara più vicino a questa seconda posizione. Sulla stessa posizione di Trisoglio, Gribomont e Neri sarebbe opportuno considerare anche SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 213-214, che vede lo stesso atteggiamento nella spiritualità di sant'Antonio abate e di Pacomio.

² TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 7, introduce questo testo presentando la Scrittura come uno degli elementi di cui Dio si serve per rivelarsi agli uomini, accanto alla rivelazione cosmica: se gli ebrei ebbero la Scrittura e i pagani dovettero cercare Dio per mezzo del creato, il cristianesimo ha ereditato i tesori di entrambi e ha posto la filosofia come propedeutica alla teologia, che è sostanzialmente esegesi del testo sacro. Trisoglio chiarisce che la vita monastica si nutre della Scrittura, come afferma qui Basilio, e trova pienezza nella liturgia. Basilio potrebbe citare in questo testo Platone, che applica anche alla "scrittura" (τὰ γράμματα οἷον ἡ γραφή) la definizione di "farmaco di memoria e di saggezza" (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον; *Phaidros* 274c – 275b [PLATO, *Oeuvres complètes*, 4, 3: Phèdre, L. ROBIN (ed.), *Les Belles Lettres*, Paris 1947, 87-88]).

³ *Epistula* II, 3, 1-35 (BASILIUS CAESARIENSIS, *Lettres*, I, Y. COURTONNE (ed.) *Les Belles Lettres*, Paris 1957, 8-9; ARTIOLI, 629-630). TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, LXXXVIII, nota 9, sottolinea la sistematicità degli insegnamenti contenuti nell'*Epistula*, concludendo che si tratta di un abbozzo di *Regula*.

fare nelle diverse circostanze della loro vita.¹ L'opera, divisa in ottanta capitoli e databile negli anni del primo ritiro di Basilio ad Annesi,² offre anche delle piccole premesse a ogni gruppo di testi biblici, che introducono l'argomento interessato.

La *Regula moralis* LXXX, 22, afferma addirittura che tutto ciò che non è indicato dalla Scrittura è peccato:

Quale cosa caratterizza il cristiano? «La fede operante mediante l'amore» (Gal 5,6). Quale cosa caratterizza la fede? Piena e indubbia certezza della verità delle parole ispirate da Dio, non soggetta ad oscillazione dovuta a qualsiasi pensiero, sia esso indotto da necessità fisica o nascosto sotto apparenza di pietà. Qual è la caratteristica del fedele? Il conformarsi con tale piena certezza al significato delle parole della Scrittura, e non osare togliere o aggiungere alcunché. Se, infatti «Tutto ciò che non è dalla fede è peccato» (Rm 14,23), come dice l'Apostolo, «ma la fede è dall'udito e l'udito poi mediante la parola di Dio» (Rm 10,17): allora tutto ciò che è al di fuori della Scrittura ispirata (τὸ ἐκτὸς τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς), non essendo dalla fede, è peccato.³

Questa regola fa trasparire un atteggiamento molto rigoroso, che è tipico di Basilio.⁴ L'esortazione a non togliere né aggiungere nulla alla Scrittura poggia su un ragionamento basato sulla stessa Scrittura: dalle premesse «quello che non è dalla fede è peccato» (Rm 14,23) e «la fede viene dall'udito, e l'udito dalla Parola di Dio», Basilio conclude che tutto ciò che non è presente nella Scrittura è peccato.⁵ Questa posizione così radicale si spiega come reazione al pericolo di compromettere l'integrità della risposta vitale agli insegnamenti della Scrittura, motivato dalla volontà di andare incontro alle consuetudini della società di allora. Basilio, infatti, spiega che occorre adeguare la vita alla Scrittura, evitando così di conformarsi alle tradizioni umane.⁶

¹ J. GRIBOMONT, *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, in *Saint Basile. Évangile et Église*, I, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine 1984, 147-149, considera invece che la raccolta anche se è indirizzata a tutti i cristiani, presenta l'ideale monastico, giacché i monaci eustaziani ritenevano che la loro vita fosse la vita cristiana perfetta che doveva essere seguita da tutti. Pensa che Basilio avrebbe condiviso questa impostazione. Gribomont evidenzia che alcuni dei temi trattati nella raccolta, come l'importanza attribuita alla legge (*Regulae* XLII-XLVI) e ai sacramenti (*Regulae* XX-XXI) incoraggiano questa interpretazione, perché si spiegano come frutto del desiderio di Basilio di smorzare gli aspetti più rivoluzionari del movimento entusiastico. Gribomont offre, inoltre, un'interessante descrizione dell'indice dello scritto e due quadri statistici che chiariscono le percentuali delle citazioni bibliche. ² *Ibidem*, 146.

³ *Regula moralis* LXXX, 22 (PG XXXI, 868 C – D; ARTIOLI, 207).

⁴ TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 83-85, poggiandosi su questa regola, afferma che Basilio alle volte è troppo attaccato alla lettera della Bibbia, e in questo senso è poco scientifico («ultra-scriptural and to that extent quite unscientific»), e offre altri brani che tradiscono lo stesso spirito.

⁵ Non è strano che TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 128, nel commento a questo passo basiliano, si spinga ad affermare «in his exaltation of the Bible he (Basil) is somewhat of an archetypal Protestant». Tieck studia anche l'uso che il Cappadoce fa della Tradizione (cfr. le pagine 138-156 della sua tesi), ma non ne conclude che Basilio sembri «an archetypal Roman Catholic».

⁶ *Regula brevius tractata* CV (PG XXXI, 1148 D – 1149 A; ARTIOLI, 388): «(...) che ciascuno, secondo la sua necessità, impari dalla Scrittura ispirata (ἐκ μανθάνειν ἐκ τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς), è quanto conviene ed è necessario per giungere a una pietà piena e sicura e per non assuefarsi alle tradizioni umane».

Dt 4, 1-2 esortava a non aggiungere né togliere niente ai comandamenti di Dio, ma a compierli così come sono stati ricevuti. Successivamente, queste parole divennero una formula con la quale si esprimeva il divieto di modificare la Scrittura.¹ Basilio avrebbe potuto rifarsi a questa massima, ma non sembra averlo fatto, perché usa parole diverse² e perché difende la propria opinione con un'argomentazione che non sarebbe necessaria se quest'ultima poggiasse su una massima dal valore universalmente accettato.

In ogni caso, queste parole non devono far pensare che Basilio sia chiuso a tutto ciò che non sia la Scrittura come fonte di conoscenza di Dio e della vita secondo il volere di Dio. Infatti, seguendo la stessa Sacra Scrittura che insegna che dopo la creazione,³ è possibile conoscere le perfezioni invisibili di Dio tramite gli esseri visibili, e che si deve fare tutto quanto sia onesto, nobile, esemplare, tutto quanto appartiene alla virtù ed è lodevole,⁴ Basilio legge – e nell'*Ad iuvenes* consiglia di leggere – le opere classiche greche prendendo tutti gli esempi di virtù in esse contenuti, e nell'*In Hexaemeron* contempla il creato vedendovi, oltre che una manifestazione della saggezza e del potere di Dio che muove a lodarlo, anche tanti insegnamenti morali.⁵

Seguendo un insegnamento stoico, Basilio è anche convinto della presenza, in natura, di semi di virtù sparsi che tendono naturalmente alla crescita e alla maturazione, ed è lui stesso a riflettere sui rapporti tra buone tendenze naturali e comandamenti della Scrittura nella *Regula fusius tractata* II:

L'amore di Dio non si può insegnare. Nessuno ha mai imparato da un altro a godere della luce e a aderire alla vita, nessuno ci ha insegnato ad amare chi ci ha generato o allevato. Così dunque, e anzi a maggior ragione, non è possibile imparare dal di fuori l'amoroso desiderio di Dio. Ma insieme al formarsi dell'essere vivente (dell'uomo intendo), è posta in noi una qualche ragione germinale (σπερματικός τις λόγος ἡμῶν ἐγκαταβέβληται), che ha in sé i presupposti della connaturalità all'amore. La scuola dei comandamenti di Dio, una volta intrapresa, è fatta per coltivare questo germe con cura, per nutrirlo con sapienza e per condurlo alla perfezione con la grazia di Dio.⁶

Lo sgorgare spontaneo dell'amore verso i genitori e verso Dio dimostra, secondo Basilio, l'esistenza di queste tendenze al bene insite nella natura. Lo scopo dei comandamenti è rafforzare la crescita di questo seme con la saggezza biblica, sempre con l'aiuto di Dio. L'opera della creazione è valida e indica la strada

¹ Cfr. W. K. VAN UNNIK, *De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du Canon*, «Vigiliae Christianae» 3 (1949) 1-36. Il passo di Dt è studiato a pagina 13, dove leggiamo che la formula è presente anche in Dt 12,32.

² Le parole usate da Basilio sono «μηδὲν τοῦ μᾶζ ἀθετεῖν, ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι» (PG xxxi, 868 C). Basilio potrebbe avere in mente il concetto, in ogni caso. ³ Cfr. Rm 1,20 e Sap 13,1-9.

⁴ Cfr. Fil 4,8.

⁵ ТИЕЦК, *Basil of Caesarea and the Bible*, 83-91, riflette sul rapporto tra fede e ragione, nonché sulla superiorità della Scrittura nel pensiero di Basilio. Mostra come il Cappadoce ricorra abbondantemente al pensiero pagano nell'*Ad iuvenes* e nell'*In Hexaemeron*, e risolve l'apparente contraddizione spiegando che Basilio si avvale della filosofia e della letteratura pagana quando queste possono portare a Dio. ⁶ *Regula fusius tractata* II (PG xxxi, 908 B – C; ARTIOLI, 224).

da seguire. La Scrittura conferma e rinvigorisce gli insegnamenti che una mente ragionevole trae dal creato.

b) Le *Regulae* monastiche

Basilio cercò di porre nella Scrittura le fondamenta non soltanto della vita cristiana in genere, ma anche della vita ascetica, alla quale lui stesso diede inizio con il suo esempio e con le regole che stabilì. Questa vita è descritta accuratamente nel *Corpus* degli scritti ascetici, composto dalle *Regulae fusius tractatae* e dalle *Regulae brevius tractatae*, alle quali sono anteposti diversi prologhi. Basilio diede a questi scritti la forma finale quando era vescovo, attorno al 375. Negli anni del presbiterato, forse nel 368, fu realizzata una prima redazione, giunta a noi nella traduzione latina ad opera di Rufino e tramandata con il titolo di *Parvum asceticum*. La seconda edizione è caratterizzata non tanto da profondi rimaneggiamenti dei testi già scritti, quanto dall'aggiunta di nuovi brani che prendono in considerazione problemi prima passati inosservati.

Queste *Regulae* differiscono dalle *Regulae morales*. La prima differenza è che seguono il genere erotapocritico, vale a dire, di domande e risposte; questa forma è spesso artificiale ma alle volte, specialmente nelle *Regulae brevius tractatae*, le domande sembrano prese dai colloqui che Basilio intratteneva con i monaci sulla vita monastica. La seconda differenza è che le domande sulla vita cristiana ricevono come risposta non soltanto una citazione della Scrittura ma una riflessione di Basilio, solitamente poggiata su testi biblici.

Riappare in questa raccolta il radicalismo basiliano. In uno dei prologhi, infatti, il Cappadoco afferma che è necessario compiere tutti i comandamenti con le seguenti parole:

È dunque opportuno considerare con grande attenzione ciascuna delle cose dette, per conoscere con maggiore precisione la volontà della divina Scrittura (τὸ βούλημα τῆς θείας Γραφῆς): essa, infatti, non ha lasciato che ciascuno di noi facesse errare la propria anima in certe opinioni sviate, per scivolare nel peccato, pensando che determinate trasgressioni ricevano punizione ed altre siano lasciate impunte. Che cosa dice, invece? «Noi distruggiamo i pensieri e ogni altezza che si innalza contro la conoscenza di Dio» (2Cor 10,4), poiché ogni peccato, a motivo del disprezzo che esprime per il precetto di Dio, è detto altezza che si innalza contro la conoscenza di Dio.¹

Lasciare incompiuto anche un solo comandamento comporta, secondo Basilio, l'inutilità del compimento di tutti gli altri.² Questo pensiero scaturisce da 2Cor 10,4 e seguenti: così come ogni peccato costituisce una trasgressione della legge di Dio, e ogni trasgressione della legge di Dio deve, secondo l'Apostolo, essere punita, ogni peccato farà sì che la persona che lo compie riceva una punizione,

¹ *Prologus De iudicio Dei* (PG xxxi, 668 A – B; ARTIOLI, 79).

² ТИЕЦК, *Basil of Caesarea and the Bible*, 126, collega questo principio alla radicalità con la quale Basilio legge la Scrittura, e che gli fa affermare di non trovare distinzione tra peccati gravi e peccati veniali. I passi basiliani citati sono le *Regulae breves* iv, xv e ccxciii.

anche se ha compiuto tutti gli altri comandamenti. Il pensiero di Basilio poggia sulla Scrittura nel modo descritto prima.

Studiosi come Amand de Mendieta¹ ritengono che la spiritualità promossa da Basilio nelle sue *Regulae* sia innanzitutto un tipo di ascetismo, cioè che essa metta in primo piano la lotta ascetica che il monaco deve condurre. Questa affermazione necessita di sfumature perché nelle *Regulae*, Basilio parla di lotta e del compimento dei doveri, ma nella *Regula fusius tractata* II esorta anche a impostare la relazione con Dio sulla carità e sull'amore che scaturisce dalla contemplazione della sua bellezza. L'uomo, afferma Basilio, per natura ricambia i doni con la gratitudine e ricerca la bellezza; inoltre, prosegue, nessuno ci ha fatto tanti doni quanti ce ne ha fatti Dio, e non c'è niente di più amabile della bellezza divina, né di più bello della luce che Dio stesso introduce nell'anima che si è purificata; l'anima raggiunta da questa luce, prosegue il Cappadoce, dice: «sono ferita d'amore», e cerca sempre di arrivare alla contemplazione di Dio nella vita eterna.²

Basilio descrive l'amore dell'anima verso Dio con le parole della sposa del *Cantico dei cantici*.³ Origene aveva già usato Ct a questo scopo nel suo *Commento*.⁴ Basilio conosce questo commento e lo cita spesso, come ad esempio all'inizio dell'omelia *In principium Proverbiorum*,⁵ e sembra seguire l'Alessandrino anche in questo.⁶ L'*Epistula* II, nella quale Basilio riassume la sua esperienza monastica ad Annesi, accenna anche alla preghiera contemplativa e all'illuminazione, alla gioia e alla forza che da esse si attingono e che sono necessarie per la lotta ascetica e per compiere tutti i doveri degli uomini di Dio.⁷

¹ D. AMAND DE MENDIETA, *L'Ascèse monastique de Saint Basile*, Éditions de Maredsous, Maredsous 1949, 37, 10, dopo aver descritto gli ambiti nei quali Origene esercita un influsso su Basilio, nega che tale influsso arrivi a toccare l'ambito della contemplazione, raggiunta e descritta da Origene in diversi scritti, ma assente dalla vita e dagli scritti di Basilio.

² Cfr. *Regula fusius tractata* II (PG XXXI, 909 B – D). Questo scritto appartiene al periodo episcopale di Basilio, secondo J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile*, Publications universitaires, Institut orientaliste, Louvain 1953, 240-243.

³ Cfr. Ct 2,5.

⁴ Cfr. *In Cantica canticorum*, prologus, in ORIGENES ALEXANDRINUS, *Homilien zu Samuel I – Zum Hohelied und zu den Propheten – Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzungen* (GCS, 33 = Origenes Werke, 8), herausgegeben von W.A. BAEHRENS, J. C. Hinrichs Buchhandlung, Leipzig 1925, 61, 5-9.

⁵ Cfr. *In principium Proverbiorum*, 1 (PG XXXI, 388 A-B), e il suo rapporto con il testo origeniano di *In Cantica canticorum*, prologus (BAEHRENS, 76, 7 - 16). M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea esegeta dei Proverbi*, «Vetera Christianorum» 28 (1991) 25-27, ritiene anch'esso che Basilio dipenda da Origene.

⁶ Questo brano condivide molti particolari con il testo origeniano *In Cantica canticorum*, III (BAEHRENS, 194, 3 - 18), come abbiamo evidenziato in M. MIRA, *Las etapas del progreso espiritual. Influencia del Prólogo del comentario origeniano In Cantica sobre la ascesis de Basilio de Cesarea*, in *Origeniana nona. Origen and the religious practice of his time*, G. HEIDL – R. SOMOS (edd.) *Papers of the 9th International Origen Congress Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005*, Lovanio 2009, 543-544.

⁷ «La quiete, dunque, è per l'anima il principio della purificazione, quando la lingua non parla le cose degli uomini, né gli occhi considerano i bei colori e le belle proporzioni dei corpi, né l'udito dissolve il vigore dell'anima con l'ascolto di melodie fatte per la voluttà e di parole scurrili e facete da parte degli uomini: tali cose, infatti, massimamente dissolvono il vigore dell'anima. Poiché la mente, quando non è più dispersa nelle cose esteriori e non è effusa sul mondo dei sensi, ritorna in se stessa e, mediante sé, si eleva al pensiero di Dio e, illuminata da quella bellezza, giunge all'oblio della

La *Regula fusiùs tractata* VII espone uno dei tratti caratteristici dell'ascetismo basiliano, ossia la superiorità della vita in comunità rispetto alla vita anacoretica.¹ L'interlocutore immaginario, dopo aver riconosciuto che chi desidera osservare i comandamenti di Dio deve allontanarsi da coloro che li disprezzano, domanda se sia meglio vivere da soli oppure assieme ad altri che abbiano lo stesso desiderio di osservare questi comandamenti.

Basilio si dice convinto della maggiore utilità della vita comunitaria rispetto a quella eremitica, e argomenta la sua preferenza in modo esteso e articolato. Dio ci ha disposti come le membra di un corpo, le quali devono servirsi a vicenda se non vogliono restare private delle attività proprie delle altre membra, e se non vogliono che la loro attività sia resa inutile e impossibile. Vivere da soli, preoccupati delle proprie cose, è di ostacolo a vivere la carità, la quale non pensa alle proprie cose ma agli altri. Basilio spiega anche che chi vive da solo non ha chi lo aiuti a correggersi con il suo ammonimento, cadendo facilmente nella cecità riguardo ai propri difetti. Chi vive insieme ad altri crea un gruppo che osserva tutti i comandamenti, mentre chi vive solo, se ne osserva uno lascia inosservati gli altri. Siamo tutti membra di un unico corpo di Cristo, vivificati da un medesimo Spirito, e non sembra possibile restare fedeli a questa realtà se decidiamo di vivere da soli, cosa che invece ci porta a cercare l'autocompiacimento. Dio concede i diversi carismi non perché siano di utilità a colui che li riceve, bensì affinché siano per il profitto di tutti, e colui che vive da solo non mette a frutto questi carismi, cadendo così in una grave condanna da parte del Signore, come testimoniano i vangeli. Colui che vive con altri, più difficilmente potrà cadere nel sonno che porta a dimenticare di lottare perché non ha nessuno che lo svegli con la sua correzione e che lo rafforzi nella pratica del bene con la sua lode. Non è giusto affermare che la Scrittura è sufficiente per insegnarci il volere di Dio, perché chi vive da solo non può mettere in pratica le opere di carità verso gli altri comandate dalla Scrittura, diventando così un discepolo inoperante. Basilio conclude con una lode della vita in comunità descritta per mezzo di diversi brani della Scrittura.

Sembra che il testo riprenda due volte gli stessi argomenti con piccoli cambiamenti, apparentemente per rafforzare l'insegnamento, giacché per due volte parla dell'appartenenza a un corpo comune, dell'orientamento agli altri dei propri carismi o doni, della necessità delle testimonianze degli altri per correggersi

stessa natura. Non è più tratta in basso né dalla cura per il nutrimento, né dalla sollecitudine per l'abito, ma libera dalle cure terrene, trasferisce tutto il suo studio verso l'acquisizione dei beni eterni e impara come essa debba realizzare la temperanza e la forza, e come la giustizia e la prudenza e le altre virtù che si specificano sotto queste categorie generali e che indicano all'uomo come può agire convenientemente nelle diverse circostanze della sua vita» (*Epistula* II, 2, 52 – 71 [COURTONNE, 8; ARTIOLI, 628-629]).

¹ Cfr. PG XXXI, 928 – 933. TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 182, situa la posizione basiliana nel contesto dei diversi tipi di vita ascetica, ponendola tra l'anacoretismo di Antonio e i grandi cenobi pacomiani che radunavano centinaia di asceti, e affermando che la comunità basiliana era più adatta per la formazione dei singoli monaci.

o rafforzarsi nella pratica del bene, e della necessità di osservare i comandamenti nel servizio degli altri. Il testo si conclude in modo molto retorico, con una enumerazione di epiteti della vita comunitaria e un elenco di testi apologetici della Scrittura.

Il modo di argomentare di Basilio è qui fortemente basato sul buon senso, ma questa logica della vita cristiana è molto vicina a precetti biblici che quasi si intravedono dietro le parole di Basilio. I comandamenti biblici provengono da testi esortativi del Nuovo Testamento, il più delle volte dalle lettere paoline (molto citate 1Cor 12 e 13, Rm 2, Ef) e altre volte dai vangeli (più frequentemente Mt, ma anche Gv). Troviamo anche testi esortativi dell'Antico Testamento – si vedano le citazioni di Pr, Qo e di qualche salmo – adoperati in modo letterale. Le due descrizioni della prima comunità cristiana che possono leggersi in At – 2,44 e 4,32 – chiudono la risposta di Basilio. Si rilevano, in totale, nove citazioni letterali e quindici richiami; diciannove dal Nuovo Testamento e cinque dall'Antico Testamento.

L'ampiezza della risposta e l'uso di argomenti di ragione, oltre a quelli di autorità ricavati dalla Scrittura, fanno comprendere che il pensiero di Basilio non cade nelle ristrettezze di un moralismo basato su una lettura fondamentalista della Bibbia, ma piuttosto cerca di cogliere le motivazioni che portano a scegliere la risposta più adeguata a un problema concreto, trovando nella Scrittura la guida certa in questa ricerca di senso.¹

Si potrebbero studiare altri aspetti della spiritualità basiliana, come l'obbedienza² o il lavoro, ma i limiti di questo studio non lo consentono.

2. Le omelie

a) Presenza della Bibbia nelle omelie basiliane

Basilio non dimentica il suo obbligo di aiutare il popolo a lui affidato a superare i problemi morali che lo affliggono, e compie questo dovere attraverso la predicazione. Esorta in modi diversi: criticando la brutalità degli uomini dominati dalle passioni, descrivendo le terribili conseguenze che i vizi portano con sé, e con altri mezzi ancora. Il suo ragionamento si basa anche su brani della Scrittura; non si percepisce una crescita del numero delle citazioni bibliche nelle omelie basiliane con il passare degli anni: le citazioni sono numerose sin dall'inizio, il che è coerente con l'approfondito studio della Bibbia che testimoniano le *Regulae morales*, opera di giovinezza di Basilio, nonché con l'esortazione allo studio

¹ SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 218-220, spiega che nell'uso che Basilio fa della Scrittura nelle *Regulae* risplende il suo amore per la libertà, giacché afferma di non voler citare tutti i brani in modo da incoraggiare i lettori a effettuare successivamente una ricerca per conto proprio; la sua profonda connaturalità con la Scrittura, che gli permette di collegare numerosi brani presi dai diversi libri con grande opportunità; la sua capacità di trovare nella Parola di Dio una fonte di vita sempre zampillante.

² Cfr. GRIBOMONT, *La tradition johannique chez saint Basile*, 224-225, che accenna alla *Regula brevis tractata* I, e mostra che Basilio cita Gv 16,13; 5,19; 12,49-50.

della Bibbia per imparare le virtù degli uomini di Dio contenuta nell'*Epistula* II, anteriore al 360.

Due delle omelie strutturate come un commento a passi della Scrittura sono addirittura omelie morali dell'inizio del presbiterato: *In principium Proverbiorum*¹ e *Attende tibi ipsi*. Nella prima Basilio, dopo aver spiegato che il libro dei *Proverbi* è quello adatto ai principianti, ne commenta i cinque primi versetti soffermandosi sulla necessità di vivere la prudenza, la giustizia, la temperanza e la forza.² Nella seconda, il Cappadoce si basa su Dt 15,9, dove leggiamo «Fai attenzione a te stesso»³ e, dopo aver individuato nella vigile attenzione *προσοχή* del νοῦς la parte spirituale dell'anima, la fonte della perfezione morale, descrive quindici esempi di questa attenzione. Per esempio: la lotta per evitare i pensieri cattivi e turpi; il nutrimento dell'anima con «le verità religiose rette, un comportamento gentile, la lotta per la virtù e la purificazione dai vizi» (*δόγματα εὐσεβείας, ἀγωγὴν ἀστείαν, ἀρετῆς ἀσκησιν, παθῶν ἐπανόρθωσιν*); la contemplazione del creato e dell'opera della redenzione; l'attenzione a se stesso che, poggiata sull'immaterialità dell'anima, permette di giungere alla conoscenza di Dio.⁴

b) L'approfondimento cristologico della morale

Se non si rileva un aumento del numero delle citazioni bibliche, si denota invece una evoluzione nel modo di impiegarle nell'argomentazione, il cui centro di gravità si sposta sempre più verso le verità specifiche e fondamentali della dottrina e della vita cristiana, come frutto della riflessione del santo.

Nelle omelie morali *Adversus eos qui irascuntur* e *In ebriosos*, ad esempio, Basilio esorta gli uditori a non essere litigiosi e a non bere. Nel primo testo cita la Sacra Scrittura 38 volte, e nel secondo 26 volte. Ma le motivazioni sono innanzitutto di natura etica, del tipo che si potrebbe trovare in un trattato filosofico pagano. L'esortazione a dominare i vizi offre una via di ricerca.

L'omelia *Adversus eos qui irascuntur* comincia con queste parole:

Come nel caso dei precetti medici, quando si seguono con accortezza e secondo la ragione della scienza, l'utilità di essi si manifesta solo dopo di averli messi in pratica;

¹ È stata studiata in GIRARDI, *Basilio di Cesarea, interprete della Scrittura*, cap. ii: *L'esegesi dei Proverbi*, 41-68. Girardi spiega che l'omelia nasce dalla richiesta fatta dal vescovo Eusebio al giovane sacerdote Basilio di commentare qualche parte di Pr (pagina 41).

² Alla prudenza è dedicato il commento del versetto 2 nei numeri 3 – 6 dell'omelia (PG xxxi, 389 C – 400 C); alla giustizia i numeri 7 – 10, che commentano il versetto 3 (PG xxxi, 400 C – 408 C); il commento al versetto 4 si sofferma sulla descrizione dei sensi dell'anima, dopo aver trattato della vera innocenza (11 – 14; PG xxxi, 400 C – 417 A); nei numeri 15 – 17, spiegando il governo di sé al quale si riferisce il versetto 5, Basilio sottolinea la necessità di sopportare gli attacchi delle passioni che cercano di affondare la nave dell'anima (PG xxxi, 417 A – 424 A).

³ Una datazione giustificata dell'omelia può trovarsi in J. BERNARDI, *La prédication des pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, 67-68.

⁴ Una descrizione particolareggiata della struttura può trovarsi in M. MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en la homilética de Basilio de Cesarea*, Peter Lang, Frankfurt an Main 2004, 93-94.

così, nel caso dei consigli spirituali, quando le esortazioni sono confermate dalla testimonianza dei risultati prodotti, allora si manifesta la loro saggezza ed utilità per la correzione della vita e per la perfezione di quelli che gli obbediscono. Quando ascoltiamo il libro dei *Proverbi* che afferma in modo eloquente «L'ira ha perso anche i prudenti» (Prv 15,1); e ascoltiamo l'esortazione apostolica «Ogni ira e indignazione e clamore sia tolta da voi con ogni male» (Ef 4,31); e ascoltiamo il Signore dire «chi si adira in vano contro il fratello sarà reo di giudizio» (Mt 5,23); e poi sperimentiamo questa passione che non nasce da noi stessi, ma ci sopravviene dall'esterno, come se fosse una tempesta inattesa, proprio allora impariamo come sono ammirevoli i precetti divini. Se noi stessi diamo luogo all'ira, come si dà via d'uscita ad un fiume impetuoso, oppure se, restando noi sereni, vediamo la brutta agitazione di quelli che sono stati dominati da questo vizio, conosciamo nei fatti com'è appropriata la parola: «l'uomo adirato è brutto» (Prv 11,25). Infatti, quando questo vizio, espulsa la ragione e prende il dominio dell'anima, imbruttisce totalmente la persona e non le permette più d'essere uomo, né di avere la guida della ragione. L'ira è per gli esasperati quello che è il veleno per gli avvelenati: ringhiano come i cani, aggrediscono come gli scorpioni, mordono come i serpenti. La Scrittura di solito chiama i dominati dalle passioni con i nomi delle bestie, alle quali assomigliano per la malvagità (τοὺς ὑπὸ τοῦ πάθους κεκρατημένους ταῖς τῶν θηρίων προσηγορίαις ἀποκαλεῖν οἷς ἑαυτοὺς διὰ τῆς πονηρίας ὠκείωσαν): li chiama cani muti, serpenti, razza di vipere, e con altri nomi simili.¹

Basilio fa riflettere gli uditori sulla saggezza dei precetti biblici spiegando che, come capita con i consigli dei medici, la loro utilità si comprende quando si vedono i risultati che seguono il loro adempimento. E cita come esempio il consiglio di non farsi dominare dall'ira, spiegando che l'uomo che si adira perde il dominio razionale delle proprie azioni e, con esso, la sua umanità, e si fa simile a un animale.

Nell'omelia *In ebriosos*, Basilio muove un rimprovero simile contro gli ubriachi, accusandoli di perdere la loro umanità e di diventare bestie:

Qual è la differenza, uomo, tra te e gli animali irrazionali? Non è il dono della ragione, che hai ricevuto dal tuo Creatore e col quale sei diventato padrone e signore di tutta la creazione? Chi priva se stesso della ragione per mezzo dell'ubriachezza «Può essere paragonato agli animali irrazionali, e si rende simile a loro» (Sal 48,13). Anzi, io direi che gli ubriachi sono più irrazionali delle pecore, giacché i quadrupedi e le bestie hanno gli impulsi verso l'unione sessuale regolati, ma tutti quelli che hanno l'anima dominata dall'ubriachezza, e hanno il corpo avvolto da una vampa contro natura, assecondano in ogni occasione e in ogni momento abbracci e desideri impuri.²

Il bere eccessivo fa perdere la ragione, e l'uomo ubriaco diventa allora peggiore delle bestie, giacché queste hanno una regolazione naturale degli impulsi che manca all'uomo, il quale deve invece regolarsi con la ragione.³

¹ *Adversus eos qui irascuntur*, 1 (PG xxxi, 354 A – C). La traduzione è nostra.

² *In ebriosos*, 3 (PG xxxi, 448 C).

³ Nel commento alla Gn dell'*In Hexaemeron*, Basilio valuta la bontà delle tendenze naturali introdotte da Dio nelle creature per aiutarle a guidare il proprio agire, al punto da vedere in alcuni comportamenti animali irrazionali dei modelli per gli uomini. Così, ricorda che le cicogne giovani

L'omelia *De gratiarum actione* è stata scritta attorno all'anno 377. Cita 42 volte la sacra Scrittura, ossia di più rispetto all'omelia *Adversus eos qui irascuntur*, ma di meno rispetto a *Attende tibi ipsi*, che contiene 46 citazioni bibliche, e rispetto a *In principium Proverbiorum*, dove troviamo 110 citazioni. *De gratiarum actione* esorta anche a regolare le passioni.¹ Essa permette allora un confronto su questo punto con le due omelie precedenti, al fine di rilevare eventuali evoluzioni.

Pensando a quel pianto del Signore per Lazzaro e a quell'altro sopra la città, dobbiamo ricordare che anche Lui ha mangiato e ha bevuto, non perché ne avesse necessità, ma per indicarti misure e limiti delle necessarie passioni dell'anima. Allo stesso modo ha anche pianto, regolando l'eccessiva passione e l'abbattimento degli uomini dediti alla tristezza ed al pianto. Il pianto, come tutte le altre cose, ha bisogno della regolazione imposta dalla ragione: su quali cose bisogna piangere, e quanto, e quando, e come [...]. Non è forse vero che Colui che doveva rafforzare la nostra debolezza, circondò le necessarie passioni di misure e limiti, rifiutando l'impassibilità come propria di bestie, e sconsigliando il vizio e l'abbattimento come ignobile? Per questo, quando piangeva per l'amico, Lui stesso manifestò la comunione nella natura umana, e ci liberò da entrambi gli eccessi (ἡμᾶς τῶν ἐφ' ἐκάτερα ὑπερβολῶν ἡλευθέρωσε), non permettendo né l'irretirsi verso i vizi, né l'indifferenza dinanzi alla sofferenza altrui.²

Malgrado non ci siano riferimenti diretti nelle righe tradotte, tutto il brano commenta il miracolo della risurrezione di Lazzaro raccontato in Gv 11,1-45. Basilio spiega ampiamente il passo, e ne approfitta per insegnare a non farsi prendere dalla passione della tristezza davanti alle calamità della vita, mostrando non soltanto come il Signore ci abbia offerto l'esempio, ma anche come Lui ci abbia liberati con il suo agire. La sua vita è anche vita nostra, perché abbiamo in comune con Lui la stessa natura umana, e il suo comportamento equilibrato è anche il nostro, se ci uniamo a Lui. Questa omelia risale all'anno 377 o 378, e riflette gli approfondimenti che Basilio ha raggiunto sulla vita cristiana come vita di Cristo in noi, grazie alle sue riflessioni sulla teologia battesimale, nel contesto della polemica sulla divinità dello Spirito Santo.³

Nelle omelie dell'inizio del presbiterato, Basilio segue la Sacra Scrittura come maestra della natura umana degna di fiducia, oppure la cita per rafforzare

aiutano le anziane nelle lunghe peregrinazioni (VIII, 5 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 136, 15-23]), che la murena e la vipera si uniscono malgrado il loro diverso carattere (VII, 5 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 122, 5-25]), che i pesci restano nelle zone del mare ad essi affidate dal Creatore (VII, 3 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 119, 4-7]), ed esorta gli uditori a prendersi cura dei genitori anziani, a venire incontro al carattere del coniuge e ad evitare di farsi prendere dall'avarizia.

¹ Lo scopo principale dell'omelia è quello di insegnare che le sofferenze non devono impedire l'adempimento del comandamento di rendere grazie a Dio e, pertanto, quello di spiegare il senso cristiano della sofferenza. TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 161, sottolinea questa tematica nella sua presentazione dell'omelia e ricorda che il dolore può far chiudere l'uomo in se stesso, ma anche avvicinarlo a Dio.

² *De gratiarum actione*, 5 (PG XXXI, 228 B - C).

³ Cfr. *De Spiritu Sancto*, XV, 35 (PRUCHE, 366), dove il riferimento a Cristo è indiretto attraverso l'accento alla sepoltura di tre giorni. In M. MIRA, *Enseñanzas de Basilio de Cesarea sobre la vida en Cristo*, «Annales theologici» 18 (2004) 365-370, si può trovare un commento a questo brano dell'omelia *De gratiarum actione*.

una verità appresa dalla realtà stessa. Invece, in *De gratiarum actione*, risalente alla fine dell'episcopato, la vita cristiana non è presentata semplicemente come una realizzazione delle potenzialità naturali, come lo è nelle proposte di alcune scuole filosofiche, ma come una partecipazione al mistero della morte e della risurrezione di Cristo, grazie al battesimo.¹ Questa concezione è senz'altro scritturistica, ma sembra che Basilio l'approfondisca in modo particolare nelle sue riflessioni sul battesimo, notevolmente fondate sulla tradizione non scritta degli insegnamenti mistagogici sui misteri cristiani, e che grazie a questo approfondimento rivisiti argomenti precedenti, come quello della lotta contro i vizi, illuminandoli con la nuova comprensione della vita cristiana e con i testi biblici nei quali questa concezione si rivela.

c) La preghiera continua

Nell'omelia *In martyrem Iulittam*, Basilio ha insegnato ai fedeli anche la necessità di stare tutto il giorno in preghiera. Questa omelia è stata pronunciata all'indomani della precedente, e risale quindi anch'essa all'anno 377 o 378.

Preghiera è richiesta di qualche bene, fatta a Dio da persone pie.² Noi non circoscriviamo tale richiesta per niente alle sole parole. Infatti, non riteniamo che Dio abbia bisogno che le cose gli siano ricordate con le parole: Egli già sa, anche quando noi non le richiediamo, le cose che ci giovano. Or dunque cos'è questo che diciamo (affermando che conviene pregare sempre)? Che non dobbiamo far consistere la preghiera nelle sillabe, bensì che essa mostra tutta la sua efficacia e forza piuttosto nel proposito dell'anima e nelle azioni virtuose che si estendono a tutta la vita: «Sia che mangiate – dice l'Apostolo – sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, tutto fate a gloria di Dio» (1Cor 10,31). Sedendoti a mensa, prega; prendendo il pane, ringrazia colui che te lo ha dato; fortificando la debolezza del corpo col vino, ricordati di Colui che ti offre tale dono per l'allegrezza del cuore e il sollievo delle infermità. Ti è passata di mente la necessità di (prendere) cibo? Tuttavia la memoria del Benefattore non ti sfugga. Se indossi la tunica, rendi grazie a Colui che te l'ha data; se ti avvolgi nel mantello, accresci l'amore verso Dio che sia d'inverno sia d'estate ci ha donato vestiti adatti, tali che custodiscano la nostra vita e coprano le vergogne. Si è conclusa la giornata? Rendi grazie a Colui che ci ha elargito il sole per il servizio delle faccende di tale giornata, il fuoco, invece, per illuminare la notte e il disbrigo delle restanti faccende della vita (quotidiana). La notte, poi, fornisce altre occasioni di preghiera. Allorquando levi gli occhi al cielo e fissi lo sguardo alle bellezze degli astri, prega il Signore delle cose visibili e adora Dio ottimo artefice dell'universo,

¹ Un altro testo dove compare questa concezione cristologica della vita cristiana è l'*Epistula* CCLXI, studiata in MIRA, *Enseñanzas de Basilio*, 361-365.

² «La definizione», spiega TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 189, nota 53, «può sembrare limitata e parziale: dei quattro fini canonici della preghiera Basilio pare restringersi all'impetrazione, però tutto il testo sviluppa l'esortazione al ringraziamento in un'ammirazione devota che si fa adorazione». Lo studioso spiega che Basilio chiude, in questa omelia, il commento «state sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie» (1Ts 5,16-18) iniziato nell'omelia *De gratiarum actione* ma non portato a termine; evidenzia inoltre le allusioni bibliche del testo.

il quale «tutto fece con sapienza» (Sal 103,24) (...). Così «prega senza interruzione» (1Ts 5,17): non esaurendo la preghiera nelle parole, ma unendo te stesso a Dio con l'intera condotta della tua vita in modo che la tua stessa vita sia una preghiera continua e ininterrotta.¹

Occorre pregare sempre. Questo non vuole dire rivolgere parole a Dio in ogni istante. La preghiera continua è vivere sempre in modo virtuoso e fare tutto per la gloria di Dio, mangiare, bere, vestire, e ciò dal mattino alla sera.

Basilio si sofferma su questa spiegazione perché poco prima, commentando nella sua *Homilia in psalmum xxxiii* il versetto 2, «Benedirò il Signore in ogni tempo, sulla mia bocca sempre la sua lode, ascoltino i mansueti e gioiscano», aveva parlato della preghiera continua,² ricevendo in seguito critiche dai suoi rivali. Gli eustaziani usavano questo mezzo poco nobile per indebolire la posizione di Basilio davanti al popolo, dopo che le trattative con lui sulla divinità dello Spirito Santo erano state interrotte, e sembra che questo sia il contesto di tutta questa vicenda. Basilio rispose a queste critiche in due omelie successive, *De gratiarum actione* e *In martyrem Iulitam*, pronunciate, come già detto, in due giorni consecutivi e incentrate sul commento di 1Ts 5,16-18, «state sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie», nel quale si scorge un esatto parallelo del versetto salmico, che conferma la validità del commento basiliano. Gribomont afferma che il gruppo al quale Basilio si rivolge è la matrice di quelli che poco dopo saranno chiamati messaliani, i quali sostenevano che i perfetti non potevano lavorare, in modo da poter compiere il comandamento paolino di stare tutto il giorno in preghiera.³

Basilio difende la possibilità di pregare sempre con argomenti diversi. Il primo consiste nell'affermare che è possibile realizzare la virtualità della preghiera con la decisione dell'anima. Il secondo, parte dalla citazione di 1Cor 10,31: così come, secondo il comandamento dell'Apostolo, si deve fare tutto per la gloria di Dio, allora tutta la vita si trasforma in preghiera, perché tutte le azioni hanno come scopo la gloria di Dio. Il Cappadoce sviluppa il contenuto del versetto, mostrando come il ringraziamento per i doni ricevuti aiuti ad articolare questa trasformazione del pranzo in preghiera e lode a Dio. Aggiunge altre situazioni che, secondo lo spirito della proposta dell'Apostolo, si possono trasformare in gloria di Dio: il vestirsi, il vegliare e perfino il dormire. Riflessione, esegesi ed esperienza confluiscono nella difesa della preghiera continua, il che dimostra

¹ *In martyrem Iulittam*, 3-4 (PG xxxi, 241 D – 245 A; M. GIRARDI, *I martiri*, Città Nuova, Roma 1999, 54-56).

² Cfr. *Homilia in psalmum xxxiii*, 1 (PG xxix, 353 A – C), nella quale Basilio spiega che malgrado l'attenzione alle necessità della vita, è possibile avere sempre la lode di Dio sulle labbra, perché la bocca interiore può sempre essere impegnata nella lode di Dio, perché la nozione di Dio impressa nella parte principale dell'anima è come una lode ininterrotta e perché, come afferma l'Apostolo (1Ts 5,16-18), si può fare tutto per la gloria di Dio e allora tutte le azioni sono lode di Dio.

³ Cfr. J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IV siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, in *Saint Basile, Évangile et Église. Mélanges*, 1, Éditions Monastiques de l'Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1984, 40-41.

che – come dice Gregorio Magno – “la Scrittura cresce con il lettore”,¹ anche a parere di Basilio.

d) L'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo

L'insegnamento spirituale che Basilio rivolge ai fedeli ha tra i principali punti di forza la dottrina sull'immagine e la somiglianza di Dio nell'uomo, contenuta in Gn 1,26: «E Dio disse: facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Ci stupisce vedere che, nelle opere ascetiche, Basilio non accenna mai a questo testo per sostenere la sua proposta di vita spirituale.

Nell'omelia *Attende tibi ipsi*, Basilio collega l'immagine di Dio nell'uomo alla sua razionalità, la quale gli permette di conoscere Dio, raggiungere la dignità angelica e dominare sulle creature animate e inanimate fatte da Dio per la sua utilità.² La somiglianza con Dio è, invece, collegata alla bellezza dell'anima che l'uomo, tolta la sporcizia dei vizi, può acquistare per mezzo della virtù.³ La distinzione tra l'immagine e la somiglianza, nonché il fatto di riporre nelle virtù che abbelliscono l'anima la somiglianza con Dio, ricordano l'esegesi di Gn 1,26, che Origene sviluppa in *De principiis*.⁴

L'altra citazione omiletica del passo si trova nella nona omelia dell'*In Hexaemeron*. Passa spesso inosservata, perché è soltanto un annuncio della trattazione che Basilio voleva offrire nella successiva omelia, ma giacché tale omelia non ci è pervenuta, si è sempre erroneamente ritenuto che Basilio non abbia detto niente riguardo a Gn 1,26. Ma l'annuncio contiene già intuizioni penetranti in merito:

In che maniera l'uomo possiede l'immagine di Dio, e come partecipa alla sua somiglianza, ne tratteremo, se Dio vorrà, nei discorsi successivi. Per il momento, voglio dire questo, che, se l'immagine è unica, donde t'è venuta l'intollerabile empietà di affermare che il Figlio non è simile al Padre? Oh, l'ingratitude! La somiglianza di cui tu sei partecipe non la concedi al divino benefattore? Tu ritieni che ti appartengano per tuo proprio diritto i benefici offerti dalla grazia, mentre tu non accordi al Figlio la somiglianza che Egli ha per natura col Padre?⁵

Basilio distingue di nuovo tra immagine e somiglianza, ed esprime attraverso i verbi “possedere” e “partecipare” il diverso modo in cui sono presenti nell'uomo. È chiaro che la polemica è indirizzata contro gli eunomiani, i quali affer-

¹ Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Ezechielem*, 1, 7, 8 (PL 76, 843D): «divina eloquia cum legentibus crescunt».

² Cfr. *Attende tibi ipsi*, 6 (BASILIUS CAESARIENSIS, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'Observe-toi toi-même'*. Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1962, 33, 5-17).

³ *Ibidem*, 7 (RUDBERG, 36, 2-7).

⁴ Cfr. *De principiis*, III, 6, 1 (CROUZEL, SIMONETTI, 234-238).

⁵ *In Hexaemeron*, IX, 6 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 160-161; traduzione da M. NALDINI, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone)*, Arnoldo Mondadori, Milano 1999, 299).

mavano che il Figlio è dissimile (ἀνόμοιος) al Padre, oppure che il generato è dissimile all'ingenerato. Il Cappadoce mostra loro che nelle parole «a nostra immagine e somiglianza», che Dio pronuncia mentre crea l'uomo, il pronome possessivo è al plurale; e che si può intravedere in questo plurale un riferimento alle diverse persone divine. Inoltre, nel definire l'immagine e la somiglianza come "nostra", può scorgersi una indicazione al fatto che Padre, Figlio e Spirito Santo hanno la stessa immagine e sono somiglianti. Infine, Basilio rinfaccia agli eunomiani che, non riconoscendo di avere essi stessi tale somiglianza per grazia, negano addirittura che l'abbia il Figlio. Abbiamo già spiegato perché Basilio critica gli ariani per il fatto di rifiutare la somiglianza del Figlio con il Padre. Ma perché li rimprovera di ritenere come propria la somiglianza che possiedono per grazia?

Gli ariani cercavano di identificare creazione e generazione, allo scopo di eliminare la peculiarità del rapporto tra Padre e Figlio e di ridurre quest'ultimo alla condizione di creatura. Interpretavano i testi che parlano della somiglianza dell'uomo con Dio per mettere l'uomo al livello del Verbo, e i testi che parlano del Verbo come opera del Padre per mettere il Verbo al livello dell'uomo.¹ Basilio critica questo stratagemma, specificando che l'uomo può dirsi a somiglianza di Dio per grazia, ma che il Figlio possiede tale somiglianza per natura. Pertanto, la dottrina secondo la quale l'uomo necessita della grazia per raggiungere la somiglianza con Dio è un po' diversa dalla dottrina sulla somiglianza di *Attende tibi ipsi*; tale dottrina si trova nel trattato *De Spiritu sancto*, nel quale Basilio spiega che l'anima, dopo essersi purificata dalla sporcizia dei vizi, può ricevere l'illuminazione dello Spirito Santo, che porta con sé diversi doni soprannaturali: «la previsione degli eventi futuri, l'intelligenza dei misteri, la comprensione delle cose nascoste, la distribuzione dei carismi, la cittadinanza nei cieli, la partecipazione nei cori angelici, la felicità senza termine, la dimora in Dio, la somiglianza con Dio (ἡ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις), il maggiore dei desideri, diventare dio (θεὸν γινέσθαι)».² Con queste parole, Basilio chiarisce che la divinizzazione può essere soltanto frutto dell'azione di Dio sull'uomo e che lo scopo dell'uomo è soltanto quello di purificarsi, di prepararsi per lasciar agire Dio.³

Nell'*In Hexaemeron*, Basilio insegna che ci sono virtù naturali che tutti quanti apprezzano, anche i pagani, e pone addirittura in alcuni comportamenti animali un modello per l'agire dell'uomo. Questa ubicazione delle virtù nell'ambito strettamente naturale è forse da collegare all'attribuzione della divinizzazione dell'uomo all'azione dello Spirito Santo. In ogni caso, da queste dottrine emerge una spiritualità che, da una parte, spinge a lottare per vivere secondo la propria

¹ Cfr. *Oratio contra Arianos*, III, 17, 3 (ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Athanasius Werke* [1, 1]. *Oratio III contra Arianos* [3. Lieferung], K. METZLER & K. SAVVIDIS, (edd.) Walter de Gruyter, Berlin, New York 2000, 326).

² *De Spiritu Sancto*, IX, 23 (PRUCHE, 330).

³ MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 89-172, percorre questo sviluppo dell'esegesi di Basilio di Gn 1,26, e della sua comprensione della dottrina sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio in essa contenuta. Il commento a questo brano di *In Hexaemeron*, IX, 6, si trova nelle pagine 147-152.

natura umana, evitando i vizi che la rovinano; e dall'altra, riconosce i limiti del proprio agire e sa di doversi rivolgere umilmente a Dio per qualsiasi pretesa di divinizzazione.

L'attività di beneficenza condotta da Basilio è uno dei tratti salienti della sua personalità, ed esige qualche commento. Essa scaturisce dal suo senso di umanità, ricco di compassione verso i bisognosi. Ma trova riscontro negli insegnamenti biblici, come evidenzia il titolo dell'opera *In Illud: Destruam horrea mea et maiora aedificabo itemque de avaritia*. È tipica del Cappadoce l'idea che nessuno può trattenere in modo infruttoso beni che potrebbero salvare la vita agli afflitti da fame o malattie, ma deve prestare con essi aiuto a chi ne ha bisogno.¹

e) La dottrina spirituale delle *Homiliae in Psalmos*

I monaci sembrano i destinatari di alcune riflessioni di Basilio contenute nelle omelie. Questo tipo di riflessioni si trova spesso nelle omelie sui Salmi, senza peraltro che ne esauriscano il contenuto, il quale può vertere anche su argomenti molto lontani dalla spiritualità monastica, come la malvagità dell'usura. In esse, Basilio offre a volte consigli che si addicono alle tre tappe della vita ascetica, ossia la purificazione, l'illuminazione e l'unione con Dio nell'azione, e indicano il giusto modo di percorrerle. Altre volte, il Cappadoce parla della necessità che l'uomo ha della redenzione ottenuta da Cristo, e della centralità della grazia di Dio nella lotta ascetica, accanto allo sforzo dell'uomo. Tale argomento è più adatto a persone già impegnate nella vita cristiana. Questi riferimenti suggeriscono che Basilio si rivolgesse ad asceti presenti nell'assemblea liturgica in cui erano stati letti quei salmi.

Un buon esempio di questi testi è il commento al Sal 29; dopo aver spiegato che il salmista ringrazia il Signore perché lo ha sostenuto nelle prove, dopo aver parlato della punizione che Dio a volte applica all'uomo peccatore per farlo ritornare alla salute spirituale, e dopo aver accennato al ringraziamento rivolto a Dio dall'uomo che si vede pieno di frutti spirituali, Basilio commenta il versetto 8, «Signore, con la tua volontà hai donato forza alla mia bellezza. Hai allontanato il tuo volto, e io fui conturbato», nel seguente modo:

«Signore, con la tua volontà hai donato forza alla mia bellezza». Coloro che si sono dedicati allo studio della filosofia morale, affermano che le virtù si dividono in teoretiche e non teoretiche; ad esempio, la prudenza consiste nella speculazione del bene e del male; la temperanza nell'esame di ciò che si deve scegliere o rifuggire; la giustizia nell'esame di ciò che si deve distribuire o non distribuire; la fortezza, nella scelta di ciò che può destare paura o che non può destare paura; la bellezza e la forza invece sarebbero virtù non teoretiche, e procederebbero dalle prime. Infatti, nella convenienza e nell'armonia delle speculazioni intellettive alcuni filosofi misero la bellezza e fecero consistere la forza nell'efficacia dei propositi derivanti dalle virtù teoretiche.

¹ Altre omelie sullo stesso argomento sono *In divites* e *In tempore famis et siccitatis*, nella quale critica i proprietari che trattengono il grano per far salire artificialmente il prezzo in tempi di carestia.

Ma affinché all'anima si aggiungano anche la bellezza e la capacità realizzatrice dei doveri, abbiamo bisogno della grazia divina. Come, infatti, ha detto più sopra: «Poiché c'è vita nella tua volontà», così ora esalta Dio ringraziandolo con le parole: «Nella tua volontà hai dato forza alla mia bellezza». Ero, infatti, bello per natura, ma ero debole perché ero morto col peccato, per l'insidia del serpente. Alla mia bellezza, che ricevetti da te all'inizio della creazione, tu hai aggiunto la forza, capace di compiere ciò che le è comandato.¹

Questa prima parte del commento verte sulla vita secondo virtù. Il Cappadoce, seguendo i teorici precedenti, divide queste ultime in teoretiche, che sarebbero le quattro virtù cardinali, e non teoretiche, nome che dà alla bellezza e alla forza, molto probabilmente basandosi sulle parole del salmo. Diciamo fin da adesso che Basilio intende per "bellezza" l'armonia delle idee che il contemplativo può raggiungere, distinguendola dalla capacità di metterle in pratica. Le virtù non teoretiche seguono quelle teoretiche, giacché la bellezza consiste nell'equilibrio tra le diverse contemplazioni mentre la forza, nella capacità di mettere in pratica le decisioni prese nella contemplazione. L'*Epistula* II aveva già indicato l'apice della vita dei monaci nella realizzazione delle virtù nella propria esistenza, individuando addirittura le quattro virtù cardinali, e aveva situato questa lotta per le virtù soltanto dopo il raggiungimento della contemplazione, nella quale si attingono le forze e la gioia interiore che permettono di lottare duramente per esercitare le virtù cristiane.² Ci sono delle differenze tra l'omelia e l'epistola: la prima parla delle virtù cardinali come oggetto di contemplazione, mentre la seconda si riferisce ad esse solo dal punto di vista pratico.³

Seguendo le parole bibliche, Basilio spiega che l'uomo possiede una bellezza naturale, ma che dopo aver peccato, indotto dall'inganno del serpente, ha perso la capacità di fare il bene voluto, capacità che soltanto Dio può ridargli; evidenzia come il salmista ringrazi Dio per avergli restituito tale capacità. Queste riflessioni sono frutto di una esegesi letterale del salmo – senza allegorie –, il quale viene sfruttato molto abilmente per ricavarne la dottrina sulla necessità della grazia.

Basilio prosegue poi sviluppando il commento del versetto 8:

Bella è ogni anima che si mostra proporzionata alle sue capacità. Ma bellezza vera, amabilissima, comprensibile solo a colui che ha mente pura, è quella della natura divina e beata (τὸ περὶ τῆν θεϊάν καὶ μακαρίαν φύσιν). Chi guarda fissamente ai suoi fulgori e alle sue grazie, ne trae, come da indelebile tintura, quasi un fiorente splendore, colorandone il suo proprio aspetto. Così come anche la faccia di Mosè fu resa splendida quando, nell'incontro con Dio, ne mutò la bellezza. Dunque chi è conscio della sua virtù può esprimere queste parole di ringraziamento: «Signore, nella tua volontà hai aggiunto forza alla mia bellezza». Come le virtù non speculative, in altre parole,

¹ *Homilia in psalmum XXIX*, 5 (PG XXIX, 316 C – 317 B; RACCONE, 129-130).

² Cfr. *Epistula* II, 2, 52 – 71 (COURTONNE, 8).

³ Cfr. MIRA, *Ideal ascetico y antropologia antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 64-71, dove questo brano delle omelie è ampiamente commentato.

la bellezza e la forza, seguono le speculative, così vi sono alcuni vizi non derivanti dal pensiero, come la turpitudine e la debolezza. Infatti, che cosa c'è di più sconveniente e deforme di un'anima succube delle passioni? Guarda un iracondo nella sua ferocia; guarda l'uomo triste, la bassezza che c'è in lui e l'abbattimento della sua anima. Chi potrebbe anche solo sostenere la vista di un uomo caduto nella lussuria, o schiavo del ventre, o costernato dalla paura? Tale stato d'animo penetra e traspare in tutte le membra del corpo. Analogamente, le vestigia della bellezza dell'anima traspaiono nell'atteggiamento del santo. Bisogna dunque procurarci questa bellezza affinché lo Sposo, il Verbo, accogliendoci, ci dica: «Tutta bella è colei che mi è vicina, e non c'è macchia in te» (Ct 4,7).¹

Il testo si sofferma sul termine "bellezza". Prima aveva accolto la definizione secondo la quale la bellezza è l'armonia delle contempezioni. Ora conferma questa definizione, ma la completa aggiungendo che la bellezza più amabile è quella di Dio e quella di coloro che, contemplando Dio, accolgono in sé il riflesso della bellezza divina. Così applica alla bellezza quanto ha detto precedentemente sulla forza: per raggiungerla occorre la grazia. Basilio descrive la contemplazione con il verbo greco ἐνατενίζω; l'*Epistula* II usa lo stesso verbo e, oltre allo splendore dell'anima che contempla Dio, descrive anche la bellezza.² La bellezza del contemplativo è contrapposta alla bruttezza dell'uomo dominato dalle passioni. Il riferimento finale al *Cantico dei cantici*, che Basilio cita nel contesto della contemplazione anche in altre omelie sui salmi, sembra preso da Origene, che per primo nella tradizione cristiana aveva inteso questo libro biblico come un trattato di teologia contemplativa.

Il commento basiliano sul versetto si conclude con il brano seguente:

«Hai allontanato il tuo volto, ed io fui conturbato». Fino a quando – dice – i raggi della tua vista splendevano su di me, io vivevo sicuro e imperturbato; ma quando hai allontanato il tuo volto da me, si denunciarono il turbamento e il tumulto della mia anima. Si ritiene che il Signore allontana il suo volto quando, nel momento del dolore, ci lascia esposti alle tentazioni, per conoscere la fermezza di colui che combatte. Se dunque la «pace che supera ogni intelletto» custodirà i nostri cuori, noi potremo sfuggire al turbamento e alla confusione delle passioni. Poiché l'allontanamento da Dio contrasta con il suo volere, il turbamento contrasta con la bellezza e con il decoro e con la forza τῷ δὲ κάλλει καὶ τῇ ὀραιότητι καὶ τῇ δυνάμει ἢ ταραχῇ). Dunque il turbamento sarebbe turpitudine e debolezza dell'anima, nate dalla defezione da Dio. Preghiamo dunque che il volto di Dio rifulga sempre su di noi affinché siamo religiosi e miti, e possiamo trarre fermezza dalla nostra buona disposizione verso il bene.³

Basilio accenna ora alla serenità dell'anima e al suo opposto, l'agitazione. Già l'*Epistula* II aveva spiegato che occorre sedare l'agitazione dell'anima prima di poter contemplare, perché l'anima agitata non può fissare il suo sguardo interio-

¹ *Homilia in psalmum XXIX*, 5 (PG XXIX, 317 B – C; RACCONE, 130-131). Il passo è spiegato in MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 71-79.

² Si veda di nuovo *Epistula* II, 2, 52-71 (COURTONNE, 8).

³ *Homilia in psalmum XXIX*, 6 (PG XXIX, 317 D – 320 A; RACCONE, 131-132)

re. Questa omelia, invece, poggia sul testo del salmo per evidenziare che se Dio smette di darci il suo aiuto, noi ricadiamo nell'agitazione, e così insiste di nuovo sulla necessità della grazia per la vita monastica.¹ Si può notare che sono state ripercorse così le tre tappe: purificazione – contemplazione – vita nelle virtù, che aveva descritto l'*Epistula* II, ma al rovescio. Il Cappadoce fa un commento acuto e preciso quando sottolinea l'opposizione dei due emistichi del versetto, affermando che l'allontanamento del volto di Dio si oppone alla volontà di Dio, e che il turbamento si oppone alla bellezza e alla forza, ossia equivale alla turpitudine e alla debolezza, nel brano precedente opposte a bellezza e forza.

Le *Homiliae in psalmos* contengono altri insegnamenti sulla vita monastica. L'*Homilia in psalmum* XXXIII sottolinea che Dio non concede la grazia dell'illuminazione a quelli che non cercano di agire bene, commentando il versetto «Avvicinatevi al Signore, e sarete raggianti (φωτίσθητε), ed i vostri volti non saranno confusi».² E l'*Homilia in psalmum* XLV contiene diverse esortazioni ad approfittare dell'allontanamento dalle vicende mondane non per ricercare continuamente novità teologiche, ma per sedare le passioni e potersi così dedicare alla contemplazione, mettendo in pratica il versetto «Fermatevi (σχολάσατε) e sappiate che io sono Dio».³ In entrambi i versetti, Basilio sviluppa il suo insegnamento a partire da un termine del testo, compreso nel suo senso letterale, che è di rilievo per la spiritualità monastica: l'illuminazione, nel primo caso, e l'ozio, nel secondo. È chiaro che il Cappadoce si servì dei salmi per esporre il suo ideale ascetico e per correggere le deviazioni che si producevano nei monasteri.

IV. INFLUSSO DELLA SACRA SCRITTURA SUL SENSO BASILIANO DEL CREATO

L'interesse verso il creato e la capacità di godere della bellezza della natura sono caratteristici della mentalità greca: non a caso, i teatri in Grecia avevano una scena aperta, che lasciava vedere il paesaggio circostante, mentre a Roma la scena era chiusa. Diversi indizi testimoniano della presenza, in Basilio, di questa tendenza. L'*Epistula* IV di Gregorio di Nazianzo è indirizzata a Basilio, che aveva invitato l'amico a venire a trovarlo ad Annesi e a condividere la sua esperienza ascetica. In essa, Gregorio mette in dubbio la bellezza della natura del Ponto,⁴

¹ Per un commento, cfr. MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 79-82.

² Cfr. *Homilia in psalmum* XXXIII, 4 (PG XXIX, 360 B – C). Poco prima, l'omelia parla anche della necessità di rasserenare l'anima prima di dedicarsi alla contemplazione. GRIBOMONT, *Le paulinisme de saint Basile*, 196, cita tra i temi specifici delle Omelie sui salmi basiliane quello dello splendore della gloria di Cristo. Ulteriori spiegazioni si possono trovare in MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 42-49.

³ Cfr. *Homilia in psalmum* XLV, 8 (PG XXIX, 429 A – C). Il passo è chiarito in MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 50-58. TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 191, sottolinea come la nozione di "concentrazione" sia la più importante del passo, quella con la quale si evita la dissipazione dello spirito.

⁴ Cfr. *Epistula* IV (GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Correspondance*, 1: Lettres I-C, P. GALLAY [ed.], *Les belles lettres*, Paris 2003, 3-5).

lasciandoci così supporre che Basilio avesse cercato di attrarre Gregorio precisamente descrivendo questa bellezza. Un altro indizio si trova nell'omelia *Attende tibi ipsi*, 6, in cui Basilio invita gli indigenti a superare la tristezza considerando la bellezza delle creature che Dio ha messo al loro servizio, come il mare, la luna e le stelle.¹

1. *Contenuto delle omelie in Hexaameron*

L'opera basiliana nella quale si può reperire una riflessione compiuta sulla natura è l'*In Hexaameron*, commento in nove omelie sui sei giorni della creazione secondo Gn 1, 1-26.² Questi commenti furono pubblicati nel 378 ma, dal momento che ogni vescovo doveva spiegare questo testo all'assemblea liturgica durante la Quaresima, e che il Cappadoce occupò la sede di Cesarea dal 370, si può supporre che essi contengano la predicazione nella forma sviluppata alla quale Basilio era arrivato dopo le riflessioni degli ultimi anni.

L'esposizione basiliana si snoda seguendo le tappe del racconto biblico. Nella prima omelia Basilio commenta il versetto di Gn 1, 1 «In principio, Dio creò il cielo e la terra». Nella seconda, spiega la natura invisibile e informe della terra primigenia, le tenebre che coprivano l'abisso e lo Spirito di Dio che si muoveva sopra le acque, così come la creazione della luce, la cui alternanza con le tenebre scandisce il ritmo dei giorni. Nella terza, commenta la creazione del firmamento e la separazione delle acque lasciate sotto il firmamento da quelle rimaste sopra, parla del Verbo per mezzo del quale³ Dio crea, e spiega il giudizio divino sulla bellezza dell'opera realizzata. Nella quarta, si sofferma sul comandamento divino che fece radunare le acque in un luogo, permettendo alla terra di emergere, spiega la distinzione tra aridità e terra, e loda la bellezza del mare. Nella trattazione della quinta omelia, dedicata alla descrizione delle diverse piante, all'ammirevole processo della loro germinazione e alla straordinaria diversità delle loro specie, sono inseriti molti insegnamenti morali.⁴ La sesta

¹ Cfr. *Attende tibi ipsi*, 6 (RUDBERG, 33, 15 – 34, 6).

² Una descrizione del posto occupato da Basilio nella tradizione dei commenti sull'Esamerone ci è offerta da F. E. ROBBINS, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis* (Doc. Diss.), Chicago 1912.

³ Sono numerosi i riferimenti alla Trinità che il Cappadoce vede nel testo della Gn. E. CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino. Omelie sull'Esamerone e De Genesi ad litteram I-III*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 4 (1987) 130-131, arriva a vedere in questo svelare la presenza della Trinità, lo scopo principale del commento basiliano, il quale avrebbe un metodo esegetico prettamente teologico imitato dal *De Genesi ad litteram* di sant'Agostino. Tale affermazione andrebbe ridimensionata giacché, secondo il parere di ROBBINS, *The Hexaemeral Literature*, 36-37, i commenti sulla Gn scritti da Basilio e Agostino appartengono a generi diversi: il primo sarebbe più interessato alla descrizione della creazione materiale, mentre il secondo sarebbe più attento alla soluzione dei problemi metafisici.

⁴ Basilio ad esempio, quando descrive il fieno, in base alla Scrittura lo paragona alla natura umana, perché entrambi marciscono rapidamente, e consiglia di non riempirsi di vanità nella giovinezza (cfr. *In Hexaameron*, v, 2 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 72, 8 – 73, 6]). HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 134-135.139, ritiene che questo e altri commenti simili, reperibili nelle omelie, siano allegorici, e che essi controbilancino le critiche antiallegoriche espresse da Basilio in

omelia commenta la creazione del sole e della luna, spiegando l'inattendibilità delle credenze zodiacali; descrive l'influsso di entrambi sul clima e le stagioni, e chiarisce in quale senso la Scrittura li definisce "grandi". La settima descrive i pesci, ornamento del mare, percorrendo le innumerevoli specie e ricavando, anche qui, molti insegnamenti morali, questa volta riferiti innanzitutto alla vita matrimoniale. L'ottava parte tratta delle creature che volano, siano esse uccelli oppure insetti, distinguendole in base a diverse caratteristiche come la socialità o il carattere diurno o notturno, e ricavandone diversi insegnamenti sulla vita dell'uomo in società e su alcuni misteri della fede. Nella nona omelia, dopo aver giustificato il suo attaccamento al senso letterale della Scrittura, Basilio descrive gli animali terrestri soffermandosi sulla loro saggezza naturale, grazie alla quale cercano le cose adatte a loro senza aver imparato da nessuno, e spinge gli uomini a vivere anch'essi le virtù naturali; quindi, trae qualche insegnamento trinitario dal racconto della creazione dell'uomo, lasciando però il commento per il giorno successivo. Qui finisce il commento basiliano.

Possiamo offrire questo quadro riassuntivo sul contenuto delle diverse omelie, sul giorno della creazione che commentano e sul giorno della settimana in cui furono pronunciate:

Omelia	Contenuto	Giorno creazione	Giorno settimana
1	Creazione	1	1 mattina
2	Luce e buio	1	1 sera
3	Firmamento	2	2
4	Terra e mare	3	3 mattina (forse sera di 2)
5	Piante e alberi	3	3 sera (forse mattina di 3)
6	Sole, luna e stelle	4	4 mattina
7	Pesci	5	4 sera
8	Uccelli	5-6	5 mattina
9	Animali terrestri	6	5 sera

2. Ricerca basiliana del senso proprio delle Scritture

Il commento basiliano presta attenzione alle varianti testuali. Si sofferma sul versetto "lo spirito di Dio si muoveva sulle acque" (Gn 1,2) in *In Hexaemeron*, II, 6, per spiegare che il termine «si muoveva», nella traduzione della Bibbia al siriano, lingua più vicina all'ebraico, è stata tradotta con un verbo che significa "riscaldare", "covare".¹ Sempre nell'*In Hexaemeron*, IV, 5, commenta le parole «e

queste stesse omelie. Hildebrand cerca così di difendere la vicinanza del Cappadoce all'esegesi allegorica in tutte le tappe della sua vita. Condividiamo quest'ultimo giudizio, ma ci sembra che la tesi dell'Autore si difenda meglio ricorrendo ad alcuni commenti sui salmi, scritti da Basilio negli ultimi anni della sua vita e ricchi di allegorie, come l'*Homilia in psalmum xxxiii*, più che definendo "allegorie" queste applicazioni moraleggianti.

¹ Su questa variante, che Basilio dice di aver appreso da un saggio siriano di cui non rivela il nome, il Cappadoce sviluppa un bel commento in cui attribuisce allo Spirito Santo il ruolo di introdurre nella materia la capacità di produrre la vita. CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e*

le acque si tolsero da sopra la terra e si radunarono in un solo posto» (Gn 1,9), ricordando che nella maggioranza dei manoscritti sono sostituite da «e così fu», e che «gli esemplari più esatti son qui segnati con un obelo; e l'obelo indica una lezione spuria».¹

Il vescovo di Cesarea predilige il commento letterale, seguendo l'opinione comune degli autori antichi secondo la quale il senso proprio di Gn era quello letterale,² giunge a criticare aspramente le interpretazioni allegoriche delle tenebre e delle acque, e accusa gli allegoristi di voler introdurre sensi che non sono presenti nei libri sacri.³

Abbiamo già spiegato che Simonetti presenta Basilio come persecutore di Origene nell'esegesi biblica. Ricorda l'attribuzione della *Philocalia* a Basilio e a Gregorio di Nazianzo, cita il passo di *Adversus Eunomium*, I, 14, nel quale Basilio spiega che le descrizioni antropomorfe di Dio, frequenti nell'Antico Testamento, devono interpretarsi in modo allegorico, e offre anche esempi di commenti allegorici presi dalle *Homiliae in Psalmos*. Di fronte a coloro che, a partire da questi testi dell'*In Hexaemeron*, ipotizzano un'evoluzione del modo di fare esegesi di Basilio, il quale da allegorista sarebbe diventato letteralista, Simonetti minimizza la portata delle prese di posizione basiliane e ricorda che il Cappadoce segue la *communis opinio* dell'antichità, secondo la quale Gn sarebbe da comprendere in senso letterale.⁴ Dopo aver studiato l'esegesi di Basilio nelle pagine precedenti, possiamo ora riprendere l'argomento e confrontarci con questa tesi.

Riteniamo che vi sia una certa opposizione tra *In Hexaemeron*, IX, 10 e il brano dell'*Adversus Eunomium*, I, 14 che giustifica il ricorso all'allegoria. L'espressione «favole da vecchiette», usata nell'*Adversus Eunomium* per criticare l'interpretazione letterale, è ripresa nell'*In Hexaemeron* per opporsi alle interpretazioni allegoriche. Basilio insiste sul fatto che occorre interpretare in modo letterale

Agostino, 126-127, situa queste parole nell'ambito della polemica con gli anomei, che non riconoscevano allo Spirito Santo la capacità di creare, e ricorda le diverse ipotesi sull'identità del saggio siriano, una delle quali lo identifica con Diodoro di Tarso, nei cui scritti è presente tale idea.

¹ *In Hexaemeron*, IV, 5 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 64, 18 – 19). Nel suo commento al passo, NALDINI, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi*, 348, ricorda che già Origene aveva usato il segno diacritico dell'obelo «negli *Exapla* per indicare le aggiunte dei Settanta nei confronti del testo ebraico».

² Cfr. CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino*, 132-134, che presenta l'opinione di Agostino al riguardo, espressa nel *De Genesi ad litteram*, VIII, 1-2 (AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim. Eiusdem libri capitula. De Genesi ad litteram imperfectus liber. Locutionem in Heptateucum libri septem* [CSEL, 28.1], I. ZYCHA [ed.] Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, Wien 1894, 229-233).

³ L'interpretazione allegorica sulle tenebre è criticata in *In Hexaemeron*, II, 4 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 26, 20 – 28, 20); quella sulle acque, in *In Hexaemeron*, III, 9 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 53, 21 – 55, 6); e la presa di posizione a favore dell'esegesi letterale si trova in *In Hexaemeron*, IX, 10 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 146, 11 – 147, 22). CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino*, 120-123, chiarisce quali sono i nemici che Basilio prende di mira in queste critiche.

⁴ Cfr. SIMONETTI, *Lettera ed allegoria*, 142-144. I testi basiliani e i particolari della discussione si possono trovare alla fine dell'introduzione di questo articolo.

particolari del racconto di Gn che invece Origene riteneva assurdi se non interpretati allegoricamente.¹

La critica all'allegorismo, il quale non cercherebbe il significato proprio dei testi sacri, ma introdurrebbe invece come significato della Scrittura idee escogitate dall'esegeta, non sembra un'esternazione affrettata nata dall'irritazione contro tale metodo interpretativo, ma rivela piuttosto la sensibilità di Basilio, che in tutti i suoi commenti compie uno sforzo notevole per trarre dal testo il significato del testo stesso. Com'è emerso in questo studio, Basilio ritiene che ci siano testi che, per loro natura, esigono di essere interpretati in modo allegorico, come le descrizioni antropomorfe di Dio contenute nella Legge; e altri testi che nascondono un senso tipologico, come il passaggio del Mar Rosso; altri ancora che devono essere interpretati in modo letterale, come appunto Gn 1,1-26.² Per comprendere l'esegesi di Basilio, è importante non tanto determinare se egli predilige il metodo allegorico rispetto a quello letterale,³ quanto piuttosto riconoscere il suo sforzo continuo nel ricercare il senso proprio della Scrittura, nonché la sua convinzione che questo senso proprio sia in alcuni testi biblici allegorico, in altri tipico e in altri ancora letterale.⁴

L'esegesi di Basilio è, a nostro parere, diversa da quella di Origene. L'Alessandrino ritiene che i sensi del testo sacro siano infiniti, ed è spinto da un desiderio di ricerca continua, mentre Basilio si impegna assiduamente a trovare il senso proprio del testo. È vero che Basilio afferma che i testi dell'Antico Testamento che contengono antropomorfismi devono essere interpretati allegoricamente.

¹ Origene non ritiene possibile che esistano tre giorni prima della creazione del sole (cfr. *De principiis*, IV, 3, 1 [CROUZEL, SIMONETTI, 342-346]). Basilio, invece, cerca di spiegare l'esistenza di questi giorni introducendo l'idea di una luce originata diversamente (cfr. *In Hexaemeron*, II, 8 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 34, 5 - 10]).

² R. LIM, *The politics of interpretation in Basil of Caesarea's Hexaemeron*, «Vigiliae christianae» 44 (1990) 355-361, spiega diversamente l'atteggiamento antiallegorista di Basilio nell'*In Hexaemeron*. Il Cappadoce riterrebbe l'allegoria pericolosa in quanto potrebbe portare all'eresia, e perciò consigliabile soltanto a persone progredite nella vita e nella dottrina cristiana; ma il fatto che il popolo che ascolta le *Homiliae in Hexaemeron* sia composto di fedeli semplici, spiegherebbe perché Basilio non ritenga opportuno usare l'allegoria e, anzi, la critichi in modo così aspro. Non ci sembra che ciò che fa scaturire dalla Scrittura interpretazioni eretiche per mezzo dell'allegoria sia la mancanza di formazione: così è almeno per gli gnostici e i manichei, accusati da Basilio di redigere commenti eterodossi, i quali non rientrano in questa descrizione di Lim.

³ TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 157-196, difende la predilezione del cappadoce per l'esegesi letterale questa posizione, anche se non dimentica di presentare i tanti testi allegorizzanti di Basilio e di spiegarli come una concessione alla forte tendenza esegetica alessandrina. Il Cappadoce conosceva bene questa tendenza attraverso Origene, e la usava per ricavare dal testo commenti moralizzanti oppure cristologici.

⁴ CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino*, 119-120, sembra condividere il parere di Simonetti sul favore attribuito da Basilio all'esegesi allegorica e sul valore limitato che si dovrebbe accordare alle critiche contro l'allegorismo espresse nell'*In Hexaemeron*. Ma la descrizione che offre sul metodo esegetico di sant'Agostino fa vedere come il vescovo d'Ippona fosse preoccupato di trovare questo senso proprio di ogni libro della Scrittura e di seguirlo, in modo da poter comprendere meglio ciò che l'autore voleva trasmettere; inoltre, Cavalcanti afferma che Agostino, in molti aspetti della sua esegesi, segue Basilio (cfr. *ibidem*, 132-134). SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 223-224, afferma che Basilio ha voluto togliere dalla sua esegesi ogni creatività ed ha cercato di cogliere il contenuto proprio della Sacra Scrittura, così come lo legge la Chiesa.

Tuttavia, in primo luogo tale affermazione non significa che tutta la Scrittura sia da interpretare allegoricamente, ma limita il senso allegorico a un solo tipo di testi;¹ inoltre, Basilio non ha mai applicato queste interpretazioni allegoriche ai libri del Pentateuco.

Basilio attribuisce a un testo biblico altri sensi, oltre a quello letterale, esclusivamente quando esistono ragioni fondate per farlo. Se ricorre al senso spirituale della Bibbia nel fare commenti tipologici sui sacramenti cristiani, lo fa in base a un'indicazione paolina.² La sua tendenza a interpretare i salmi in senso figurato è fondata su una pratica molto ben attestata nella Scrittura e usata dal Signore stesso, il quale spiega le vicende della propria vita per mezzo delle parole dei salmi;³ e alle volte, ciò che apparentemente sembra un commento allegorico su un salmo è piuttosto l'applicazione di una descrizione salmica di uno stato spirituale a una situazione concreta, vicina a Basilio, e ciò mediante il valore universale di tale descrizione.

Basilio, seguendo coerentemente la tesi del senso letterale di Gn, difende le affermazioni contenute in tale libro dalle critiche di coloro che lo trovano pieno di incongruenze.⁴ Questo lo porta ad alcune ingenuità come l'accettazione dell'esistenza, sopra la volta celeste, di una luce nella quale si troverebbero gli angeli beati,⁵ e addirittura dello sbocciare delle piante prima dell'esistenza del sole e della luna;⁶ o ad accettare la creazione di nuove terre che, secondo il racconto del terzo giorno della creazione, avrebbero permesso il defluire delle acque rendendo possibile la comparsa della terra asciutta;⁷ oppure, dei campi pieni di frumento prima che li coltivasse l'uomo, provocando il decadimento della qualità delle messi.⁸ Ma tali difetti si inseriscono in uno sforzo costante per scoprire la razionalità del racconto, e sono inevitabili se si considera lo scarso sviluppo delle conoscenze scientifiche di quell'epoca.⁹ Questa difesa della Scrit-

¹ Basilio stesso afferma che "dappertutto tramite un linguaggio mistico, la storia è seminata dai dogmi della teologia" (*In Hexaemeron*, VI, 2), ma TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 177, sottolinea che malgrado questa affermazione, il Cappadoce adoperava di rado il metodo allegorico.

² Cfr. 2Cor 3,14-17, citato in *De Spiritu Sancto*, XXI, 52.

³ Cfr. Mt 27,46, che cita Sal 22,2.

⁴ Cfr. *In Hexaemeron*, IV, 2 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 58, 20 - 59, 5).

⁵ Cfr. *In Hexaemeron*, II, 5 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 29, 20 - 30, 21).

⁶ Cfr. *In Hexaemeron*, V, 1 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 70, 3 -13).

⁷ Cfr. *In Hexaemeron*, IV, 4 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 62, 1 - 10).

⁸ Cfr. *In Hexaemeron*, V, 5 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 77, 5 -16). Una valutazione equilibrata del valore del commento basiliano deve tenere presente che, secondo ROBBINS, *The Hexaemeral Literature*, 57-62, Basilio dimostra buone conoscenze scientifiche e si oppone, in questo senso, a un altro tipo di commenti sulla Gn caratterizzato dall'assenza di interessi scientifici e dalle affermazioni ingenuie; tra gli autori di commenti di questo tipo, Robbins menziona Teodoro di Mopsuestia, il quale afferma, ad esempio, che la terra è un disco piatto.

⁹ Basilio afferma che la Scrittura non è un trattato di cosmologia, e che si limita a offrirci le informazioni che ci aiutano a comprendere il senso della creazione per consentirci di rendere gloria a Dio (cfr. *In Hexaemeron*, IX, 1 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 147, 4 - 18]); se avesse seguito questo principio, Basilio avrebbe evitato tali errori, ma il suo commento, che si sofferma a lungo sulla spiegazione particolareggiata delle creature, era portato quasi per natura a cadervi. Diverso fu l'atteggiamento di Agostino nel suo *De Genesi ad litteram*, dove avvertì della necessità di evitare interpretazioni del

tura manifesta una venerazione verso la Bibbia che risplende anche nella lode basiliana della legge di Dio,¹ e nell'accettazione della distinzione scritturistica tra uccelli puri e impuri, preferita ad altre distinzioni forgiate dai pagani.²

I dati ottenuti dalla lettura letterale di Gn permettono a Basilio di tracciare le linee di una teologia sulla creazione. Egli elabora così una dottrina coerente sulla signoria di Dio sul creato: polemizzando contro i saggi pagani, rifiuta le teorie cosmologiche dei presocratici che pongono nei diversi elementi l'origine dell'universo³ e spiega, opponendosi a Platone, che l'atto creatore non ha semplicemente ordinato una materia increata informe,⁴ ma ha tratto l'universo dal nulla. Rifiutando la dottrina secondo la quale le tenebre sarebbero un principio autonomo del male, difesa dai manichei, Basilio afferma che il creato non contiene in sé niente di malvagio e che il male procede dalla cattiva volontà delle creature che, padrone di sé, usano in modo errato la libertà.⁵ Basilio pone, quindi, nella lode di Dio creatore, piena di stupore, la finalità della contemplazione del creato.⁶

Oltre ai testi di Gn (77), le altre citazioni bibliche dell'*In Hexaemeron* sono:

- Altri libri del Pentateuco: 14 (Es: 8; Lv: 2; Nm: 1; Dt: 3)
- 2Cr: 1
- Sal: 36
- Libri sapienziali: 13 (Prv: 7; Qo: 1; Ct: 1; Gb: 2; Sir: 2)
- Profeti: 16 (Am: 2; Gl: 2; Is: 9; Ger: 2; Dn: 1)
- Vangeli: 20 (Mt: 10; Mc: 2; Lc: 1; Gv: 7)
- Atti: 7
- Epistole paoline: 35 (Rm: 10; 1Cor: 6; 2Cor: 2; Ef: 4; Fil: 4; Col: 4; 1Tm: 1; Eb: 4)
- Epistole cattoliche: 2 (1Pt: 1; 1Gv: 1)

L'opera contiene dunque 221 citazioni: 157 dell'Antico Testamento e 64 del Nuovo Testamento. I salmi citati contengono spesso spunti di meditazione sul creato, che Basilio inserisce nelle sue riflessioni. L'Esodo offre molti particolari della vita di Mosè, spesso menzionato da Basilio come autore del Pentateuco. L'abbondanza di citazioni prese dalle lettere paoline procede dal fatto che Basilio ricava molti insegnamenti morali dalla meditazione sul creato, e spesso li rafforza con dei riferimenti paolini.

testo biblico che fossero in contrasto con le informazioni offerte dalle scienze naturali (cfr. *De Genesi ad litteram*, VIII, 1 [ZYCHA, 231, 5-10]). Lui stesso seguì questo monito, come spiega CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino*, 132-134.

¹ Cfr. *In Hexaemeron*, VIII, 8 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 144, 10 - 18).

² Cfr. *In Hexaemeron*, VIII, 3 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 132, 2 - 3).

³ Cfr. *In Hexaemeron*, I, 2 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 4, 4 - 12).

⁴ Cfr. *In Hexaemeron*, II, 2 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 23, 6 - 25, 8). L'idea si trova già nell'*Ad Autolicum* di Teofilo d'Antiochia, secondo ROBBINS, *The Hexaemeral Literature*, 37.

⁵ Cfr. *In Hexaemeron*, II, 5 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 28, 21 - 29, 19). Critica anche l'idea che il mondo abbia un'anima, idea che attribuisce ai manichei (cfr. *In Hexaemeron*, VIII, 1; AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 126, 1 - 127, 7).

⁶ Cfr. *In Hexaemeron*, VI, 1 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 89, 1 - 7).

La Bibbia offre poche illustrazioni sulle creature. Infatti, il commento basiliano poggia in parte sulla contemplazione diretta della natura, in parte sulla lettura di opere naturalistiche delle quali l'antichità era ricca, e che erano riassunte in antologie di vario tipo.¹

Questa lunga meditazione sul racconto biblico della creazione ha lasciato nell'anima di Basilio una sensibilità che traspare anche in altri scritti. Ad esempio, l'omelia sul Salmo 33 si riferisce alla necessità di approfondire la dottrina cristiana sulla creazione del mondo, per poter innalzare a Dio la magnifica lode che gli è dovuta.² E l'omelia *De gratiarum actione* afferma che per mezzo delle bellezze del creato, realizzate con grande abilità tecnica come fossero delle lettere, si può leggere la saggezza di Dio creatore.³

V. CONCLUSIONI

Basilio legge la Bibbia fin da bambino e ne acquista una conoscenza più ricca nei primi anni di vita monastica, prima di diventare pastore nella Chiesa. Perciò, i suoi scritti sono pieni di citazioni della Scrittura in tutto l'arco cronologico della sua esistenza. Egli visse una vita dedicata a Dio nella preghiera nutrita dalle Scritture. Dopo essersi purificato dalle brame giovanili nel ritiro sulle rive dell'Iris, già da giovane monaco fece una forte esperienza di unione con Dio, da lui spiegata attraverso Ct, seguendo l'esegesi di Origene. Basilio ritiene che la vita cristiana debba seguire gli insegnamenti biblici e i modelli degli uomini di Dio raccontati nelle Scritture, e compone diversi scritti normativi per monaci e semplici fedeli laici, intessuti di brani biblici; il suo insegnamento monastico elogia la vita in comunità, seguendo la dottrina della Chiesa come corpo di Cristo e sull'esempio della prima comunità cristiana. Dalla quiete del suo ritiro, Basilio fu chiamato alle fatiche di pastore, prima come presbitero e poi come vescovo.

Il contributo di Basilio alla soluzione dei problemi sollevati dagli anomei è stato quello di chiarire come devono essere compresi i rapporti tra Padre e Figlio all'interno della Trinità. La riflessione del vescovo di Cesarea poggia su questi due termini trinitari di stampo biblico, a discapito delle nozioni di "ingenerato" e "generato" introdotte dagli ariani per impostare il discorso a proprio vantaggio. Basilio riesce a creare una nozione di οὐσία che accoglie il senso di divinità posseduta in comune dal Padre e dal Figlio, e a situare nelle relazioni correlative di paternità e di filiazione i tratti propri che danno un fondamento alla distinzione tra Padre e Figlio. Basilio prende la nozione dell'unità di οὐσία dagli insegnamenti di Nicea, e in particolare dal simbolo niceno.

Nella risposta agli pneumatomachi, Basilio articola gli argomenti biblici con

¹ ROBBINS, *The Hexaemeral Literature*, 51, spiega che Basilio prende ispirazione dagli scritti biologici di Eliano e Aristotele, nonché dalla raccolta di racconti naturalistici intitolata *Physiologus*. Anche SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 215, rileva che nell'*In Hexaemeron* basiliano si mescolano informazioni bibliche e di altro tipo, procedenti dalle scienze pagane della natura.

² Cfr. *Homilia VII in Psalmum xxxiii*, 3 (PG xxix, 356 D - 357 B).

³ Cfr. *De gratiarum actione*, 2 (PG 31, 221 C - 224 A).

quelli presi dalla tradizione non scritta. La Scrittura contiene testi che dimostrano con chiarezza la natura divina dello Spirito, innanzitutto il comandamento battesimale; e non è legittimo affermare che soltanto la dossologia tradizionale “Gloria al Padre per mezzo del (διὰ) Figlio nello (ἐν) Spirito Santo” rispecchia il modo di parlare della Scrittura, perché nella Bibbia le persone divine sono introdotte con diverse preposizioni. Ma le tradizioni orali, come la dossologia antiochena “Gloria al Padre con (σύν) il Figlio insieme (μετά) allo Spirito Santo”, e gli insegnamenti sui misteri, interpretati nel modo giusto, rafforzano ulteriormente la certezza di questa conclusione.

Le ricche descrizioni dei Salmi sull'intimo rapporto che l'uomo, nelle diverse circostanze della vita, sia gioiose sia tristi, allaccia con Dio, illustrano numerosi aspetti della vita spirituale. Le omelie basiliane sui salmi prendono spunto da queste descrizioni per offrire diversi insegnamenti sulla vita ascetica, che nascono dalla vigile attenzione di Basilio alle comunità monastiche e dal desiderio di dare immediata correzione alle deviazioni incipienti: l'*Homilia in Psalmum xxix* è l'occasione per insegnare la necessità della grazia per purificarsi, raggiungere la contemplazione e acquistare le virtù; l'*Homilia in Psalmum xxxiii* evidenzia che soltanto coloro che cercano di vivere secondo giustizia possono ricevere da Dio l'illuminazione della sua grazia; Basilio si basa su Sal 45 per spiegare che l'ozio monastico ha come scopo la pia contemplazione di Dio, e non una sfrenata ricerca di novità teologiche che toglie all'anima la serenità indispensabile per pregare.

Basilio non soltanto esorta il popolo ad allontanare il vizio del litigio e dell'ubriachezza, adducendo consigli biblici con l'esortazione, di sapore stoico, a non lasciare che i vizi bestiali dominino la ragione. Propone anche ai fedeli una vita cristiana alta: Prv, visto secondo l'insegnamento di Origene come l'opera indirizzata ai principianti nella vita spirituale, e il richiamo di Dt «Fai attenzione a te stesso», attualizzato in una pluralità di modi, offrono a Basilio l'opportunità di esortare i fedeli a praticare le virtù. L'omelia *De gratiarum actione*, che fonda l'argomentazione morale sulla cristologia, e *In Hexaemeron ix*, che commenta il racconto biblico sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio sottolineando la differenza tra naturale e soprannaturale, testimoniano un'evoluzione del pensiero di Basilio, sempre più fondato sulle verità cristiane e sulla Scrittura che le rivela.¹ Nell'omelia *In martyrem Iulittam*, Basilio, commentando un brano di 1Ts, insegna a tutto il popolo la necessità di pregare continuamente, lasciando così trasparire un ideale di vita cristiana più adorante e più fondato in Cristo rispetto ai primi anni.

¹ GRIBOMONT, *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, 156, giunge a una conclusione simile alla fine del suo studio sulle citazioni bibliche nel “corpus asceticum”, affermando: «Il est clair qu'avec le temps, et dans un ouvrage où il est plus lui-même, Basile se limite de moins en moins à ce que nous avons appelé la “morale hellénisée” du Nouveau Testament, et réduit l'importance des Pastorales au profit des exigences radicales et du feu d'idéal chrétien des plus enthousiastes parmi les épîtres de Paul».

Quando spiega il racconto biblico della creazione, il Cappadoce difende la verità di affermazioni bibliche dal senso letterale inusuale, come l'esistenza di giorno e notte prima della creazione del sole. Questa difesa procede dal metodo esegetico di Basilio, il quale legge la Gn secondo il suo senso letterale. Non sarebbe giusto accusare Basilio di leggere la Bibbia in modo molto rigido, senza prendere in considerazione la possibilità che ci siano generi letterari o testi che devono essere letti in modo metaforico, perché egli era aperto all'interpretazione allegorica o tipologica di determinati libri o brani. È d'altra parte vero che quando il Cappadoce afferma che un brano debba essere compreso nel suo senso letterale, allora prende molto sul serio la validità delle affermazioni ivi contenute. Questo approccio traspare anche dall'affermazione basiliana secondo la quale lasciare incompiuto un piccolo comandamento biblico vanifica il compimento di tutti gli altri.

Da una parte, il fatto di attenersi al senso letterale della Scrittura permette a Basilio di arrivare a conclusioni salde, inaccessibili con il metodo allegorico, e questa solidità era imprescindibile nel difficile momento storico in cui Basilio visse; tra queste conclusioni rientrano verità che la rivelazione cristiana ha fatto apparire nel mondo intellettuale dell'antichità e che Basilio difende basandosi sul senso letterale della Scrittura. Basilio ritiene necessario imparare dalla Scrittura accettando ciò che dice, senza introdurre in essa le nostre idee mediante il metodo allegorico. Inoltre, Basilio non ha mai rinunciato a comprendere, e perciò fa una sintesi tra le verità che si conoscono a partire dalle Scritture e quelle che si apprendono grazie ad altre fonti, cercando di illustrare con dei ragionamenti il senso letterale delle Scritture: è quanto emerge dalle categorie stoiche con le quali approfondisce il mistero trinitario, dalle riflessioni sulla tendenza naturale alla virtù che è in linea con il fine a cui tendono i comandamenti biblici, o dalle lunghe descrizioni naturalistiche presenti nei commenti basiliani alla Gn.

Basilio vive meditando le Scritture, che intende come scuola di vita, e attraverso le sue opere normative le fa vivere agli altri. Le sue esperienze sono spiegate con l'aiuto delle Scritture, i problemi ecclesiali ai quali deve rispondere come vescovo e come maestro spirituale sono risolti alla luce delle Scritture, gli interrogativi dogmatici incalzanti trovano risposta nello spirito delle Scritture. Ed è stato così non soltanto perché la sua meditazione continua lo ha portato a una loro comprensione sempre più profonda, ma anche perché la sua lettura della Bibbia è avvenuta nella Chiesa che, con le grandi decisioni sinodali e con la sua tradizione non scritta, le è stata di grande aiuto. Se nella scelta dei testi e nel modo di commentarli, Basilio si avvale dell'aiuto che precedenti grandi conoscitori delle Scritture come Origene gli offrono, il suo approccio è sempre molto rigoroso e proteso ad ascoltare la voce del testo stesso. Grazie a questa meditazione e a questo rigore, Basilio è stato un valido interprete della Bibbia e un Pastore capace di affrontare le sfide che hanno caratterizzato la vita della Chiesa nel secolo IV: ha saputo illuminare con gli insegnamenti scritturistici le

grandi polemiche teologiche, ha favorito il radicamento delle prime esperienze monastiche e ha facilitato l'impegno della Chiesa nell'educare i tanti nuovi convertiti al cristianesimo.

ABSTRACT

Nell'esortazione apostolica *Verbum Domini*, 48, Benedetto XVI consiglia che si dia ascolto ai santi perché plasmati dalla Scrittura, e guidati dallo Spirito Santo, hanno trovato nella Bibbia nuovi lumi per l'arricchimento della vita della Chiesa, lungo i secoli. Il Pontefice commemora delle grandi personalità tra le quali Basilio di Cesarea. Il presente è uno studio sul pensiero del Padre Cappadoce e ha l'obiettivo d'illuminare le radici scritturistiche del suo lavoro teologico, evidenziando il suo contributo allo sviluppo del dogma. La riflessione si concentra sulle pretese caratteristiche dell'esegesi basiliana: la tendenza a un uso fondamentalista della Bibbia nella presentazione della dottrina ascetica e l'evoluzione dall'esegesi allegorica verso quella letterale. Le considerazioni conclusive sottolineano l'ecclesialità dell'esegesi di Basilio, inserita nel solco della Tradizione viva, e per il suo gusto per il senso letterale dei testi biblici.

In the Apostolic Exhortation *Verbum Domini*, n. 48, Benedict XVI claims that exegesis ought to listen to the saints. Having let themselves be shaped by Scripture and guided by the Holy Spirit, they found in the Bible new lights that have enriched the life of the Church throughout the centuries. Benedict XVI goes on to point out several great figures that demonstrate this idea. One of these is Basil of Caesarea. This article studies the thought of this Cappadocian Father by illuminating the scriptural roots of the new insights that his theological work and his spiritual teaching have offered to the development of doctrine. The author's research enables a new analysis of the alleged characteristics of Basilian exegesis, such as an appreciation for allegory, the tendency to a fundamentalist interpretation of the Bible within the context of ascetic doctrine, and the evolution from allegorical to literal exegesis. The conclusions not only highlight the ecclesial nature of Basil's exegesis, always inserted in the stream of the living Tradition, but also his taste for the proper sense of biblical texts.

UNA IMMAGINE CREDIBILE DI DIO.
LA RILETTURA DELLA VIOLENZA
NELLA BIBBIA ALLA LUCE DELL'EVENTO
DI GESÙ DI NAZARET

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *La rilevanza del tema per la nuova evangelizzazione e il compito della Teologia fondamentale.* II. *Un Dio di violenza e di vendetta? La critica contemporanea alle religioni monoteiste quali causa di intolleranza e di violenza:* 1. Il tema della violenza e la personalità di Jahvè. 2. Il Dio rivelatosi ad Abramo e la critica al monoteismo. 3. Quadri ermeneutici di comprensione e problemi aperti. III. *Come leggere le "pagine difficili" del Primo Testamento?*: 1. Diversificazione delle tradizioni e precisazioni ermeneutiche. 2. Un approccio canonico alla Scrittura e lo sviluppo interno del tema della violenza. IV. *La predicazione di Gesù di Nazaret e il suo mistero pasquale come rivelazione definitiva della non violenza di Dio:* 1. Giustizia senza violenza: sulla croce Dio parla in prima persona. 2. Alcuni orientamenti per il lavoro del pastore e del teologo.

LA dimensione personalista della Rivelazione e la natura della fede, «con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente»,¹ ci parlano di una relazione fra soggetti. Se il realismo di tale rapporto è mostrato in primo luogo dall'incarnazione del Verbo, che ne stabilisce per l'essere umano le condizioni di possibilità, la relazione della creatura con Dio punta però a tutto l'essere personale di Dio, ed è l'intero "volto di Dio" che essa cerca. La principale fonte per conoscere la "personalità" dell'essere personale di Dio (valga la ridondanza) è certamente l'umanità di Gesù Cristo, che rende visibile il volto del Padre e ne fa sperimentare l'amore per il mondo (cfr. Gv 14,9 e Gv 3,16); ma all'origine di tale conoscenza vi è l'intera esperienza religiosa di Israele – ermeneutica irrinunciabile dell'Incarnazione – in quanto le sue Scritture, ricevute dalla Chiesa, consegnano anch'esse un'immagine della personalità di Dio, sebbene attraverso la molteplicità delle narrazioni, dei generi letterari e delle contestualizzazioni che corrispondono a ciascuno dei libri ispirati. La credibilità del messaggio cristiano non può mettere da parte la personalità del Dio di Israele, come questa appare nella Bibbia: a tale personalità e all'immagine che vi corrisponde è in fondo legato il segmento del kerygma che confessa Gesù come *il Cristo* e ad essa fanno esplicito riferimento la vita e gli insegnamenti di Gesù di Nazaret quando questi si appella alla testimonianza del Padre che lo ha inviato nel mondo.

¹ CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 5.

Lasciando per il momento da parte le modalità in cui il monoteismo ebraico si rende disponibile ad un'articolazione trinitaria, sta di fatto che il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio che ha liberato il suo popolo dall'Egitto, ne ha protetto l'insediamento in Palestina, ne ha curato le sorti nell'esilio a Babilonia e per mezzo dei profeti ha infine preparato la venuta del Messia promesso, è lo stesso Dio al quale il destinatario dell'annuncio cristiano, ieri come oggi, viene invitato a donarsi nella fede.

In questo snodo della credibilità dell'annuncio, che la Teologia fondamentale è chiamata a servire, prende corpo l'incontro con la personalità di Jahvè e con quanto essa implica o coinvolge. Ed è precisamente nel bilancio di queste implicazioni che la Fondamentale deve rispondere all'obiezione, rivolta alla fede cristiana a partire dall'epoca moderna, di sottoscrivere un'immagine divina violenta e vendicativa, la cui rivelazione originaria sarebbe sostanzialmente legata ad un contesto bellico dai tratti aspri e assai spesso cruenti. Se a questa obiezione l'esegesi biblica si preoccupa di rispondere, fin dove le è possibile, con chiarimenti puntuali basati sugli strumenti tecnici propri della sua analisi, la Teologia fondamentale è chiamata a fornire al popolo di Dio una risposta d'insieme, che abbracci l'intera immagine biblica di Jahvè, mostrando quale sia il vero volto di Dio, un volto che deve essere capace di soddisfare tanto le esigenze della ragione, quanto le richieste dei sentimenti e degli affetti.

I. LA RILEVANZA DEL TEMA PER LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE E IL COMPITO DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

Non possiamo ignorare che la sensibilità contemporanea si accosti con certo fastidio alla figura di un Dio guerriero la cui autorità sui popoli parrebbe imposta con la forza; è inoltre frequente la denuncia di un supposto legame fra il rigido monoteismo della fede abramitica e l'intolleranza che un simile credo religioso recherebbe inevitabilmente con sé. Un generico appello al Nuovo Testamento come luogo di chiarificazione del problema non fugava i dubbi che tale figura suscita, perché è al Dio di Abramo che il regno predicato da Gesù di Nazaret in definitiva appartiene. La fenomenologia della religione ha proposto da tempo una visione dei rapporti fra sacro, violenza e religione, che oggi gli studiosi reclamano doversi applicare anche alla lettura della Bibbia; inoltre, se l'affermazione di un possibile legame fra monoteismo e intolleranza restava fino a qualche decennio fa solo una posizione teoretica interna a tale disciplina, le vicende della storia recente legate al fondamentalismo religioso l'hanno frettolosamente trasformata in una tesi diffusa in ampi strati dell'opinione pubblica. La critica al terrorismo di matrice religiosa accomuna in modo approssimativo violenza e monoteismo abramitico, chiamando sbrigativamente in causa anche il cristianesimo e la stessa Chiesa cattolica, ritenuta responsabile di sostenere con decisione – e dunque in un modo giudicato potenzialmente violento – alcuni contenuti di ambito etico o filosofico che considera non negoziabili perché reputa fondati su verità trascendenti.

Nonostante la forte componente ideologica che tali critiche alla religione certamente posseggono e l'evidente debolezza teoretica con cui esse impostano il rapporto fra fede, verità e intolleranza, la Teologia fondamentale deve sviluppare una riflessione sulla credibilità che sappia ugualmente affrontare, e nella misura del possibile risolvere, le perplessità che emergono al considerare alcuni tratti, certamente non secondari, dell'immagine biblica di Dio. A suggerirlo non è soltanto il desiderio di rispondere alle critiche mosse al cristianesimo, favorendo così una nuova evangelizzazione nell'odierno contesto socio-culturale, ma anche la necessità di proteggere quella maggiore centralità che la Scrittura oggi riveste nella vita e nella liturgia della Chiesa, non ostacolando la familiarità che i credenti sono sempre più esortati ad avere con essa. Non chiarire cosa voglia dire un'immagine di Jahvè forte in guerra e quali significati attribuire agli episodi in cui Dio e il suo popolo sono protagonisti di violenza e di vendetta, lascia i credenti di fronte ad una infelice alternativa fra fideismo e scandalo, e priva i non credenti di importanti elementi per giudicare la ragionevolezza della fede cristiana. La problematica – è facile notarlo – confluisce entro il più ampio tema di come intendere oggi le nozioni di "storicità" e di "ispirazione" della sacra Scrittura, due nozioni che l'esegesi contemporanea, grazie ad una maggiore conoscenza degli strati redazionali dei testi sacri e della storia delle forme ivi contenute, chiede di poter affrontare in modo più convincente e maturo, ugualmente rispettoso della tradizione e degli orientamenti del Magistero in materia. Sul piano pratico, poi, ci si chiede quale debba essere la ricezione delle "pagine difficili" della Bibbia nella predicazione della Chiesa e quale atteggiamento debba corrispondervi: ignorarle o consapevolmente evitarle, leggerle a bassa voce, o infine espungerle dal *Lezionario* della Messa e dalla liturgia delle ore, come di fatto già avviene in diversi casi. Il lavoro di chiarificazione e di approfondimento che la teologia potrebbe svolgere al riguardo, oltre a confortare la fede dei credenti, avrebbe pertanto anche importanti effetti sulla vita della Chiesa.

Generalmente parlando, il tema della violenza nell'agire di Dio e nella Bibbia non ha ricevuto grande attenzione da parte della teologia, anche se non mancano alcuni tentativi di approccio al problema, specie negli ultimi anni.¹

¹ Un'ottima introduzione al tema, con il preciso collocamento di vari autori che hanno contribuito negli scorsi decenni al dibattito, è quella di N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia 1985. Per una sintesi successiva: M. ARNOLD, J.-M. PRIEUR (a cura di), *Dieu est-il violent? La violence dans les représentations de Dieu*, Presses Universitaires, Strasbourg 2005. Un sommario dei principali luoghi biblici in J.-P. PRÉVOST, *Violenza*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 1508-1516. Sulla questione hanno scritto ancora, fra gli altri: P.C. CRAIGIE, *The Problem of War in the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1978; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel, München 1978; G. BARBAGLIO, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991 e IDEM, *Pace e violenza nella Bibbia*, Dehoniane, Bologna 2011; S. NIDITCH, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, Oxford University Press, New York 1993; A. WÉNIN, *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, Dehoniane, Bologna 2004; IDEM, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Qiqajon, Magnano 2005; J.-D. CAUSSE, E. CUVILLIER, A. WÉNIN, *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, Dehoniane, Bologna 2012 (con utile

Fra questi va certamente ricordato il documento della Commissione Teologica Internazionale *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza* (2013), anche se, in realtà, la principale preoccupazione di questo scritto pare quella di mostrare la non pertinenza di un'associazione fra monoteismo e violenza, fondando la tesi sia su basi storiche che filosofiche, senza però affrontare in modo diretto, almeno così lo percepiamo, le questioni bibliche legate alla personalità e all'immagine di Dio.¹ Riteniamo che la Teologia fondamentale abbia qui un suo compito specifico, che la differenzia ancora una volta dalla dogmatica o dall'esegesi biblica. Giovandosi dei risultati di quest'ultima ed entrando in dialogo con essi, non sarà suo compito appropriarsi degli (né limitarsi agli) aspetti filologici e semantici del problema, bensì occuparsi di una migliore comprensione di Dio in quanto Soggetto di un'economia di Rivelazione in una logica di promessa e compimento, cogliendone le valenze per l'annuncio della Parola e per la sua credibilità. Se è vero che l'esegesi biblica, facendo ricorso agli strumenti specializzati di cui progressivamente dispone, può adoperarsi per fornire interpretazioni adeguate ai singoli episodi che suscitano perplessità e incomprensioni, non è la somma di queste risposte che, a nostro avviso, può chiarire in modo definitivo quali siano l'immagine e la personalità di Jahvé. Tanto il popolo di Dio quanto l'interlocutore contemporaneo percepiscono quell'immagine e quella personalità come esse vengono colte dall'insieme della storia di Israele, una storia che non cessa di essere, in buona parte, la narrazione di guerre, di vendette e di punizioni violente. È all'*ermeneutica di questa storia*, a ciò che essa vuol dire per i rapporti fra Dio e l'uomo, assai più che a quella dei suoi singoli episodi, che la Teologia fondamentale deve trovare una risposta.

Nel suo adoperarsi per rispondere alle sollecitazioni che l'interlocutore e il contesto filosofico-culturale indirizzano alla fede cristiana, la Teologia fondamentale dovrà fare attenzione a non istruire una sorta di Teodicea non richiesta,² peggio se limitata a regolare frettolosamente e in modo meramente apologetico gli aspetti scomodi di un'immagine bellicosa e violenta. Al momento poi di additare il mistero pasquale di Gesù Cristo quale punto focale verso cui far convergere l'intero sforzo di chiarimento teologico, non dovrà farlo impiegando soltanto la prospettiva e il metodo propri della dogmatica: infatti, anche

bibliografia, 165-167). Fra gli Atti in lingua italiana che raccolgono giornate di studio: G. BARBAGLIO et alii, *La violenza*, «Parola, Spirito e Vita» 37 (1998), Dehoniane, Bologna 1998; L. MAZZINGHI (a cura di), *La violenza nella Bibbia*, «Ricerche storico-bibliche» 20 (2008) 1-277. Un utile approccio divulgativo in G. LOHFINK, *Dio non esiste! Gli argomenti del nuovo ateismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

¹ Cfr. CTI, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, pubblicato il 6 dicembre 2013. Per il testo italiano, cfr. «La Civiltà Cattolica» 165 (2014) I, 157-212. In sede biblico-esegetica, il documento insiste piuttosto sulla dimensione di fratellanza e di universalità presente nella tradizione ebraico-cristiana, proponendo poi in modo risolutivo l'esempio di non violenza offerto da Gesù di Nazaret e la relativa consegna fattane ai suoi discepoli.

² Pare questa la preoccupazione di M. NARO, *Dio ancora più Dio. Dalla questione della violenza "biblica" alla "violenza" come questione teologica*: «La risposta ai problemi dell'esegesi non è la teodicea. E l'alternativa alla teodicea è la teologia, che fundamentalmente non consiste nello spiegare il "perché" di Dio, ma nel chiedere a Dio stesso il perché», in MAZZINGHI, *La violenza nella Bibbia*, 247.

se il *mistero* della croce di Gesù Cristo contiene certamente le risposte al problema del male morale, e getta luci anche sulla (più difficile) comprensione del male fisico, da tale mistero non si deduce, con un itinerario unicamente biblico-dogmatico, in qual modo *dare ragione* del supposto agire violento o vendicativo di Dio, né lo si rende immediatamente intelligibile. Ciò va affidato ad un'ulteriore articolazione, che spetta alla Fondamentale esplicitare, quale sua diaconia all'intelligibilità di un annuncio la cui ermeneutica, come già segnalato, include necessariamente il riferimento al Dio di Israele. È questa la prospettiva che qui adotteremo e lungo la quale cercheremo di svolgere, per quanto ci sarà possibile, le nostre argomentazioni.

II. UN DIO DI VIOLENZA E DI VENDETTA?

LA CRITICA CONTEMPORANEA ALLE RELIGIONI MONOTEISTE QUALI CAUSA DI INTOLLERANZA E DI VIOLENZA

Come è noto, la Chiesa cattolica evita di presentare nel lezionario della sua liturgia pagine o versetti "difficili" ed esclude alcuni Salmi di contenuto imprecatorio dalla preghiera dell'Ufficio divino.¹ L'operazione è certamente legittima in quanto non tutte le pagine della Scrittura accolte nel canone biblico hanno finalità di impiego liturgico. Gli episodi biblici di contenuto violento sono invece tradizionalmente presenti nella catechesi ordinaria della Chiesa, dove hanno maggiore possibilità di essere illustrati con le opportune contestualizzazioni didattiche. In quest'ultimo contesto, le risposte fornite da Pastori e catechisti spiegano quasi sempre il linguaggio e le azioni violente e cruente entro un modello "funzionale", o anche "didattico": essendo Dio buono e sommo Bene, la violenza è presente nella Bibbia solo in funzione dei fini, sempre buoni, di Dio, che la impiega per vendicare i giusti e gli innocenti e per punire i reprobri, usandola come medicina nei confronti dei peccatori, in vista di un loro futuro pentimento. Il comportamento più severo mantenuto da Dio in passato sarebbe segno di una condiscendente pedagogia, tesa a rapportarsi con gli uomini secondo quanto dettato dalla loro condizione storica e culturale.

Il modello funzionale, e in certo modo anche il modello condiscendente-pedagogico, comprensibili in sede di catechesi elementare, non sembrano però reggere all'impatto con quegli episodi biblici nei quali Dio stesso è l'autore o il mandante di violenze che, a giudicare dai contenuti delle stesse narrazioni, paiono finalizzate all'uccisione piuttosto che al pentimento, e non sarebbero comunque proporzionate al ristabilimento dell'ordine desiderato, religioso o politico. Se trattare gli uomini con maggiore durezza avrebbe avuto l'effetto di far crescere in loro la consapevolezza del peccato, curandone la progressi-

¹ Interi capitoli difficili della Genesi, dei libri dei Numeri o dei Giudici, non vengono inclusi nella *lectio continua*. Esempi di omissioni oculate di versetti, nelle *lectiones* del Tempo ordinario, sono quelle da *Gen* cap. 17; da *Nm* cap. 14; da *2Re* cap. 11; oppure, nel tempo di Quaresima, quelle da *2Cr* cap. 36. Dalla preghiera del Salterio sono stati interamente espunti i Salmi 53, 58 e 109; dal corpo di alcuni Salmi, ad esempio, sono stati estratti, fra gli altri, i versetti *Sal* 59,6-9; 69,23-29; 137,7-9; 139,19-22.

va crescita morale, è altrettanto vero che in non pochi episodi, se considerati in senso storico-letterale, non è facile distinguere se violenza e vendetta sono dirette verso dei peccatori *contro Dio* o semplicemente verso dei nemici che agiscono *contro Israele*. Questo genere di spiegazioni termina, presto o tardi, con la spiacevole constatazione che il fine giustificherebbe i mezzi, facendo della vita umana un mezzo la cui distruzione sarebbe lecita per il raggiungimento di fini temporali voluti da Dio.

La risposta, se esiste, deve dunque trovarsi a livelli di spiegazione più profondi. La sua ricerca incontra tuttavia una difficoltà generale, che condiziona l'intero approccio al problema: la Bibbia non è un libro, ma un insieme di libri, anzi di strati redazionali corrispondenti a varie tradizioni, riepilogazioni e sunti diversi confluiti poi nella forma finale dei libri giunti fino a noi. La visione della guerra e della violenza, le forme linguistiche e le figure che la esprimono, non sono per nulla equivalenti fra loro, bensì assai diversificate. Non siamo pertanto di fronte ad un'immagine di Dio che debba essere compresa, contestualizzata e spiegata, ma a diversi modi di parlare di Dio e del suo agire, alcuni dei quali pongono certamente interrogativi, la cui soluzione non può però ignorare la genesi dei testi e delle tradizioni che vi sono confluite. Il Pentateuco conosce ad esempio diverse visioni della guerra: assai accentuata nelle tradizioni jahvista ed elohista; assente dalla tradizione sacerdotale; oggetto di sapiente mediazione, seppure incline ad una sua approvazione, nella tradizione deuteronomica. Ed esistono diverse versioni dell'ingresso in Palestina del popolo di Israele dopo la peregrinazione dell'Esodo: mediante infiltrazioni progressive, tipiche di tribù nomadi, secondo i libri delle Cronache, oppure attraverso cruente guerre di sterminio, tipiche di popoli organizzati militarmente, secondo il libro di Giosuè. Non esiste *una* storia del popolo di Israele; esiste invece una storia *della salvezza* ed esistono le storie che gli uomini di questo popolo hanno posto per iscritto, narrando le esperienze religiose del loro incontro con Dio. Consapevole di queste precisazioni strutturali e metodologiche, la teologia della credibilità può ugualmente accostarsi al tema, seguendo l'unico itinerario per il momento disponibile, quello di esaminare i dati in nostro possesso cercando di interpretarli.

1. *Il tema della violenza e la personalità di Javhè*

Nella sua radice neo-latina, il termine "violenza" deriva da *vis* e fa dunque riferimento alla forza che accompagna un'azione, un sentimento, una passione, o anche un accadimento impersonale. In senso stretto, la sua accezione non è necessariamente negativa, indicando l'intensità e la forza presenti nell'oggetto della descrizione o della narrazione, non la sua valutazione morale. Tuttavia, anche nel linguaggio comune, la scelta del termine "violento" in luogo di "forte" esprime l'intenzione di sottolineare contenuti che indicano aggressività, distruttività ed una certa sproporzione rispetto a quanto l'uomo potrebbe sopportare. È a questo genere di azioni e di intenzioni, a prescindere dai termini che il testo Sacro possa di volta in volta impiegare, che facciamo normalmente riferimento

quando parliamo di agire violento di Dio nella Bibbia (o dell'agire violento che altri personaggi manifestano nel contesto delle narrazioni bibliche), non all'intensità o alla passione che accompagnano le parole o le opere che la Rivelazione divina ci testimonia. Sono in particolare la violenza nei confronti di chi sembra svolgere il ruolo di attore innocente, le azioni efferate e crudeli esercitate nel corso di operazioni belliche, le reazioni sproporzionate che causano sofferenza, distruzione e morte laddove ragionevolmente non lo si attenderebbe, lo spargimento di sangue quale scelta che sostituisce altre possibili vie di soluzione, a caratterizzare quegli episodi e quelle circostanze che possono causare nel lettore contemporaneo perplessità o perfino rifiuto.

Il testo Sacro ci pone di fronte a molteplici narrazioni che paiono riflettere la precedente tipologia. La liberazione degli Ebrei dalla schiavitù dell'Egitto, sorgente ed esperienza religiosa fondante del culto monoteista verso Jahvè, si realizza in un contesto sanguinoso. Ugualmente sanguinose sono le piaghe inferte agli egiziani, fra cui lo sterminio dei primogeniti in risposta all'analogo sterminio perpetrato a danno degli ebrei; ed è ancora tale l'annegamento senza scampo, nelle acque del Mare dei Giunchi (Mar Rosso), dell'esercito del Faraone lanciato all'inseguimento dei fuggitivi, celebrato come inno di gioia e di liberazione nel noto canto di Myriam (cfr. *Es* 15,2-21). È in questo cantico che il Dio liberatore viene invocato nell'Esodo come guerriero – «il Signore è un guerriero, Signore è il suo nome» (*Es* 15,3) – osannando in modo prolettico alle future vittorie in terra di Palestina (cfr. vv. 13-15) che saranno poi oggetto di altri libri biblici.

La consegna della Legge, collocata nella medesima esperienza dell'esodo dall'Egitto, dà anch'essa origine a contesti sanguinosi, come lo sono le pene cui vanno incontro coloro che la trasgrediscono. La caduta idolatrica nella quale incorsero gli Ebrei peregrinanti con la costruzione del vitello d'oro viene punita polverizzando l'oro e facendolo inghiottire a tutti i responsabili, che vengono così eliminati dal popolo (cfr. *Es* 32,19-20). I modi per sradicare il peccato e per punire i peccatori sono quasi sempre la lapidazione, ordinata dalla Legge di Mosè e confermata lungo il prosieguo della storia Israele (cfr. *Es* 21,15-17; *Es* 31,14; *Es* 35,2; *Lv* 20,9-18; *Lv* 20,27; *Lv* 24,16; *Nm* 15,35; *Dt* 13,6-10; *Dt* 24,7; cfr. anche *Gen* 26,11). La lapidazione è prescritta anche per coloro che attentano alla sacralità del culto divino, non curandosi di quanto attiene alla trascendenza di Dio (cfr. *Es* 19,12-13; *Nm* 1,51; *Nm* 3,10; *2Cr* 23,7).¹ In genere, esistono episodi biblici ove

¹ A questo genere di episodi appartiene, ormai all'epoca del regno davidico, anche la vicenda di Uzzà, descritta durante la processione trionfante dell'Arca verso Gerusalemme: «Giunti all'aita di Nacon, Uzzà stese la mano verso l'arca di Dio e la sostenne, perché i buoi vacillavano. L'ira del Signore si accese contro Uzzà; Dio lo percosse per la sua negligenza ed egli morì sul posto, presso l'arca di Dio. Davide si rattristò per il fatto che il Signore aveva aperto una breccia contro Uzzà; quel luogo fu chiamato Peres-Uzzà fino ad oggi» (*2Sam* 6,6-8). Sebbene l'episodio ammetta una lettura didattica, sottolineando la trascendenza dell'Arca che solo i Leviti erano autorizzati a toccare, la traduzione in lingua italiana proposta dalla CEI non pare far riferimento ad un gesto imprudente o profanatore.

sorprende la sproporzione fra alcuni gesti peccaminosi degli uomini e la punizione loro accordata, o la relativa facilità con cui vengono messi a morte i nemici (cfr. *2Sam* 21,5-9). Al termine del sacrificio sul monte Carmelo, un evento di rara emotività spirituale nel quale Jahvè si rivela come unico Dio e l'adorazione idolatra dei falsi dèi risulta sconfitta, il profeta Elia ordina di sgozzare tutti i 450 profeti di Baal che avevano gareggiato con lui davanti al popolo nella drammatica prova del fuoco per decidere chi fosse il vero Dio, prendendo egli stesso parte all'eccidio (cfr. *1Re* 18,40). Non mancano neanche episodi, pur presentati con un genere marcatamente favolistico o didattico, che descrivono circostanze e comportamenti la cui violenza sgomenta (cfr. ad esempio *Gdc* 19,22-30; *2Re* 2,24).

Sono le guerre di conquista e le prescrizioni di sterminio che scandiscono l'entrata nella terra promessa del popolo guidato da Giosuè a destare soprattutto sconcerto, almeno a partire dalle tradizioni redazionali che presentano tale ingresso come un processo bellico e cruento. Per trovare narrazioni altrettanto cruento ed efferate occorrerà attendere i racconti delle guerre ingaggiate da Davide per assicurare stabilità al Regno, specie nelle lotte contro i filistei. A ben vedere, entrambi i contesti, nonostante le diverse epoche storiche in cui sono collocati, seguono la stessa logica: Israele combatte con violenza contro i popoli limitrofi per assicurarsi il controllo di tutto il territorio della Palestina e oltre i suoi confini, a nord e a est. Lo "sterminio" (eb. *herem*) viene presentato dal testo biblico come un vero e proprio atto religioso di guerra santa, che implicava la distruzione del nemico e il saccheggio totale dei suoi beni preziosi a favore del Santuario di Dio. Particolarmente drammatico appare lo sterminio di Gericò ormai all'entrata nella terra promessa (cfr. *Gs* 6,17-21), parte del disegno di sterminio programmatico già prescritto da Jahvè al termine dell'Esodo, almeno secondo la tradizione deuteronomica (cfr. *Dt* 7,1-6; 20,16-18). Nuovi ordini di distruzione e di conquista, violare i quali diviene peccato, sono presenti sia nelle guerre di Giosuè che in quelle di Davide (cfr. *Nm* 32,20-23 e 33,50-53; *1Sam* 15,18-25). A distanza di tempo, i Salmi celebreranno queste guerre e ne faranno memoria come mezzo per ravvivare la fede in Dio liberatore, ringraziandolo per avere piantato il popolo di Israele "sradicando" altri popoli dalle loro (legittime) sedi, scacciando e distruggendo le genti (cfr. *Sal* 44,3; *Sal* 80,9).

Il linguaggio della violenza e dell'odio, frequente un po' ovunque nelle principali linee narrative dei cosiddetti libri storici, continua ad essere presente nei Salmi e nei Profeti. Nei cosiddetti "Salmi di vendetta", si prega Dio non solo di vincere i nemici, ma di distruggerli annientandoli (cfr. *Sal* 109 e 58). Pur nella complessità dell'intreccio di orazione, memoria e lode del Salterio, la frequentissima figura del giusto perseguitato non si limita a chiedere a Dio aiuto e protezione, o la difesa della propria innocenza, ma invoca spesso Dio per dirigerlo *contro* i nemici, con sentimenti di odio. La violenza presente nel linguaggio apocalittico, costellato di iperboli e di figure catastrofiche, abituale in molti libri profetici, è certamente parte di una retorica il cui scopo è scuotere e convertire; tuttavia, può sorprendere che sangue e violenza accompagnino nei profeti

anche promesse e giuramenti che Dio stesso compie con grande solennità (cfr. *Ez* 35,6). Jahvè annuncia vendette implacabili nelle visioni del profeta Amos (cfr. *Am* 9,1-4) e Geremia raccoglie veementi oracoli del Dio di Israele contro le nazioni, che lo mostrano guerriero vendicativo e senza pietà: «Quel giorno per il Signore, Dio degli eserciti, è giorno di vendetta, per punire i nemici. La sua spada divorerà, si sazierà e si inebrierà del loro sangue; poiché sarà un sacrificio per il Signore, Dio degli eserciti un Dio forte in guerra e assetato di sangue» (*Ger* 46,10). Lo stesso Isaia, mite annunciatore del regno messianico, non si distaccherà dall'immagine di Jahvè forte in guerra: «Il Signore avanza come un prode, come un guerriero eccita il suo ardore; grida, lancia urla di guerra, si mostra forte contro i suoi nemici» (*Is* 42,13). Siamo di fronte ad un linguaggio e a sentimenti che faranno il loro ingresso anche nel Nuovo Testamento: i discorsi escatologici di Matteo non possono fare a meno di presentare il giudizio sui reprobri come maledizione e condanna violenta (cfr. *Mt* 25,41) e il Libro dell'Apocalisse riprenderà toni e immagini abituali nel profetismo di Israele, prima fra tutte l'ira di Dio, il calice del vino del suo furore (cfr. *Ap* 14,10; cfr. *Ger* 25,15; *Sal* 75,9). Non vi è dubbio che sia la mediazione del linguaggio umano, nel quale i libri sacri sono redatti, sia la consuetudine con la guerra e le battaglie propria delle epoche coeve a tale redazione, giochino un ruolo importante e rendano tali descrizioni meno cruente di quanto oggi esse appaiano ad un lettore contemporaneo. Al tempo stesso, tali episodi non possono essere tacitati o ingenuamente ridimensionati senza fornirne un inquadramento teologico convincente, perché essi vengono presentati da un lettore critico come causa di quelle obiezioni alla Rivelazione cui ci riferivamo in apertura.

Ancora in base alla sensibilità contemporanea, risulta oggi meno facile da accettare la scelta operata dal Primo Testamento di far ruotare il culto a Dio attorno all'offerta e all'immolazione sacrificale di animali, di cui si realizza un'uccisione cruenta e la totale consumazione nel fuoco come olocausto. Anche se il numero delle vittime indicate nei vari episodi può essere senza dubbio iperbolico (come ad es. in *2Cr* 29,31-33 e 35,7), la quantità di animali uccisi è ingente e sono previste offerte sacrificali praticamente per ogni atto culturale, piccolo o grande, con finalità di purificazione degli offerenti o di sostituzione per le pene meritate con i propri peccati. Secondo alcuni autori, la quantità di agnelli sgozzati per la Pasqua nell'area del Tempio di Gerusalemme raggiungeva ogni anno le centinaia di migliaia, trasformando tale spazio sacro in una sorta di mattatoio.¹ Il culto al Dio di Israele si presenta come un "culto di sangue", caratterizzato anche dalla frequente aspersione di questo sul popolo. La stessa circoncisione (peraltro in uso con finalità religiose presso numerosi altri popoli), segno fondativo dell'alleanza stipulata in Abramo, risultava essere un atto anch'esso accompagnato da effusione di sangue. Sebbene riprovati dall'insieme di libri sacri, i sacrifici umani non sono del tutto estranei ad alcune, poche nar-

¹ Cfr. G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo* (1941), Mondadori, Milano 2009, 75.

razioni: il Libro della Genesi ci pone di fronte al comando dato ad Abramo di sacrificare suo figlio Isacco, che sebbene sia premessa di profondissime risonanze cristologiche e di fatto non venga consumato, non cessa di essere il tentativo di uccidere un giovinetto perché così richiesto da Dio (cfr. *Gen* c. 22); il libro dei Giudici ci presenta un voto fatto da Iefte a Dio del sacrificio di una vita umana, che risulta poi essere inaspettatamente quella di una sua giovane figlia vergine (cfr. *Gdc* 11,29-40).

Il quadro che emerge fa certamente riflettere. Nel considerarlo, Notker Füllgister veniva spinto ad affermare, a nostro avviso non senza qualche esagerazione, che la serietà della violenza di Dio costituisce «l'essenza e la struttura del messaggio e della teologia della Bibbia nel suo insieme (cioè dell'Antico e del Nuovo Testamento)». ¹ Risulta pertanto d'obbligo chiedersi in che senso e fino a che punto «ciò che si dice nelle Scritture sulla violenza e in particolare sulla violenza predicata da Dio, sia genere letterario da demitizzare, o camuffamento da demimetizzare, o bestemmia da interpretare...». ² Siamo, in sostanza, di fronte a un punto di partenza, non ad un punto di arrivo. La questione posta dalla violenza è domanda dell'uomo – il quale, non va dimenticato, è anche l'autore materiale dei testi biblici – non è la risposta di Dio. Chi cercasse questa risposta omettendo un paziente approccio canonico alla Scrittura, creduta Parola divina coerente e compiuta nel Verbo fatto carne, e si fermasse invece a ciò che quei testi sembrano dire alle nostre pur legittime precomprensioni, ha in fondo già formulato la sua soluzione, giudicando la Scrittura niente più che una semplice parola umana di fronte alla quale ciascuno avrebbe il diritto di scandalizzarsi per poi rifiutarla. Compito della teologia è invece non perdere di vista la prospettiva dell'*analogia fidei* non fermandosi, appunto, a dei meri tentativi di teodicea: da questi ultimi non potrà però mai prescindere del tutto, almeno come punto di partenza, specie quando l'interlocutore contemporaneo chiede delle ragionevoli spiegazioni.

2. Il Dio rivelatosi ad Abramo e la critica al monoteismo

È facile ascoltare oggi, tanto nei *media* come da alcuni opinionisti, voci critiche nei confronti del monoteismo abramitico, ritenuto fonte di violenza e di intolleranza. La lettura dei testi biblici prima riportati, insieme all'idea, presente in buona parte dell'opinione pubblica, che da quel medesimo contesto religioso abbia avuto origine anche l'Islam, fede alla quale pretenderebbero richiamarsi diversi esponenti del terrorismo fondamentalista, basterebbero a legittimare le perplessità che alcuni nutrono nei confronti del Dio di Abramo e di Mosè. Il cristianesimo non è immune da questo stato di cose, venendo anch'esso implicitamente (e talvolta esplicitamente) associato al problema della matrice ultima-

¹ N. FÜGLISTER, *Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier*, «*Stimmen der Zeit*» 9 (1969) 186-200, qui 191.

² NARO, *Dio ancora più Dio*, 255.

mente religiosa del terrorismo, circostanza che spinge anche la Chiesa cattolica a frequenti interventi a condanna di ogni forma di violenza e in favore della pace, divenuti ormai necessari per non ostacolare la sua predicazione e l'accoglienza della fede in Gesù Cristo. Non è superfluo osservare, con il teologo anglicano Alister McGrath, che in conseguenza dei gravi atti terroristici di cui è stato testimone il nuovo secolo, primo fra tutti l'inaudito attacco alle Torri gemelle di New York e contro il Pentagono l'11 settembre 2001, si è gradualmente e capziosamente imposta in buona parte dei *media* la dizione "fanatismo religioso islamico", poi semplificata in "fanatismo religioso", e quindi semplicemente ridotta in "religione".¹ I predicati e le valutazioni associate alla prima forma della dizione sono state col tempo associati anche alla terza e ultima forma: sul banco degli imputati c'è adesso la religione, dalla quale in ultima analisi nascerebbe il fanatismo con le sue varie derivazioni. Non ci interessa qui argomentare quali siano i punti deboli di tali valutazioni, ma soltanto registrare che esse si trasformano in accuse anche nei confronti del cristianesimo ed ostacolano la sua diffusione. Basti per tutti il commento che il biologo Richard Dawkins, attivo esponente di un ateismo scienziato, pubblicava sul quotidiano *Guardian* quattro giorni dopo l'attentato alle Torri gemelle: «Riempire il mondo con la religione, o con le religioni di tipo abramitico, è come riempire le strade con fucili carichi. Non siate sorpresi se vengono usati».²

Se la critica di Dawkins può sembrare semplicista e propagandista, al teologo non sfuggono obiezioni apparentemente più fondate, come quella dello storico delle religioni Jan Assmann, con il quale lo stesso Joseph Ratzinger ritenne opportuno entrare in dibattito.³ Secondo Assmann, la svolta mosaica dell'affermazione dell'unico Dio e la dura lotta contro l'idolatria che ne derivò, esprimerebbero il potenziale di odio e di violenza costitutivamente presente nel monoteismo.⁴ Un ritorno all'Egitto, ovvero al politeismo e alle molteplici divinità presenti negli elementi della natura, favorirebbe la tolleranza fra i diversi dèi e, per riflesso, anche la tolleranza fra tutti gli uomini. Quale premessa alla posizione di Assmann si potrebbe anche ricordare l'analoga critica alle religioni rivelate operata dal deismo naturalista seicentesco e settecentesco, perché riconosciute causa di conflitti al voler ciascuna di esse imporre la verità del proprio libro o del proprio credo. In realtà, è proprio lo spostamento della critica sul piano filosofico, esplicito in Assmann, a chiarire quale sia il vero oggetto della discordia: con il monoteismo biblico entrerebbero in campo il tema della verità e quello del peccato; per la prima volta in una religione vi sarebbe la pretesa di condannare (violentemente) qualcosa che si dichiara falso, come gli idoli, e qualcosa, come il peccato, che si dichiara opporsi al bene. Qual è dunque il nodo della critica

¹ Cfr. A. McGRATH, *Le Chiese in Europa minacciate dai "nuovi atei"*, «Vita e Pensiero» 95/3 (2012) 21-29.

² Il commento è riportato da McGRATH, *ibidem*, 28.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità e tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005², 223-244.

⁴ Cfr. J. ASSMANN, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria* (1988), Adelphi, Milano 2001.

al Dio di Abramo e di Mosè? Sul banco degli imputati non sembra esservi in primo luogo il comportamento vendicativo e violento della religione (del quale parteciperebbe anche la Bibbia) bensì, più radicalmente, il tema della verità e dunque della distinzione (vera) fra bene e male, perché è da esso che la violenza avrebbe origine. Suscitare lo scandalo di un Dio violento per determinarne il conseguente rifiuto sembrano in fondo funzionali ad avviare un confronto ben più decisivo, quello fra l'affermazione di una verità normativa, anche in ambito morale, difesa da un monoteismo etico-religioso, e la rinuncia ad ogni affermazione di valore assoluto.

Questo stato di cose suggerisce di imbastire qualche riflessione sul piano storico e culturale, prima di affrontare il tema della violenza nei suoi aspetti biblico-ermeneutici, allo scopo di inquadrare la reale consistenza di tale critica al monoteismo. Può giovare subito ricordare che il termine "monoteismo" ha un'accezione anche filosofica, oltre che religiosa: se la fede religiosa può professare un solo e vero Dio, unico Creatore del cielo e della terra, e lo fa contro l'idolatria dei molti dèi, il pensiero filosofico può anch'esso sostenere l'unicità di un Principio di spiegazione del cosmo e della sua razionalità, del suo finalismo e del suo moto, contro l'idea di una molteplicità di principi originari, non di rado in lotta o in opposizione dialettica fra loro. I due monoteismi, religioso e filosofico, hanno un linguaggio assai simile, come mostra bene la "teologia" di Platone o di Aristotele. L'esistenza simultanea di molti dèi, però, non è circostanza sempre pacifica: gli dèi non presiedono solo i fenomeni naturali, ma anche i sentimenti umani, divenendo essi stessi fonte di conflitto. Sia le teogonie arcaiche, mesopotamiche o egizie, sia quelle di ambito greco a noi più vicino, ci presentano la creazione del mondo e del genere umano come risultato di lotte campali fra dèi di diversa indole. Odio e vendetta non sono certo estranei dai miti di ambiente politeista, così l'incitazione bellica e l'esaltazione orgiastica hanno luogo, nel mondo greco-romano, proprio in un contesto sacrale che invoca l'influenza degli dèi. Non è senza interesse ricordare che fra i motivi di credibilità della religione cristiana, i Padri della Chiesa indicavano proprio il nuovo clima di pace, di rispetto e di virtù, che la fede in Gesù Cristo aveva instaurato, trasformando il genere di vita di popoli dalle tradizioni violente e aberranti – una considerazione che, sebbene arricchita di retorica apologetica, doveva certamente avere una base storica evidente ai destinatari dei loro scritti.¹

Se torniamo alla supposta associazione fra religione monoteista e imposizione violenta di una verità assoluta, non andrebbe nemmeno dimenticato che il Novecento è stato teatro di sistemi politici e sociali, non certo teocratici, anzi radicalmente atei, eppure impegnati ad imporre una specifica visione del mondo e dell'uomo, perché ritenuta quella *vera*. Ciò è stato perseguito attraverso

¹ Cfr: ad esempio, GIUSTINO MARTIRE, *I Apologia*, XIV, 2-3; IRENEO DI LIONE, *Epideixis*, 61; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De incarnatione Verbi*, VIII, 51; ORIGENE, *Contra Celsum*, III, 29-30; ARNOBIO DI SICCA, *Adversus nationes*, II, 5; EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio evangelica*, I, 4,1-6.

mezzi che comprendevano l'eliminazione del nemico, l'esclusione di qualsiasi contestazione o critica interna, nonché la soppressione violenta di quanto ostacolasse il raggiungimento del proprio obiettivo sociale o politico. Il noto commento che, così facendo, tali regimi ideologici si sono trasformati in una *religione*, indica senza dubbio la spinta ideale che li animava e il coinvolgimento totale richiesto ai propri adepti, ma non viene impiegato per riferirsi all'imposizione violenta dei propri programmi, che certamente non mancò. Sul rapporto fra verità e intolleranza va poi ricordato che la Rivelazione ebraico-cristiana sostiene che ogni essere umano, creato a immagine e somiglianza di Dio, è in grado di conoscere l'esistenza del vero Dio e l'esistenza di una legge morale naturale mediante una riflessione sapienziale e la contemplazione delle cose create, secondo i due itinerari di tradizione sia patristica che filosofica che partono dalla coscienza umana e dalla natura creata. Chi crede nel Dio di Israele la cui Rivelazione si è compiuta in Gesù Cristo, non ha bisogno di ricorrere ad alcuna azione violenta per condurre alla verità, perché gli è sufficiente esortare all'onestà dell'intelligenza e all'ascolto della voce della propria coscienza: i cristiani ritengono che chi si ponga con sincerità, libero da condizionamenti ideologici, di fronte al mondo e al proprio io non raggiungerà un Fondamento diverso dal Dio di Gesù Cristo. L'unicità della verità viene qui vista come garanzia di dialogo e di unione fra tutti gli uomini, capace di accomunare culture e popoli diversi perché ciascun essere umano partecipa della medesima natura quale immagine di Dio. Paradossalmente, le premesse dell'intolleranza e della violenza sembrerebbero maggiormente presenti in coloro che negassero l'esistenza di una verità comune riconoscibile da tutti gli uomini: in luogo di favorire la libertà di ciascuno, non ammettere che alcuni contenuti essenziali possano appartenere ad un *logos* condiviso avrebbe come effetto, almeno in linea di principio, l'idea che alzare la voce e controllare il consenso siano gli unici strumenti a disposizione affinché si raggiunga una maggioranza sui temi dibattuti, per i quali fosse necessario prendere delle decisioni.

L'asserto che la violenza abbia la sua origine genetica nella religione, generalmente intesa, desta anch'esso forti perplessità. Se la violenza può esprimersi nel sacrificio di un capro espiatorio o di altre vittime offerte in un contesto sacrale, è pur sempre vero che un rituale del genere sorge proprio per il motivo opposto, ovvero ridurre, e se possibile annullare, gli eventuali conflitti in corso fra Dio e l'uomo oppure la lotta fra opposte fazioni. Pratiche di indole religiosa possono aver sostenuto o accompagnato in passato comportamenti violenti, come quando i combattenti si eccitavano al pensiero di morire per la causa di Dio (pratica che oggi sarebbe sostituita dall'assunzione di droghe), ma ciò non equivale a concludere che a scatenare tale violenza sia stata necessariamente la religione. Se poi si volesse interpretare la violenza nella vita dell'uomo come prolungamento (e in qualche modo retaggio) della sua storia biologica – trattandosi in fondo di un animale proveniente da un'evoluzione ove istintualità e lotta per la sopravvivenza erano le regole per assicurare la propria discendenza –, andreb-

be riconosciuto che tale dimensione è certamente precedente alla comparsa di qualsiasi atteggiamento sacrale e religioso. Nella storia dell'umanità la violenza pare crescere, paradossalmente, non con la religione, che ha piuttosto una funzione moderatrice o inibitoria,¹ bensì con l'applicazione di una razionalità sempre più tecnicamente sofisticata, non solo in funzione della difesa, ma anche dell'attacco e della sopraffazione. Come affermava impietosamente Goethe, «Lui la chiama ragione e se ne serve solo per essere più bestia di ogni bestia».²

Un ultimo chiarimento riguarda, infine, il delicato tema dei rapporti fra terrorismo religioso fondamentalista e dimensione religiosa del cristianesimo, specie in merito alla ragionevolezza di associare implicitamente quest'ultimo ad un giudizio che attribuisca all'Islam la presunta responsabilità, diretta o indiretta, di alcune forme di terrorismo. Non è qui nostro compito spiegare cosa sia l'Islam, ma solo segnalare che vi sono sufficienti elementi per affermare che la comprensione che il cristianesimo ha di sé stesso non dipende, né potrebbe esserlo, da un movimento sorto cinque secoli dopo la chiusura del Nuovo Testamento. Vi sono ugualmente sufficienti elementi per affermare che Primo e Nuovo Testamento sono uniti da una storia e da un'esperienza religiosa la cui ermeneutica non guarda certamente al Corano, né questo contiene alcun indizio che accresca la comprensione di quella storia e di quella esperienza.³ Diverso è, nei due Testamenti e nel Corano, il modo di rifarsi ad Abramo e a Mosé, diversa l'immagine di Dio che li presiede. Diverso e certamente non paragonabile, il ruolo attribuito ai due Testamenti e al Corano nelle rispettive tradizioni religiose, le modalità con cui si giunge alla redazione dei testi ed il rapporto di questi con la rivelazione di quel Dio di cui i testi pure parlano.⁴ Profondamente diverso fra cristianesimo e Islam, ancora, il modo di comprendere il rapporto fra fede e storia, fra fede e ragione, fra religione e società civile. Non si tratta di differenze accessorie ma di differenze essenziali, che precludono, a livello sia teoretico che documentale, l'idea di poter istruire una riflessione teologica nella quale cristianesimo ed Islam possano venire ragionevolmente considerate come espressioni diverse di un'identica sorgente di senso originario che Dio avrebbe rivelato al

¹ Fa parte, piuttosto, della storia evolutiva umana, la capacità, nonostante tutto, «di regolare i propri meccanismi di violenza ancora animali, di trasformarli e di tramutarli in corretta signoria. In questo la religione costituisce un aiuto decisivo. Affermare semplicemente che la violenza sia entrata nel mondo solo con la religione rappresenta un'assurdità totale», LOHFINK, *Dio non esiste!*, 109.

² J.W. GOETHE, *Faust*, Prologo in cielo, tr. it. Garzanti, Milano 1990, 23.

³ Può vedersi, sul tema, la sintetica ma opportuna analisi di R. BRAGUE, *Per smetterla con i "tre monoteismi"*, «Communio» 34 (2007) n. 213, 57-72.

⁴ «La figura di Abramo è più fonte di disaccordo che di armonia. Infatti per l'ebraismo e per il cristianesimo l'Islam non è abramitico. Gesù, i Dodici, Paolo e i primi cristiani erano tutti ebrei. Si inserivano in una genealogia abramitica che nessuno contestava loro. [...] Maometto e i primi musulmani non erano di ascendenza ebraica e non vivevano nella Terra Santa. Dovettero quindi riallacciarsi alla storia biblica inventando una genealogia e lo fecero riprendendo anche qui la storia dei due figli di Abramo. Ismaele nella Bibbia era l'antenato dei nomadi del deserto. Bastava vedervi gli Arabi per costruirvi l'equazione. Non sembra che l'idea di riallacciarsi ad Ismaele sia venuta agli Arabi prima di Maometto: probabilmente, prima dell'impresa islamica non esisteva alcuna genealogia di ispirazione biblica», *ibidem*, 63.

mondo. Se parlare dei “tre monoteismi” o delle “tre religioni abramitiche”, o ancora delle “tre religioni del libro”, ha generato espressioni che possono essersi imposte a livello mediatico o sociale a partire da una certa epoca (recente), ciò non significa che tali espressioni siano risultato di un’elaborazione storica o teologica che ne abbia suggerito l’impiego. Un’elaborazione di quest’ultimo tipo chiarisce piuttosto che il sorgere di un comune riferimento ad Abramo, oppure parlare dell’appartenenza ad un medesimo monoteismo, debbano avere motivi di ordine diverso. La teologia è senza dubbio chiamata ad esaminare i rapporti fra la rivelazione ebraico-cristiana e la religione islamica, ma deve farlo a tutto campo e con gli abituali strumenti storici, filosofici o scientifici, come con qualunque altra esperienza religiosa che parli di Dio, senza pregiudizi, ma senza neanche innecesarie precomprensioni che condizionino la natura e l’identità del proprio oggetto di studio, lasciando ad altri attori l’importante compito di condurre il dialogo con l’Islam su altri terreni e secondo altre formalità, civili, politiche o diplomatiche, come con qualsiasi altro gruppo religioso o sociale.

Il problema della violenza nella sacra Scrittura e di cosa esso voglia dire per ogni credente in Gesù Cristo è questione troppo delicata e importante perché possa venire influenzata da cosa, sul tema della violenza, altre fonti o altri giudizi affermino su soggetti sbrigativamente omologati al cristianesimo mediante una supposta fede comune nel Dio rivelatosi ad Abramo. Una volta letti nella loro unità ermeneutica, Primo e Nuovo Testamento sono in grado, come vedremo, di definire un percorso sofferto che matura fino all’affermazione della nonviolenza, fino ad un disarmo che affida le sorti della storia non alla guerra dell’uomo, ma al perdono di Dio, capace di rivelare, in Gesù Cristo, un’immagine di Dio al di là di ogni previsione. È a questo itinerario, che conduce fino alla follia del Golgota, che bisognerà guardare quando si cerca la posizione della fede cristiana nei confronti della violenza, non a quanto la storia passata potrebbe dirci sui motivi delle cosiddette “guerre di religione”, o a quanto l’opinione pubblica odierna suggerisce quando parla del “fondamentalismo religioso”.

3. *Quadri ermeneutici di comprensione e problemi aperti*

La problematica che qui ci occupa era già nota ai Padri della Chiesa. Essi suggerivano di affrontarla ricorrendo al senso allegorico per interpretare i testi biblici che parlavano di guerra e di violenza. Fra le regole esegetiche di Agostino, ad esempio, vi era quella che la lettura del testo sacro dovesse muovere alla carità, e se questo non accadeva, voleva dire che non se ne era ben compreso il senso. Ciò suggeriva il frequente impiego del senso figurato, ma quando egli si vedeva obbligato a prendere i testi in senso proprio, sosteneva che l’approvazione veterotestamentaria di azioni apparentemente riprovevoli non implicava la loro liceità nell’economia del Nuovo Testamento, dovendosi applicare un criterio pedagogico e di progressiva crescita morale.¹ Per il vescovo di Ippona, l’analogo

¹ Cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *De doctrina christiana*, III, 16,24 e *ibidem*, 22,32.

gia della fede restava comunque la grande regola aurea da adottare, seguendo la quale i passi oscuri andavano interpretati con la dottrina già palese nei passi più chiari.

Il ricorso a una lettura allegorico-spirituale è stato in fondo il modo più antico, e tuttora il più frequente, con cui la cristianità si è accostata al problema. Muovendosi lungo tale prospettiva, le azioni violente contenute nelle narrazioni bibliche vengono interpretate come immagine delle lotte ardue che il cristiano deve sostenere sul piano ascetico e spirituale, cercando poi di rileggere episodi e racconti della storia bellicosa di Israele come figure della vita della Chiesa e metafora dei suoi mezzi di salvezza. Tale lettura, già offerta da molti Padri della Chiesa, appare ancor oggi ben radicata nella predicazione e nella catechesi, come ciascuno potrebbe facilmente verificare. Le acque del Mare dei Giunchi che travolgono e uccidono l'esercito del Faraone, affogando tutti i suoi condottieri, e prima di esse le acque del diluvio nelle quali annega tutta l'umanità tranne Noè e i suoi, divengono ben presto figura delle acque del battesimo nelle quali l'uomo vecchio muore per risorgere con Cristo; le cruento guerre di conquista sostenute da Israele per entrare nella Terra promessa sono le lotte che il cristiano deve sostenere per sconfiggere i vizi e i peccati, ed entrare così nella vera terra promessa, cioè la patria della vita eterna; e lo sterminio di tutti i popoli che prima vi abitavano, indica allora la radicalità con cui sterminare tutto ciò che si oppone all'ingresso di Dio nell'anima del credente. In modo analogo, la durezza con cui nell'Antico Testamento il peccatore viene condannato a morte ed estirpato dal popolo eletto è immagine della decisione con cui occorre allontanare il peccato e non patteggiare con esso; la severità che circonda l'Arca dell'alleanza, la Legge e il culto di Jahvè – una severità che giunge anch'essa a sancire la morte dei trasgressori – diviene immagine efficace della trascendenza di Dio e dell'onore a lui dovuto; l'odio e la maledizione verso il nemico, tipica dei salmi imprecatori, sono in fondo l'odio da avere nei confronti di Satana, nemico maledetto di Dio, e nei confronti di tutto ciò che da Dio allontana. In sostanza il male inferto o subito sul piano fisico-storico, e con esso l'odio e la violenza che lo accompagnano, sarebbe figura del male morale, giustificando tale trasposizione sulla scorta di metafore e immagini che la stessa Scrittura adotterebbe al suo interno, prima fra tutte lo stretto legame fra morte e peccato.

Il modello allegorico-spirituale presenta certamente molti vantaggi come mostrato dal suo largo utilizzo da parte della Tradizione. Tuttavia esso non supera, da solo, il problema di come doversi accostare alla storicità degli avvenimenti teatro della violenza narrata, né spiega il legame fra gli accadimenti narrati e la volontà divina che ne appare la causa scatenante. Infatti, in un quadro esegetico classico, un'accentuazione del senso spirituale finirebbe col tradursi in un automatico indebolimento del senso storico-letterale, dal quale il primo in definitiva dipende. Per venire incontro alla sensibilità contemporanea, e ricomprendere la volontà divina entro un orizzonte di Provvidenza ideale, questo modello dovrebbe essere impiegato in modo forzoso, allo scopo di ridurre l'effettiva stori-

cià delle narrazioni incriminate, indebolendo così la capacità della parola divina di intervenire sulla storia e di guidarla in modo intenzionale; ne risulterebbe così anche indebolita, se non del tutto compromessa, quella lettura della signoria di Jahvè che è condizione irrinunciabile della fede di Israele ed orizzonte di significato senza il quale lo stesso evento cristologico perderebbe buona parte della sua ermeneutica. Ritenerne che la soluzione cercata sia la semplice lettura allegorico-spirituale di tutti gli episodi “difficili”, che rappresentano in fondo una parte certamente significativa delle narrazioni della storia di Israele, non pare pertanto conclusivo: tale prospettiva esegetica è certamente lecita ed operativa, perché fondata sulla tradizione della Chiesa, ma deve essere completata con ermeneutiche più ampie, che sappiano spingersi più in profondità e dalle quali lo stesso modello spirituale-allegorico, che in definitiva si poggia pur sempre sul senso letterale, deve poter attingere la sua piena intelligibilità.

Un modello anch'esso largamente impiegato è quello “dialettico”: le storie del Primo Testamento verrebbero superate dal Nuovo, secondo una logica che risulterebbe più evidente proprio dal loro relativo *contrasto*. Sebbene una lettura radicale di tale opposizione, come proposta dall'eretico Marcione, sia stata precocemente ed opportunamente rifiutata, ne esistono però delle versioni ortodosse, implicitamente accettate dalla tradizione ed utilizzate nella predicazione. Eccone alcuni esempi: la corruzione dei sentimenti umani come mostrata dall'Antico Testamento è dimostrazione di quanto sia brutale l'uomo senza Gesù Cristo; alla logica della legge e della lettera si oppone il dono della grazia e dello Spirito, alla condanna si oppone la misericordia; senza l'ermeneutica di Gesù risorto, la parola di Dio fu malcompresa e travisata; in definitiva, alla lettura delle Scritture fornita dai farisei e dai dottori della Legge si oppone la lettura che, proprio di fronte ad essi, fu finalmente offerta da Gesù. Sarebbe allora lecito leggere la Bibbia “contro” la Bibbia e farlo in guisa moderatamente dialettica: a differenza di quanto sostenuto da Marcione, la storia del Primo Testamento viene sì accettata, ma come contraltare per comprendere e far apprezzare il contenuto cristologico del Nuovo. È in tal senso che il Primo Testamento diventa *vecchio*. Il modello non è in fondo lontano da quelle letture, sia patristiche che medievali, che pur non potendosi qualificare come dialettiche, introducono la categoria della “pedagogia divina” nell'analisi della Scrittura: l'umanità, di cui il Primo Testamento è specchio, avrebbe sperimentato un progressivo sviluppo da fasi primitive, caratterizzate dalla rudezza dei costumi, a fasi di maggiore maturità umana e spirituale, lasciando che questo progresso venisse riflesso negli episodi, nei sentimenti e nel linguaggio presentati dall'insieme della Scrittura.¹ Il modello possiede una sua validità, pure in questo caso confortata dal suo

¹ La portata utile, ma limitata, di tale “modello pedagogico” va distinta dal più generale “Principio di condiscendenza”, come esposto dal Vaticano II nella cost. *Dei Verbum*, n. 13. Citando Giovanni Crisostomo, tale principio si riferisce alla scelta condiscendente di Dio di volersi rivelare mediante parole umane, consapevole dei limiti e delle debolezze di queste ultime. Più avanti, al n. 15, la *Dei Verbum* parlerà dei libri dell'Antico Testamento come espressione di una “pedagogia divina”, ricono-

impiego dalla tradizione, ma necessita anch'esso di ulteriori livelli di comprensione: bisognerà, ad esempio, che qualcuno ci spieghi perché anche la personalità e l'agire di Dio sembrano soggiacere alla stessa legge di progressivo sviluppo dalla rudezza alla maturità, da un agire che oggi giudicheremmo deprecabile ad un'immagine che finalmente gli riconosciamo più appropriata.

Dal canto suo, l'esegesi biblica ha sempre incoraggiato ad accostarsi alle pagine difficili della Bibbia secondo una prospettiva storico-contestuale. Sebbene non si tratti di un vero e proprio modello, essa intende ugualmente fornire risposte di larga applicabilità e il più possibile convincenti. Resasi sempre più sofisticata grazie agli strumenti dell'esegesi contemporanea, la prospettiva storico-contestuale tende a riportare ogni cosa al suo posto offrendo puntuali approfondimenti per ciascuno dei passi incriminati, siano essi sentimenti, azioni o storie. Essa ci ricorda, ancora, che non possiamo "giudicare Dio" a partire da un linguaggio impiegato dagli agiografi, ma dovremmo piuttosto cercare di "comprendere ciò che Dio dice" alla luce dell'intera Parola divina, con le sue logiche e i suoi dinamismi. L'approccio storico-contestuale andrebbe invocato anche per la natura cangiante del contesto (come ad esempio quello odierno) in cui i libri *sono letti*, non riferendosi, pertanto, solo alla diversità dei contesti in cui i libri sono stati scritti. La raccomandazione di affrontare i testi problematici con una sufficiente maturità esegetica è stata rivolta più volte dal Magistero e dagli organi ad esso collegati¹ e rappresenta, insieme all'*analogia fidei*, il principale orientamento metodologico da non perdere di vista. Eppure essa resta, a nostro avviso, ancora insufficiente. Si può infatti insistere sui chiarimenti lessicali, filologici, esegetici e contestuali, ma non rispondere ancora alle domande poste dall'interlocutore contemporaneo, il cui linguaggio e sentimenti non sono intercettati dai chiarimenti esegetico-filologici, perché egli desidera sapere, in definitiva, *chi sia in realtà* quel Dio che gli viene chiesto di amare. Inoltre, l'analisi esegetica può sortire con successo il suo fine, chiarendo quanto era prima oscuro o poteva perfino scandalizzare, ma può anche segnare battute d'arresto e dichiarare che il problema proposto non ha, a livello esegetico, una soluzione. Dimenticare questo elementare realismo connesso ad ogni ricerca scientifico-positiva farebbe correre il rischio di voler risolvere il problema a tutti i costi, favorendo l'inconsapevole affermarsi di esegesi approssimative o di forzature apologetiche, poi assunte in sede di catechesi e di predicazione.

Un ulteriore modello che desideriamo qui proporre, che riteniamo soddisfi meglio quanto i precedenti modelli lascerebbero irrisolto, paragona la redazione dei libri sacri ad una sorta di "diario esistenziale" degli agiografi. La Scrittura, cioè, potrebbe essere compresa come un "diario" che intreccia fatti e sentimenti, vicissitudini e riflessioni spirituali, nel quale l'uomo pone per iscritto

scendo al contempo che tali libri «contengano cose imperfette e caduche». Sull'azione pedagogica della Legge, cfr. anche *Gal* 3,24-25.

¹ Proprio in riferimento alle "pagine difficili", la prospettiva è segnalata, seppur assai concisamente, da BENEDETTO XVI, ex. ap. *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, n. 42.

l'esperienza del suo rapporto con Dio, rileggendo e capendo col passare degli anni il senso dei vari avvenimenti. L'agiografo scrive ciò che in quel momento vede e comprende e lo fa secondo le valenze esistenziali che corrispondono alla sua progressiva maturazione psicologica e spirituale. I sentimenti di Dio e le azioni di cui Dio è protagonista sono altrettante attribuzioni che l'autore sacro realizza in base ad un'esperienza religiosa che Dio fa in lui maturare e progredire, aiuta a chiarire e ad esprimere. Gli avvenimenti descritti, se necessario, possono mantenere intatta la loro storicità, ma il gioco dei moventi e dei risultati, delle cause e degli effetti, delle aspettative e delle delusioni, si intreccia con la vita spirituale e religiosa degli autori dei libri sacri. Costoro pongono per iscritto ciò che comprendono di Dio e ciò che ritengono Dio stia loro comunicando, lasciando che la mediazione umana agisca non solo a livello delle forme linguistiche e culturali, ma anche a livello di ciò che la propria vita religiosa è in grado di comprendere. L'ispirazione ne è sempre la causa originante, ma essa non implica la linearità o la chiarezza di un processo che resta sempre affidato alla psicologia e all'esistenza dell'agiografo. In tal senso, la redazione dei libri sacri è una sorta di "lotta" fra Dio e l'uomo: «La Bibbia è espressione della lotta che Dio fa con l'uomo per rendersi gradualmente comprensibile. Ma è anche espressione della lotta dell'uomo per comprendere gradualmente Dio». ¹ Così, il redattore deuteronomista del libro di Giosuè registra la narrazione di una conquista violenta della terra di Palestina, mentre a distanza di qualche secolo i medesimi avvenimenti vengono descritti da un levita post-esilico che stila il primo Libro delle Cronache come un'entrata pacifica ed una accomodante presa di possesso. La carica esistenziale dell'agiografo entra in gioco nella sua interpretazione dei fatti e nell'espressione dei suoi sentimenti. Le attribuzioni di agenti e di moventi negli episodi riportati dai libri sacri riflettono il suo tentativo di "voler darsi ragione" delle ingiustizie e della lotta contro il male, o anche di "voler trovare un fondamento" che giustifichi l'agire belligerante di Israele e le radici della sua storia. Il fatto che un popolo sconfitto sia qualificato come un nemico di Dio finalmente giustiziato, oppure come figlio da correggere e da purificare, o che il giusto sofferente debba rispondere all'aggressore con l'odio e la vendetta, oppure abbandonarsi fiduciosamente a Dio, sono esempi di come sentimenti diversi ed epoche diverse daranno origine alle diverse pagine ispirate del medesimo testo sacro. La visione funzionale della violenza è in fondo la risposta con cui l'agiografo interpreta esistenzialmente i fatti, rappresentando un Dio che, se vuole essere efficace, deve saper vincere il male con la forza e la vio-

¹ J. RATZINGER, *Progetto di Dio. La creazione*, Marcianum Press, Venezia 2012, 47. «L'intera Vecchia alleanza è un essere in cammino con la parola di Dio [...]. Solo in questo essere in cammino, in cui per un po' si palesa, ma poi torna oscura, è andata formandosi l'affermazione biblica, scrittura dopo scrittura. Perciò essa non è un'opera strutturata in teoremi filosofici o in risposte da catechismo, ma una via di comprensione che si sviluppa e si combatte. E siccome è così, cioè siccome nessun testo è definizione pronta, ma è sempre tappa di un combattimento che ha qualcosa che lo precede e qualcosa che lo segue, possiamo afferrare l'asserzione di un singolo testo solo nel contesto di quella via e cogliendone l'intimo procedere, l'intima direzione», *ibidem*, 48.

lenza, ma anche saper combattere contro chiunque si opponga ai piani che egli ha sulla storia. Quell'interpretazione funzionale che risulterebbe insufficiente, come prima osservato, a livello di mera interpretazione odierna del testo scritto, viene invece riabilitata se questa è la prospettiva originale del redattore: in tal caso cesserebbe di essere frutto di ingenuità, perché ingenuità permessa da Dio nell'itinerario religioso e umano dell'autore ispirato.

Quale precisazione del modello storico-esegetico, e in certo rapporto con la prospettiva del "diario esistenziale", vi è anche il suggerimento di leggere la violenza dei sentimenti e delle azioni di Dio come esempio stabile di un linguaggio metaforico senza del quale non si potrebbe quasi parlare di Dio. L'immagine del Dio guerriero è metafora del suo coinvolgimento nelle sorti dell'uomo, del suo stare sempre al suo fianco, quale comportamento manifestativo della sua volontà di alleanza. Il suo atteggiamento violento e il suo odio vendicativo, sono metafora della sua indignazione, della gravità di ciò che a lui si oppone. È così grande lo sdegno e così intensa la collera di Dio di fronte al male, al peccato e a ciò che ostacola i suoi piani sulla storia, che, se Dio fosse violento, se avesse potuto esserlo, avrebbe sterminato proprio così, proprio come egli distrugge nelle storie descritte dalla Bibbia tutto ciò che si oppone alla sua volontà.¹ In rapporto alla giustificazione degli episodi, il modello metaforico resta tuttavia meno efficace, perché occorrerebbe sempre dar ragione del perché gli uomini hanno fatto oppure hanno attribuito a Dio ciò che non avrebbero dovuto fare né a lui attribuire. La storicità degli episodi sarebbe invece protetta dal modello esistenziale, ammettendo che la Scrittura esprima il chiaroscuro della lotta fra Dio e l'uomo, ove l'uomo, agendo nella storia, crede di sapere ciò che Dio gli comunica e di fare ciò che a Dio è gradito, ma in realtà lo comprenderà solo con il tempo, cedendo, nella redazione dei testi, al lavoro della grazia.

Infine, riteniamo sia ancora riconducibile ad un "modello esistenziale" – che privilegia cioè l'esperienza religiosa dell'agiografo e del popolo eletto nel suo insieme – il tentativo di spiegare la personalità veterotestamentaria di Jahvè e gli episodi violenti che lo coinvolgono, applicando alla storia religiosa di Israele la teoria di René Girard sul rapporto fra sacro e violenza,² secondo una lettura *teologica* dell'antropologo francese offerta da Raymund Schwager e Norbert Lohfink, ma in parte anticipata da Peter Craigie e poi ripresa anche da Giuseppe Barbaglio. La proposta, sulla quale torneremo nell'ultima sezione di questo articolo, ha il merito di tenere insieme Primo e Nuovo Testamento, rispettando pertanto un approccio canonico. La rivelazione di una storia di violenza come quella sperimentata da Israele e descritta nei suoi libri sacri, si renderebbe necessaria al fine di cogliere che quella, e non altra, è la logica propria di una re-

¹ Sulla scorta di Paul Ricoeur, sostiene questa visione teologica S. DIANICH, *La violenza di Dio, verità di una metafora*, in MAZZINGHI, *La violenza nella Bibbia*, 261-271.

² Per la posizione di René Girard circa il rapporto fra violenza e religione, si vedano le tr. it.: R. GIRARD, *La violenza e il sacro* (1972), Adelphi, Milano 2008; *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), Adelphi, Milano 1996; *Il capro espiatorio* (1982), Adelphi, Milano 1999.

ligione giustificata su basi puramente antropologiche. Soltanto avendo questo come sfondo, e non senza di esso, si potrebbe comprendere il sacrificio pasquale di Gesù Cristo come novità non-sacrificale proveniente da un orizzonte Altro-dall'uomo, essenza di un rapporto fra violenza e sacro non giustificabile sulla scorta di quanto detterebbero la storia e la fenomenologia della religione. Qui, contrariamente ad ogni aspettativa, il capro espiatorio è confessato e proclamato come innocente, e la violenza dichiarata fuorilegge. Per comprendere la novità del Regno di Dio predicato da Gesù Cristo, regno di pace e di misericordia, occorre fare l'esperienza della guerra e della violenza e descriverla fino alle sue ultime conseguenze.¹

III. COME LEGGERE LE "PAGINE DIFFICILI" DEL PRIMO TESTAMENTO?

La Bibbia è un'insieme di libri, ma è anche un solo Libro. Il Dio che vi si rivela è unico. La non univocità delle immagini di Dio, come esse emergono dai diversi contesti, epoche e generi letterari non deve, ne può, far dimenticare questa elementare verità. Una conoscenza appropriata della "personalità" del Dio di Israele, l'unico e medesimo Dio creatore, il cui Verbo si è fatto uomo per noi e per la nostra salvezza, può essere assicurata solo dalla corretta applicazione di un'*analogia fidei* e da un approccio canonico alla Scrittura, non a caso rivalutato in tempi recenti dalla teologia biblica.² Evitando semplificazioni ingenuie, ma anche innecessarie radicalizzazioni, si tratta di mantenere uno sguardo di insieme sulle cose; uno sguardo che, se richiesto, potrebbe volgersi anche all'*analogia entis*, perché alcuni aspetti della personalità di Dio creatore sono conoscibili anche partendo dalle creature. Basti pensare che anche la natura è teatro di violenza, ma al tempo stesso luogo della Provvidenza di Dio, e che non di rado l'uomo religioso sa comprendere la prima alla luce della seconda. L'intero procedimento di chiarificazione, poi, non deve mai perdere di vista il suo carattere teologico, che ci chiede di non porre subito Dio sul banco degli imputati affinché giustifichi il suo operato (teodicea filosofica), quanto piuttosto di riconoscerlo come fonte di senso e di giudizio sul mondo e sulla storia, certi che questo riconoscimento aiuterà a comprendere meglio le ragioni contenute nella sua Parola. Come ricorda il cap. 12 del Libro della Sapienza, che può considerarsi un efficace riepilogo delle domande (e delle risposte) che attengono al nostro tema, «Chi domanderà: "Che cosa hai fatto?", o chi si opporrà a una tua sentenza? Chi ti citerà in giudizio per aver fatto perire popoli che tu avevi creato? Chi si costituirà contro di te come difensore di uomini ingiusti? Non c'è Dio fuori di te, che abbia cura di tutte le cose, perché tu debba difenderti dall'accusa di giudice ingiusto» (*Sap*

¹ «Le dimensioni e le conseguenze complete della guerra divengono visibili solo se si prende in considerazione il messaggio dell'Antico Testamento nella sua interezza. Si apprende allora che la violenza produce la violenza, che la verità viene alla luce quando si è sconfitti in guerra e che il futuro contiene una visione di pace», CRAIGIE, *The Problem of War in the Old Testament*, 107, la trad. è nostra.

² Ne è un esempio largamente condiviso B. CHILDS, *Teologia Biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

12,12-13). Prospettiva teologica e filosofica si integrano, pur con una priorità della prima sulla seconda. Tuttavia, ogni discorso teologico non potrà che registrare la non accettabilità di un “Dio senza *logos*” ed ammettere che una acritica associazione fra Dio e violenza, come quella che deriverebbe da una teologia in cui la volontà onnipotente di Dio fosse un Assoluto slegato da ogni richiesta di ragionevolezza o di principio di non-contraddizione, equivarrebbe a sottoscrivere l’immagine di un Dio senza ragione, che non appartiene alla tradizione religiosa compiuta di Israele, né potrebbe mai qualificarsi come il Dio di Gesù Cristo.¹

1. *Diversificazione delle tradizioni e precisazioni ermeneutiche*

Ad uno sguardo d’insieme, l’immagine di Dio rivela una certa complementarità, una sorta di ambivalenza, ove l’ira e la violenza lasciano prima o poi spazio alla benevolenza e alla consolazione: «perché la sua collera dura un istante, la sua bontà per tutta la vita. Alla sera ospite è il pianto e al mattino la gioia» (*Sal* 30,6). Alcuni autori hanno parlato in modo suggestivo di una “schizofrenia” di Dio, ove la forza della collera e quella della misericordia si collocano in opposizione polare, ma sembrano attingere misteriosamente ad una identica intensità di sentimenti, ad una medesima forza. Il Dio di Israele è pronto a colpire e a rialzare, a ferire e a fasciare, a disperdere e a raccogliere, a punire e a salvare. È su questo agire che la teologia deve interrogarsi. Tanto la sua ira come la sua bontà hanno una tale intensità da andare oltre i protagonisti degli eventi per estendersi alle loro generazioni successive (cfr. *Es* 34,6-7). L’anno di grazia che promulga il Signore attraverso il suo Messia, è “giorno di vendetta” e al tempo stesso “giorno di consolazione” (cfr. *Is* 61,2). Il Salmo 68 riproduce, da solo, una grande varietà di sentimenti: il Dio che schiaccia la testa ai nemici è lo stesso Dio provvidente e salvatore del suo popolo, il Dio forte e spietato guerriero è anche difensore dell’orfano e della vedova. L’ira e la collera sono la “passione” con la quale Jahvè manifesta la sua fedeltà e la sua giustizia.² Le invettive profetiche sono quasi sempre concluse da versi di rara tenerezza che, come in Amos, Osea e Geremia, annunciano consolazione e invitano alla conversione. Come nel libro di Amos, le pagine che descrivono le più crudeli delle vendette, vengono concluse con un canto di consolazione e di speranza, che annuncia la ricostruzione di Israele ed una vita di giustizia al cospetto di Dio (cfr. *Am* 9,11-15

¹ Il tema veniva sviluppato da Benedetto XVI, in confronto con l’immagine di Dio veicolata dalla tradizione islamica, nell’avvio del ben noto discorso all’Università di Regensburg, cfr. BENEDETTO XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza*, Regensburg, 12 settembre 2006, or. ted. in «Insegnamenti di Benedetto XVI» II (2006) 257-267.

² «La collera di Dio è il nome stesso dell’amore di Dio che non tollera la vanità, l’ingiustizia, il crimine dell’uomo contro l’uomo e contro se stesso. Quanto bisogna aver letto male la Bibbia per credere di capire che il Dio dell’Antico Testamento è un Dio di collera e di rigore senza amore! Quanto bisogna aver letto male il Nuovo Testamento per non avervi ritrovato in ciascuna pagina la collera di Dio e la minaccia di Dio! È nell’uno come nell’altro lo stesso amore, la stessa collera che si esprimono, la stessa collera che esprime lo stesso amore», C. TRESMONTANT, *L’intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1981, 86; cfr. anche 109.

al termine delle invettive; cfr. anche *Os* 11,7-9 e 14,1-8). Nella gran maggioranza dei casi la “legge della complementarità” è quasi sempre rispettata: collera e violenza non sembrano mai fine a sé stesse, ma sembrano parte di una pedagogia divina. Sui toni del linguaggio, sul realismo e la violenta intensità con cui la Bibbia descrive azioni e sentimenti, si potrebbe forse oggi dissentire, ma certamente tutto ciò appartiene ad una cultura popolare ove autorità e obbedienza, colpa e perdono, guerra e pace, venivano percepite secondo canoni precisi e non potevano essere espresse in modo diverso. La violenza con cui il Primo libro dei Maccabei descrive le gesta degli eroi ebrei che insorgono contro i nemici che occupano Gerusalemme è la medesima con cui nel Secondo libro si descriverà la malvagia ritorsione delle truppe di occupazione, fino agli episodi di martirio che l’accompagnano; e in ambedue i casi sono certamente presenti delle iperboli semite (cfr. *1Mac* 4,14-15,34; *2Mac* 5,15-26).

Uno sguardo unitario sulla Bibbia mostra che gli atteggiamenti verso la guerra, presenti nelle diverse tradizioni redazionali che compongono i cosiddetti libri storici del Primo Testamento, sono fra loro assai diversificati. Ogni tradizione sembra seguire una propria visione delle cose, sebbene il riconoscimento delle varie fonti non sia sempre facile, mescolandosi fra loro e influenzandosi reciprocamente.¹ La tradizione deuteronomista e Giosuè hanno una visione assai più belligerante rispetto alla tradizione sacerdotale, ma il Deuteronomio, a differenza di Giosuè, sente la necessità di “riflettere” sulla guerra e sulle sue violenze. Lo fa, ad esempio, attraverso gli elementi sapienziali del “primo discorso di Mosè” (cfr. *Dt* 1,4 - 4,43) e mediante la riproposizione del Decalogo all’inizio del “secondo discorso” (cfr. *Dt* 5,1-22). Qui le guerre di conquista per l’entrata in Palestina vengono legate alla logica dell’Alleanza stipulata con i Padri, al culto di Dio e alle sue esigenze morali, alla fede in Lui. Siamo di fronte ad una sorta di “ermeneutica della guerra” contenente alcuni spunti pedagogici i quali, insieme con la constatazione che in tutto il Libro del Deuteronomio il linguaggio della violenza è il linguaggio della serietà della Legge e della cura estrema con cui va vissuta, giustificheranno quella lettura allegorico-spirituale cui prima ci siamo riferiti. Se invece si isola il materiale proveniente dalla tradizione sacerdotale, la guerra pare assente. Dagli episodi dei Patriarchi e della nascita del popolo di Israele vengono espunte le lotte e le contese narrate dalla tradizione jahvista, che nel libro dei Numeri aveva parlato anche di guerre di conquista. Nella tradizione sacerdotale esistono il peccato e le punizioni, ed esiste la giustizia di Dio, ma questa viene realizzata attraverso una natura che appartiene a Dio stesso, attraverso la morte naturale dei protagonisti, senza necessità di eserciti e di guerre. La violenza pare limitata solo ai rapporti fra uomini e animali, specie nell’impiego di questi ultimi come vittime sacrificali. È come se, alla luce dell’esperienza delle guerre del Regno e del successivo esilio babilonese, il materiale proveniente dalla tradizione sacerdotale volesse adesso parlare di una società ove il culto,

¹ La visione propria delle fonti e tradizioni, jahvista, deuteronomica e sacerdotale è ben analizzata da LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, 59-114.

i suoi riti e i suoi sacrifici, divengono capaci di mantenere la pace e la giustizia, lasciando il giudizio solo nelle mani di Dio creatore. Nell'epoca post-esilica la corrente sacerdotale non divenne mai dominante, ma l'atteggiamento verso la guerra si mantenne moderato: la violenza guerresca sarà limitata agli episodi dei Maccabei mentre i riferimenti al Pentateuco saranno progressivamente limitati alla Legge di Mosè, lasciando in ombra gli altri contenuti.

La diversità delle prospettive è tale da rendere difficile anche la ricostruzione storica dell'entrata in Palestina, le cui guerre di sterminio, come presentate dai capp. 8 e 24 del libro di Giosuè (cfr. anche *Dt* 7,1-2), sono fra le più cruente di tutti i testi biblici, mostrando un Dio conquistatore che distrugge popoli già insediati in quelle terre per fare spazio ad un altro popolo. Una lettura possibile, ma oggi meno probabile, suggeriva che l'entrata nella terra promessa fosse avvenuta in modo diverso rispetto a quanto narrato dal testo di Giosuè, ovvero in modo progressivo e non conflittuale. Le diverse ondate migratorie si sarebbero attestate per molto tempo sulle alture inabitate, senza occupare la fertile pianura di Canaan, già sede di altre popolazioni. Un'altra lettura confermerebbe invece l'esistenza di distruzioni urbane estese e di segni di invasione. Secondo la prima lettura, i testi biblici in esame parlerebbero di guerre valorose e cruente perché furono redatti durante le crisi del VIII e VII secolo a.C., quando il popolo di Israele rischiava di soccombere per la sua corruzione interna, per le invasioni di Assur e poi per gli effetti dell'esilio. Sarebbero testi finalizzati a far acquistare al popolo ebreo la consapevolezza della propria forza e della protezione assicurategli da Dio lungo la storia, o anche per incoraggiare il resto di Israele rimasto fedele alla religione dei Padri. Gli ordini di sterminio sarebbero stati collocati nella situazione fittizia di un passato lontano e le violenze descritte non avrebbero controparte storica. Se invece tali guerre, seguendo la seconda lettura, si realizzarono storicamente come effetto di combattimenti che popolazioni ebrae nomadi e dedite alla pastorizia, provenienti da un'esperienza di migrazione simile all'esodo descritto dalla Bibbia, sostennero con popoli residenziali di cultura agricola che occupavano Canaan, allora i testi biblici in esame sarebbero davvero il riflesso di duri conflitti bellici. Ma anche in questo caso, meno felice, all'esegeta contemporaneo non sfugge che le descrizioni bibliche delle guerre di sterminio contengono elementi retorici ed iperbolici. Pur alla luce di dati archeologici a favore di guerre sostenute da Israele nella terra di Canaan, l'idea che un popolo nomade e militarmente poco sofisticato potesse distruggere in modo così radicale e cruento popolazioni insediate da tempo, pare forse poco sostenibile, sebbene alcune fonti extrabibliche attesterebbero una debolezza morale e militare di tali popolazioni. Imprese radicali e crudeli vennero comunque praticate da parte di popoli militarmente e numericamente ben organizzati, come lo erano ad esempio le truppe romane di occupazione in Palestina, responsabili della distruzione totale di Gerusalemme sotto la guida del futuro imperatore Tito nell'anno 70, o prima di allora gli eserciti di Assur e di Babilonia, al tempo della caduta del Regno del nord e del successivo esilio.

Ulteriori precisazioni sono possibili anche in merito ai comandi divini di sterminio, l'atroce *herem* che fa passare a fil di spada un intero popolo, uomini e animali, saccheggiare e bruciare un'intera città (sebbene non vada dimenticato che le "regole della guerra" di *Dt* 20 cominciano con un'offerta di pace da rivolgere sempre alla città nella quale ci si vuole insediare: cfr. *Dt* 20,1-3). L'ingiunzione di sterminio è un comando misteriosamente legato ad un ordine di cancellazione dell'eretico e dell'impuro, una sorta di "anàtema", una scomunica, un atto che ha le caratteristiche di un sacrificio cultuale e di un voto (cfr. *Nm* 21,1-3). Tutto il bottino di guerra è destinato al Santuario di Dio e tutti gli abitanti devono essere uccisi in quanto impuri, adoratori di falsi dèi. Così la dura prescrizione di *Dt* 7,1-6 appare collegata alla difesa del culto monoteista, al comando di non aver alcun rapporto con l'idolatria; il rinnovo del medesimo comando in *Dt* 20,16-18 viene giustificato come mezzo per evitare in radice la possibilità che Israele venga tentato a commettere abomini e atti idolatrici. Il comando "chi sacrifica agli dèi sarà sterminato" (cfr. *Es* 22,20) ha il suo luogo ermeneutico nel legame che la Bibbia stabilisce fra idolatria e demoni, fra idolatria e menzogna, avendo sullo sfondo la preoccupazione di istruire sulla verità della religione. L'ordine di sterminio degli Amaleciti, inclusi tutti gli animali, non compiuto letteralmente da Saul, provoca la condanna di Dio perché, leggiamo nel testo, l'obbedienza alla parola del Signore vale più dell'offerta di olocausti non richiesti, come quelli di animali graziati che avrebbero dovuto essere invece uccisi (cfr. *1Sam* 15,18-23). Se tali precisazioni non risolvono il problema, chiariscono però che la presenza di elementi culturali è notevole, fornendo sostegno alla tesi che la radicalità e la crudeltà delle azioni belliche, se accolte con linguaggio metaforico e iperbolico, potrebbero anche indicare l'integrità e l'intransigenza del culto dovuto a Jahvè, rivelando pertanto una componente didattica delle narrazioni. Dai testi emerge anche che sterminare e fare *tabula rasa*, non sono azioni fini a sé stesse, né vengono mai lodate per la violenza che esprimono; sono piuttosto una sorta di catarsi finalizzata a creare uno spazio di rinascita, a consentire l'ingresso di una novità radicale che distrugge il peccato e purifica, un maledire per poter poi benedire, secondo una logica narrativa di cui troveremo eco anche nel Nuovo Testamento a proposito della parabola dei vignaioli omicidi (cfr. *Mt* 21,38-44).

Precisazioni di testi ritenuti "problematici" sono ancora possibili. La nota regola che pare stabilire buona parte del comportamento morale del Primo Testamento, ovvero la prescrizione "occhio per occhio, dente per dente" (cfr. *Es* 21,24), che una lettura frettolosa porrebbe alla base del comportamento vendicativo del popolo ebraico, è in realtà inserita all'interno delle cosiddette "prescrizioni compensative" che moderano la replica di fronte all'aggressore, imponendo che vi sia sempre proporzionalità e mai *escalation* di violenza o di vendetta; anzi, ad ogni offesa subita poteva corrispondere anche un'ammenda in denaro paragonabile al danno procurato.¹ Ancora Norbert Lohfink chiarisce che uno

¹ La relativa moderazione della legge ebraica di cui la regola del taglione è in fondo espressione, si può apprezzare meglio nel contesto degli usi sociali degli altri popoli coevi, quasi sempre privi di

dei termini più impiegati nel contesto del linguaggio della violenza, quello di “vendetta” (eb. *naqam*), non indica una sorta di giustizia privata, bensì «l’esercizio legittimo della violenza per il ristabilimento del diritto, e questo per mezzo di un’autorità comunemente riconosciuta, derivante in ultima analisi dalla divinità». Il sentimento espresso da questo vocabolo ha praticamente sempre Dio per soggetto e proprio «l’attribuzione della vendetta a Dio significa appunto la rinuncia ad ogni forma di vendetta personale».¹ I testi biblici, specie nei profeti, parlano infatti di “giorno della vendetta” e di “vendetta del Signore”, facendo comprendere che non vi si celebra la violenza del singolo, ma la giustizia di Dio, e spesso in prospettiva escatologica (cfr. *Dt* 32,35.41; *2Mac* 8,11; *Is* 34,8; 35,4; 47,3; ecc.). Nel Siracide la dottrina è ben conosciuta: «Chi si vendica subirà la vendetta del Signore, il quale tiene sempre presenti i suoi peccati» (*Sir* 28,1).

Più facilmente comprensibile è il riferimento alla violenza e alla vendetta presente in alcuni Salmi. In quanto preghiera, il salmo è manifestazione di sentimenti e questi emergono con tutta la loro drammaticità. La crudezza delle metafore e delle immagini impiegate sono espressione della forza di questi sentimenti, anche quando hanno Dio per protagonista. Siamo di fronte ad un genere poetico, esistenziale, che non pone il problema della reale storicità degli accadimenti, come avviene nelle narrazioni di episodi dei libri cosiddetti “storici”. Inoltre la lettura cristologica di buona parte dei Salmi consente di identificare il giusto perseguitato con Cristo stesso, rendendo disponibili paralleli spirituali fra l’odio al nemico e l’odio al peccato, fra la violenza subita dall’orante e la violenza scatenata contro il crocifisso. Per quanto riguarda poi la violenza dei numerosi sacrifici di animali – prassi inevitabile del senso religioso dell’umanità di ogni tempo –, questi sembrano indicare, nei testi biblici, forse più ciò che l’uomo sente il dovere di rendere a Dio sulla base della propria creaturelità, che non ciò che Dio gli esiga, lasciando chiaro che il vero culto richiesto da Dio possiede ben altri contenuti (cfr. *Sal* 49,7-15; *1Sam* 15,22; *Am* 5,21-24; *Is* 58,6-7).

2. Un approccio canonico alla Scrittura e lo sviluppo interno del tema della violenza

Esaminati nel loro insieme i testi biblici offrono essi stessi degli elementi significativi per una equilibrata ermeneutica del tema della violenza. Non pochi Salmi e buona parte dei libri Sapienziali hanno una visione marcatamente contraria alla sopraffazione e alla crudeltà, sia generalmente intese sia come armi invocate per fare giustizia da sé (cfr. *Sal* 51,16; 62,11; *Prv* 16,28-30; *Sir* 20,4; *Sir* 28,1-5). Numerosi insegnamenti morali dei profeti condannano anch’essi la violenza (cfr. *Gn* 3,8; *Ger* 22,17; *Ez* 22,12, 22,29 e 28,16; *Ab* 2,8.12.17). Chiara, in Geremia, la condanna di ogni sacrificio umano, con un passo nel quale Dio stesso pare voler offrire un’ermeneutica autorevole della Sua parola: «Essi hanno riempito

legislazione ed abbandonati ad ogni genere di abusi. Le pene previste dal codice di Hammurabi paiono al riguardo assai meno equilibrate.

¹ LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, 31 e 32, citando G. Mendenhall e W. Dietrich.

questo luogo di sangue innocente; hanno edificato alture a Baal per bruciare nel fuoco i loro figli come olocausti a Baal. Questo io non ho comandato, non ne ho mai parlato, non mi è mai venuto in mente» (*Ger* 19,4-5). Proprio in uno dei contesti bellici più cruenti, quello del Regno di Davide, il testo sacro ci presenta un episodio assai significativo: Davide non potrà costruire il Tempio di Dio, ma dovrà lasciarlo realizzare a suo figlio Salomone, perché troppo sangue ha versato in guerra e troppa violenza hanno conosciuto le sue mani (cfr. *1Cr* 22,7-9; cfr. *2Sam* 16,7-8). Ciò che a Dio si riferisce, il suo culto e il suo onore, non sembrano compatibili con il peso della guerra e dell'uccisione. Dio stesso, non va dimenticato, aveva vietato lo spargimento di sangue, chiedendo egli stesso conto della vita umana: «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché a immagine di Dio è stato fatto l'uomo» (*Gen* 9,6). Lungi dal contraddire in senso logico l'immagine di Jahvè guerriero prima incontrata, tali testi offrono la traccia per riconoscere quali modelli interpretativi possono meglio operare nei vari libri e tradizioni, e lungo quale direzione si debba cercare l'itinerario di maturazione spirituale degli agiografi e la coerenza che lega i diversi elementi a disposizione.

La rivelazione della santità di Dio, la trascendenza morale dei comandamenti legati all'alleanza sinaitica, la legge dell'amore a Dio e al prossimo con tutto il corredo di virtù morali richieste all'uomo per avvicinarsi a Lui, fanno sì che l'immagine di Dio, considerando il messaggio biblico nel suo insieme, sia sempre e comunque quella del "Santo" (eb. *qodesh*), di colui che è il Totalmente Altro perché "separato". Questa immagine non è contraddetta dalle altre valenze di cui i testi si fanno interpreti, né potrebbe mai esserlo, pena il fraintendimento completo della rivelazione biblica. «Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira» (*Os* 11,9). Dall'Esodo fino ai Profeti, la fede di Israele è attraversata dal ritornello che confessa il Signore come un «Dio misericordioso, lento all'ira e ricco di amore e di bontà» (cfr. *Es* 34,6; *Nm* 14,18; *Gn* 4,2; *Ne* 9,17; cfr. anche *Na* 1,3). Ed è alla luce di questa trascendente santità e insondabile misericordia che deve essere compresa la genesi dei passi "difficili" che parlano della violenza dei sentimenti e delle azioni di Dio, fino a proporre l'ermeneutica più adeguata. Lo coglieva già in qualche modo Tommaso d'Aquino quando affermava: «A Dio appartiene di più, per la sua infinita bontà, usare misericordia e perdonare, piuttosto che punire. Infatti il perdono conviene a Dio per la sua natura; mentre la punizione è dovuta ai nostri peccati». ¹ Non sorprende allora che la santità implichi una separazione e un allontanamento che, *quoad nos*, possano manifestarsi anche come violenza nel rifiutare e distruggere tutto ciò che a tale immagine non è conforme, tutto ciò che può essere figura o metafora di quanto a Dio, nelle narrazioni bibliche, si oppone. E non sorprende che l'agiografo possa comprendere tale immagine, e quanto essa implichi, se-

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 21, a. 2, resp.

condo i propri sentimenti umani, interpretando il corso della storia con i canoni di una violenta opposizione dialettica fra Israele, testimone e depositario di questa santità divina, e tutti gli altri popoli. Nella misura in cui crediamo che la Rivelazione davvero si “compia” nel destinatario, questi possiede una sensibilità che dipende dal contesto storico-culturale in cui è immerso: è dunque legittimo che la parola ispirata venisse compresa e incarnata attraverso dei sentimenti ed un linguaggio che l’agiografo non si scandalizzava di poter attribuire a Dio; come è altrettanto lecito che l’orante contemporaneo ascolti risuonare quella medesima parola divina solo quando i passi di violenza vengono letti in modo metaforico e alla luce dei passi di consolazione.

Al di là di tutto, e in accordo con quanto già affermato a proposito del ricorso alla metafora, affrontare la questione della violenza e della guerra nella Bibbia limitandosi ad esaminare alla lettera i suoi versetti, non è operazione acconcia né rispondente alla logica dei testi. In gran parte dei casi ci troviamo di fronte ad un linguaggio esistenzialmente ed emotivamente coinvolgente, come quello dell’uomo che lotta per la propria vita e per l’identità del suo popolo, oppure come quello di Dio che difende a oltranza la giustizia e la santità che gli sono proprie. Le immagini restano sempre indietro per trasmettere la forza radicale di questi sentimenti, e le iperboli insufficienti a manifestarne la cifra. L’ardore dell’odio diviene qui il contraltare per esprimere la forza dell’amore, la severità nella distruzione il contrappeso per misurare la gioia della consolazione. Gli elementi pregnanti che compaiono in tale linguaggio sono anch’essi quelli più radicali, proporzionati all’essenzialità, alla nudità dei sentimenti che scendono in campo: vita e morte, sangue e respiro, collera e attrazione. Dove questa polarità parrebbe mancare e l’odio rivolgersi totalmente contro il nemico, altre considerazioni dovranno essere invocate per completare il quadro, spostando l’accento dalla carica semantica della parola rivelata alle circostanze culturali e antropologiche della parola ricevuta, che ne condizionano sia la comprensione sia le modalità di riflettersi nelle opere consegnate alla storia. Il lettore del testo sacro deve saper prendere la parte migliore da ciascuno dei vari modelli e quadri ermeneutici esaminati in precedenza, sapendoli comporre e miscelare in modo sapiente a seconda dei contesti coinvolti, dirigendoli verso un loro approdo cristologico, l’unico capace di inquadrare in modo soddisfacente sia il rapporto fra Dio e l’uomo, sia le categorie antropologiche e culturali che possono esprimerlo.

IV. LA PREDICAZIONE DI GESÙ DI NAZARET E IL SUO MISTERO PASQUALE COME RIVELAZIONE DEFINITIVA DELLA NON VIOLENZA DI DIO

È solo nel Nuovo Testamento, alla luce della parola definitiva di Dio consegnataci da Gesù Cristo, che tutta la delicata tematica della violenza e della vendetta nella Bibbia può avviarsi a ricevere risposta.¹ Non si tratta di constatare solo una

¹ L’affermazione di una “risoluzione” del problema solo in una prospettiva cristologica è sobriamente ribadita ancora da *Verbum Domini*, n. 42.

semplice inversione di rotta, quella mostrata dagli insegnamenti di Gesù che, ricchi di mitezza e di misericordia, sembrerebbero quasi bilanciare quanto prima, nel Dio del Primo Testamento, destava sorpresa o irritazione. La soluzione recata dal Nuovo Testamento è più profonda. Non soltanto la dottrina evangelica fornisce una migliore ermeneutica per comprendere l'immagine di Dio, ma è l'intera vicenda di Gesù di Nazaret come vittima innocente – apparentemente abbandonata da un'inaspettata impotenza di Dio, ma successivamente riscattata con la risurrezione – a gettare luce sul linguaggio (e sulla realtà) della violenza e della vendetta, nonché sullo stesso enigma del male, includendoli nel travaglio di un percorso antropologico al termine del quale, ancora una volta, l'umano trova compimento in Cristo. Tuttavia, in merito alla questione della violenza di Dio, il rapporto fra i due Testamenti non può essere istruito in modo semplicistico con lo schema di una domanda (posta nel Primo) e di una risposta (fornita nel Nuovo). È ancora alla loro unità (con Ireneo e contro Marcione) che bisogna dirigersi, compresa non come semplice adiacenza cronologica, ma quale articolazione in cui Dio, dicendo finalmente sé stesso nel suo Verbo incarnato, rivela in prima persona e nella sua unica Parola il senso delle sue molte parole. Nell'economia dell'Incarnazione, l'Alleanza viene letta compiutamente nella Promessa: se al trattare del bene e del male, dell'errore e della punizione, della violenza subita e della violenza inflitta, le parole umane correvano il rischio di restare confinate in una logica di alleanza intesa come "simmetria" fra comportamento umano e comportamento divino, tale rischio viene definitivamente superato dalla "asimmetria" della Promessa, il dono del Figlio prediletto. Qui, "stare dalla parte dell'uomo" non vuol più dire per Dio "combattere in guerra a favore di un popolo", ma "soffrire con l'uomo" accettando di farsi a lui solidale nella debolezza. Nella logica del mistero pasquale, l'Amore e la misericordia vengono rivelate come *proprium* della natura di Dio. La croce di Gesù Cristo, che si staglia sulla storia come violenza subita da Gesù per mano degli uomini ma anche in obbedienza alla volontà del Padre colta in tutta la sua drammaticità, sancirà invece il definitivo superamento del volto violento di Dio, facendo sì che, da quel momento in avanti, tutta la storia biblica della violenza che ha Dio per protagonista diventi piuttosto una grande metafora della sua giustizia e del suo amore.¹

In accordo con l'aforisma agostiniano *Novum in Vetere latet*, il ministero profetico aveva in fondo già indicato il superamento di una giustizia violenta e preannunciato la sua direzione messianica nel parlare di una "nuova alleanza" quale progressiva interiorizzazione della Legge grazie alla presenza efficace dello Spirito. Un certo processo di maturazione critica nei confronti del rapporto fra legge e violenza è anche mostrato, come abbiamo già visto, dal percorso cronologico degli stessi libri del Primo Testamento, quando vengono letti sullo

¹ Cfr. S. DIANICH, *La violenza di Dio. Verità di una metafora*, in MAZZINGHI, *La violenza nella Bibbia*, 261-271, qui 267.

sfondo della storia di Israele. Tale maturazione, tuttavia, non si snoda secondo un percorso facile da individuare, sia perché la cronologia delle narrazioni non coincide con la storia reale del popolo protagonista di quei racconti, sia perché, nel momento in cui tali narrazioni vengono poste per iscritto, si attribuisce loro una valenza simbolica, esortativa o didattica. Eppure, già testi come *Genesi* 6, ove al termine del diluvio sembra farsi strada la definitiva vittoria della pace e del perdono sull'ira e sul castigo, o anche *Isaia* 2,1-5, che testimonia il finale superamento, nell'era messianica, della violenza e della guerra, sono piuttosto chiari nel suffragare un'immagine di un Dio che non abita la malvagità e la violenza, ma se le visita è piuttosto per educare alla non violenza. All'epoca della redazione in greco del Libro della Sapienza, il suo autore poteva già dichiarare che «Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi; egli infatti ha creato tutte le cose perché esistano» (*Sap* 1,13-14). Un decisivo passo in avanti dalla violenza alla non-violenza, fino a sancire la vittoria di quest'ultima, è quello operato dai carmi del servo di Jahvè, che ne dirigono l'ermeneutica direttamente verso l'evento cristologico (cfr. *Is* 53,4-5; *Zac* 9,9-10). «Questa visione teologica del Deuteroinaia – afferma Gerhard Lohfink – non può essere più superata. Si tratta di una svolta rivoluzionaria della mentalità, già nell'Antico Testamento stesso. Si comprende, cioè, che è meglio essere vittima piuttosto che vincitore violento. Si comprende che la vera pace nel mondo può nascere soltanto dalle vittime, dagli sconfitti e non dai vincitori. [...] Ma un popolo intero non può sopportare di essere pura vittima. Il popolo di Dio lo può sopportare soltanto se un singolo lo precede sulla via della nonviolenza assoluta».¹ Sarà questa la strada percorsa da Gesù di Nazaret.

1. Giustizia senza violenza: sulla croce Dio parla in prima persona

L'insegnamento del rabbi di Galilea mostra una certa novità di linguaggio. Egli predica l'amore ai nemici (cfr. *Mt* 5,44 e *Lc* 6,27) e lega tale atteggiamento ad una specifica immagine di Dio Padre che lo giustificherebbe: «Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico*. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui i buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avrete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt* 5,43-48; cfr. *Lc* 6,35). Anche la logica della proporzionalità, che era in fondo già una mitigazione della vendetta, diventa ora insufficiente. La *nuova giustizia* è più grande, senza per questo dichiarare ingiustizia quanto prima vissuto o regolato: a saltare non è la convinzione che in Dio sarà fatta giustizia, ma la simmetria delle relazioni, il canone amico-nemico, con la violenza che vi pareva necessariamente

¹ LOHFINK, *Dio non esiste!*, 127-128.

implicata: «Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*. Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi vuole portarti in tribunale per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà ad accompagnarlo per un miglio, tu con lui fanne due. Dà a chi ti chiede, e a chi desidera da te un prestito non voltare le spalle» (Mt 5,38-42). Come preannunciato da Isaia, per vincere il male il Messia non avrà bisogno di guerre, perché basterà la forza della sua parola (cfr. Is 11,4). Non alterano il quadro proposto quei passi evangelici nei quali Gesù è protagonista di invettive e maledizioni. Oltre a ricordare qui il genere letterario profetico e in parte apocalittico dei discorsi in cui tali espressioni compaiono, esse non sono mai dirette contro l'uomo ma piuttosto contro il peccato: lo sdegno di Gesù di Nazaret si scaglia contro ciò che si oppone a Dio, contro l'ipocrisia, il peccato e il rifiuto della salvezza.

Il nuovo equilibrio fra giustizia e superamento della violenza che sembrava doverla assicurare è emblematicamente rappresentato, in modo davvero sorprendente, nell'episodio giovanneo in cui i farisei sottopongono al giudizio di Gesù la donna adultera chiedendone la lapidazione (cfr. Gv 8,3-11): Gesù porta a compimento la legge di Mosè (aiuta tutti i presenti a prendere consapevolezza dei propri peccati, non tace il peccato e lo smaschera, ovvero compie proprio ciò a cui la legge è finalizzata), ma rivela che per questo non è necessario agire con violenza (non lapida la donna), recuperando attraverso la misericordia quella dissuasione al peccato che l'agire violento intendeva operare con la forza (esortazione rivolta alla donna a non peccare più). Attraverso il suo agire e i suoi insegnamenti Gesù smaschera la non viabilità di un impiego funzionale della violenza. Il fine da raggiungere non può essere il ristabilimento dell'ordine politico e sociale o perfino del culto religioso, che la violenza funzionale, come nell'intransigenza verso l'osservanza del sabato, intendeva proteggere. Il fine che davvero conta è la vita e la libertà dell'uomo, di ogni essere umano, un bene più grande della religione, se per "religione" si intende un culto che ha bisogno di una legge e di una giustizia che vengono garantite solo esercitando violenza, sia pure in nome di Dio.

Quando ci si accosta alla logica della croce di Gesù Cristo, nella quale sono misteriosamente contenute le risposte al problema della violenza che qui cerchiamo, sembra ritrovarsi a prima vista quell'ambivalenza dell'agire di Dio alla quale prima ci riferivamo. Nella/sulla croce di Gesù pare riflettersi un agire di Dio che umilia e rialza, permette la violenza sul suo Figlio e nel suo Figlio la subisce, uccide e fa risorgere. Ma l'opposizione polare, che nel mistero della croce tocca certamente la sua espressione più radicale, palesa in questo caso soprattutto il divaricamento causato dallo scandalo del peccato, l'abisso del rifiuto di Dio. Riflettendo sulla passione e morte di Gesù Cristo cogliamo che non sarebbe possibile parlare di violenza, di guerra e di morte, senza parlare del *peccato*, riportando cioè la questione entro categorie pienamente teologiche. Il peccato ha conseguenze violente, di morte: una volta che l'agire libero dell'uomo lo ha

misteriosamente introdotto nella storia, è come se la Bibbia non volesse/potesse più distaccarsi dal linguaggio che esprime la drammaticità in cui l'uomo si è cacciato. La violenza è scatenata, anche nelle parole di Dio, dall'esserci del peccato nella storia. Ma anche il peccato e la violenza hanno *la loro storia*, una storia che in Gesù Cristo viene definitivamente rivelata. Applicando alla Bibbia le intuizioni di René Girard sul rapporto fra violenza e sacro, la storia dell'esperienza religiosa di Israele prima di Gesù mostrerebbe tutto ciò che, antropologicamente parlando, potrebbe fare una religione, ovvero pagare il prezzo di una violenza che genera violenza. L'associazione fra legge e violenza che domina il Deuteronomio (il diritto si impone con una violenza implicitamente giustificata da Dio perché il diritto è di origine divina) rivelerà i suoi limiti e dovrà aprirsi verso una nuova concezione di giustizia (è possibile far rispettare il diritto senza esercitare violenza). La Bibbia, attraverso le sue parole, riflette questo itinerario esistenziale dell'uomo. La logica della purificazione rituale, dell'esorcizzazione violenta dell'idolatria, delle vittime sacrificali e del capro espiatorio, gestisce la violenza senza eliminarla, sebbene nella storia biblica si faccia strada l'insoddisfazione dell'uomo e si aprano orizzonti che aspirano ad un'economia di redenzione duratura, perché più vera. In Gesù Cristo accade qualcosa di veramente nuovo; non solo perché la sua vicenda pasquale prende le distanze dalla dimensione antropologico-naturale, e dunque ultimamente mitologica, del rapporto fra sacro, giustizia e violenza, non compiendone la mimesi, ma anche perché l'agire di Dio irrompe in modo inaspettato, come Parola altra dall'uomo.¹

Gesù è dichiarato capro espiatorio (cfr. Gv 11,49), ma i suoi discepoli, pur consapevoli di ciò, non tacciono la sua innocenza in vista di una pace futura. Chi lo proclama innocente, pur dichiarandolo vincitore, non innesca un nuovo ciclo di violenza né combatte i suoi persecutori. La violenza invocata dai carnefici come "giustizia" è vinta e spezzata perché non ricambiata, ma la fonte della giustizia è riaffermata perché restituita dall'uomo a Dio. La giustizia di Dio non è placata dalla morte del capro espiatorio, ma dall'annuncio che è vivo, perché santo e innocente. E infine, cosa ancora più importante, Dio stesso sceglie di non combattere, di *non usare violenza*, ma di instaurare una nuova giustizia sull'apparente sconfitta del Figlio. La definitiva rivelazione del volto non violento di Dio si avrà nella decisione del Padre di lasciare il suo Figlio sulla croce, manifestandosi così come un Dio che non distrugge i persecutori, ma li perdona facendosi usare violenza.² E lo fa in modo massimamente credibile, perché colpito in ciò che gli appartiene, in ciò di cui è primo testimone. La giustizia contro gli assassini

¹ Cfr. GIRARD, *Delle cose nascoste*, 235-274; IDEM, *Il capro espiatorio*, 163-198.

² Lo snodo cristologico è giustamente posto in evidenza nelle riflessioni centrali del citato documento della CTI: «Gesù disinnescava radicalmente il conflitto violento che egli stesso potrebbe incoraggiare, in difesa dell'autentica rivelazione di Dio. In tal modo egli conferma, una volta per tutte e per sempre, il senso autentico della sua testimonianza a riguardo della giustizia dell'amore di Dio. Questa giustizia non si compie mediante la legittimazione della violenza omicida in nome di Dio, bensì mediante l'amore crocifisso del Figlio in favore dell'uomo (cf Rm 8,31-34)», CTI, *Dio Trinità, unità degli uomini*, n. 50, «La Civiltà Cattolica», 165 (2014) 185-186.

sarà sì affermata, ma senza vendetta alcuna, testimoniando la sua paternità e il suo amore nel risuscitare Gesù dai morti: a Dio *non si addice la violenza*.¹ Il modo con cui, nel mistero della croce, Dio sta accanto all'uomo, non è combattendo da alleato i suoi nemici, ma partecipando alla sua impotenza e fragilità creaturale, perché è nella debolezza che Egli manifesta la sua forza. Il mistero dell'assenza di Dio lì dove lo si vorrebbe vincitore e giustiziere, sul Calvario o ad Auschwitz, è il mistero della sua giustizia non violenta – un'assenza ed un silenzio che scandalizzano gli uomini moderni quanto o forse più della sua violenza bellica a fianco di Israele. Dove Nietzsche, osservando quanto accaduto a Gesù, concludeva la non esistenza di Dio (sua assenza), la sua malvagità (lasciarlo morire, pur potendolo salvare), o la sua impotenza (incapacità di farlo), il cristiano proclama invece il vero volto di Dio: assente, perché separato dal peccato, ma insieme presente perché capace di soffrire in silenzio accanto all'uomo; impotente, perché ha rifiutato la potenza distruttiva dell'odio e della violenza, vincendo la morte con l'Amore dello Spirito che dà la vita. Sulla croce non sono altri che parlano in nome di Dio, o mettono per iscritto ciò che la loro esperienza religiosa e le loro categorie di interpretazione della storia – una storia fatta anche di guerre e di violenza – potrebbero suggerire. Qui è Dio stesso che parla (cfr. *Eb* 1,2), e quando è lui a parlare non ci sono mediazioni che possano offuscare o camuffare il messaggio che consegna.

2. Alcuni orientamenti per il lavoro del pastore e del teologo

Senza i necessari approfondimenti teologici prima richiamati, la protezione dalle incomprensioni, o anche la difesa dalle accuse, che la violenza e l'agire vendicativo di Dio nella Bibbia suscitano nel contesto culturale contemporaneo, si muoverebbero sul piano di una semplice teodicea apologetica, destinata probabilmente a rincorrere sempre nuove obiezioni. Non perdendoli invece di vista, è possibile a nostro avviso sviluppare alcune considerazioni in sede di teologia della credibilità che, con le mediazioni del caso, possono divenire fruibili anche in sede pastorale.

A percepire lo scandalo di fronte alle guerre di sterminio ordinate da Jahvè ad Israele o per le numerose pene di morte comminate dal Levitico per le diverse trasgressioni alle prescrizioni della Legge, è in fondo l'uomo moderno e contemporaneo, in realtà protagonista di violenze e atrocità ben maggiori e assai più sofisticate di quelle vissute dall'uomo antico o medievale. Eppure, oggi egli non tollera più che questo linguaggio venga impiegato al parlare di Dio: il credente ne resta scandalizzato, mentre l'ateo lo brandisce come dimostrazione dell'assurdità dell'adorazione di un Dio così, che in definitiva sarebbe meglio

¹ È questa la lezione che trasmette già la *Lettera a Diogneto*: «Forse, come qualcuno potrebbe pensare, lo inviò per la tirannide, il timore e la prostrazione? No certo. Ma nella mitezza e nella bontà come un re manda suo figlio, lo mandò come Dio e come uomo per gli uomini; lo mandò come chi salva, per persuadere, non per far violenza. A Dio non si addice la violenza», *Lettera a Diogneto*, VII, 4, tr. it. in *I Padri Apostolici*, Città Nuova, Roma 1998, 358.

non esistesse. In realtà, non va dimenticato che chi si scandalizza o si turba di fronte alla violenza del Primo Testamento, lo fa in fondo entro un orizzonte di precomprensione che lo porta a privilegiare l'amore gratuito e misericordioso di Dio. Ma tale orizzonte è fornito in definitiva proprio dal Vangelo, che ha forgiato in modo più o meno consapevole sia la sensibilità dei singoli, sia quella di intere culture che ne hanno implicitamente assunto i contenuti in ciò che riguarda i rapporti fra gli uomini e le società. È in fondo come se si interrogasse la parola di Dio mediante un quadro di riferimento valoriale che è la stessa parola di Dio ad aver originariamente fornito. Sull'origine evangelica della sensibilità moderna per la giustizia, l'uguaglianza, la pace, e su cosa possa dare significato a queste richieste, garantendone l'esigibilità, l'interlocutore contemporaneo dovrebbe essere invitato a riflettere.¹ Chi, leggendo le pagine dell'Antico Testamento, critica omicidio e violenza, può farlo perché le sta leggendo a partire dal Nuovo: non è in base ad una critica esterna che passiamo al vaglio la parola di Dio, ma è grazie alla luce che essa stessa ci dà che noi chiediamo ragione della sua unità e coerenza. Occorrerebbe poi domandarsi, con semplicità e rispetto, come i canoni amico-nemico e la comprensione della violenza siano presenti e vengano trattati in altre tradizioni religiose, anche solo dal punto di vista documentale ed ermeneutico, e quale possibilità di critica interna esse manifestino, indipendentemente da alcun giudizio su eventi storici dei quali gli esponenti di quelle tradizioni possano essere stati protagonisti o di cui possano aver favorito l'esito.

È un dato di fatto che gli insegnamenti di Gesù di Nazaret sono gradualmente penetrati nella storia degli uomini, fino a mutare il loro modo di concepire la violenza e la guerra, pur non avendo potuto evitare né l'una né l'altra. Ed appartiene anche al messaggio cristiano la capacità di predicare, attraverso la portata universale della croce e della redenzione di Gesù Cristo, l'uguaglianza radicale di tutti i membri della famiglia umana, quale premessa per poter poi superare i conflitti fra popoli, gruppi e nazioni. Ciò che dà unità agli uomini non è più solo un'origine comune, come è abituale in ogni prospettiva etnico-religiosa dall'orizzonte cosmico o antropologico più o meno ampio; né l'aver ricondotto più o meno forzatamente gli uomini sotto un'identica bandiera o uno stesso credo. A fare dei due o dei molti popoli un solo popolo (cfr. *Ef* 2,14) è adesso il fatto che ogni essere umano possiede un valore ed è soggetto di meriti di fronte a Qualcuno, perché vale tutto il sangue di Gesù Cristo. Il modo con cui la croce di Gesù fa *una* la famiglia umana è più forte di quanto possa realizzarlo qualunque *monoteismo*, per quanto arcaico e originario esso sia.

Imbattersi in uno o più passi biblici che pongono domande su come comprendere la violenza di Dio, non dovrebbe, in genere, preoccupare lo studioso, se questi si accosta ai testi con gli strumenti esegetici sufficienti, e lo fa non perden-

¹ È quanto fa intelligentemente R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* (1950), Morcelliana, Brescia 1984.

do di vista l'orizzonte teologico entro cui leggere il Primo Testamento alla luce del Nuovo. Per quanto severe possano essere le perplessità, i quadri ermeneutici prima suggeriti e le luci recate dal mistero pasquale di Gesù Cristo dovrebbero già consentire di offrire una risposta alle principali domande, o almeno indicare la direzione lungo cui cercarla. La considerazione della vera immagine di Dio rivelataci in Gesù Cristo aiuta a comprendere cosa nel Primo Testamento vada letto in senso proprio e cosa no, lasciando che la prospettiva recata dal modello esistenziale e le necessarie precisazioni storico-contestuali aiutino a chiarire, nella misura del possibile, i dubbi che sorgono di volta in volta.

Il problema più serio può invece nascere a livello della catechesi e dell'impiego liturgico dei testi, perché sono in genere questi i contesti ove la parola di Dio, letta e annunciata, come il rischio di essere non compresa o travisata. Si tratta di un rischio tutt'altro che remoto: riteniamo che l'intera questione venga oggi purtroppo sottovalutata e non possa essere risolta mediante la semplice prassi, ormai comune, di sorvolare sulle pagine difficili. Se la parola di Dio viene oggi offerta più spesso come alimento del popolo di Dio, a ciò deve corrispondere anche una maggiore formazione biblica e teologica, senza la quale l'accresciuta familiarità che si possiede nei confronti della Bibbia non condurrà ai frutti sperati. La maggiore formazione che oggi si rende necessaria è in fondo anch'essa un segno dei tempi che va colto, un segno del livello di maturità al quale ci chiama la nuova evangelizzazione, non solo *ad extra*, ma anche *ad intra* della comunità credente.

Va comunque osservato che, se pensiamo ai testi biblici della liturgia eucaristica, mentre il Lezionario dei tempi liturgici forti e delle feste ha una lunga e consolidata tradizione nella vita della Chiesa, la scelta di raccogliere in modo sistematico l'intero canone del Primo Testamento nel Lezionario feriale del Tempo Ordinario nasce in epoca più recente. È proprio della comprensione di questi ultimi testi che, a nostro avviso, la maggior parte del popolo di Dio non si giova ancora come sperato, sia per la inevitabile frammentarietà delle lezioni bibliche proposte, sia per l'oggettiva difficoltà di alcuni dei temi trattati (fra i quali quello della violenza, che qui ci occupa). Una loro piena fruizione richiederebbe l'accesso ad un contesto narrativo, storico e geografico, ben più ampio di quello presente nei brani estratti, nonché la spiegazione all'assemblea di opportune regole ermeneutiche. Non a caso la grande omiletica dei Padri della Chiesa, nella quale confluiva buon parte dei loro Commenti alla Scrittura, si svolgeva in un sereno clima didattico, che si protraeva anche a lungo nel tempo, fornendo gli approfondimenti necessari. Per quanto i pastori contemporanei possano impegnarsi a contestualizzare episodi e versetti, la (raccomandata) omelia feriale non può trasformarsi in predicazione biblica erudita, non solo per ragioni di tempo e di opportunità, ma anche, semplicemente, perché non sempre chi ascolta possiede oggi gli strumenti adeguati per seguire una tale predicazione. La parola di Dio non produce il suo effetto perché non è ben compresa, è travisata oppure ascoltata con sufficienza. Di fronte alle pagine difficili della Bibbia, il pastore si

vede allora obbligato ad insistere su esegesi spirituali improvvisate, senza preoccuparsi di restare aderente ai sensi originari della redazione. Si ha l'impressione di costruire qualcosa nel cuore di chi ascolta, ma l'eventualità che la costruzione sia debole e che venga giù non appena le obiezioni del contesto culturale in cui si vive si facciano più esigenti, è assai più che un rischio remoto.

Per migliorare tale stato di cose non è necessario pensare a riforme in senso stretto, ma basterebbe forse incoraggiare una maggiore libertà di scelta dei testi, a seconda della tipologia dell'assemblea dei fedeli, dedicando ad esempio maggiore spazio ai Libri Sapienziali, alle pagine morali dei profeti o agli stessi epistolari del Nuovo Testamento.¹ Questi potrebbero essere proposti con frequenza nelle celebrazioni feriali in alternativa alle lezioni continuate, tornando a valorizzare l'inserimento di memorie, di Messe votive e *pro variis necessitatibus* abilitate a recare con sé letture proprie o eleggibili da un ampio *comune*. Estendere l'applicabilità di tale scelta ed incoraggiarne la prassi, oggi di fatto sfavorita a vantaggio delle letture della feria, potrebbe venire incontro alle esigenze di comprensione di quei fedeli la cui formazione biblica è ancora generica o insufficiente: le letture proprie associate a specifiche celebrazioni, o tratte dai vari *comuni* in sintonia con esse, sono infatti di assai più facile fruizione, in quanto quasi sempre già selezionate dalla Chiesa proprio per motivi pastorali diretti.

Dal punto di vista più propriamente teologico, infine, occorrerà operare un necessario approfondimento biblico-dogmatico per elaborare una dottrina della storicità e dell'ispirazione dei testi sacri la quale, pur restando in accordo con la Tradizione, sia maggiormente in sintonia con quegli approcci ermeneutici giudicati ormai indispensabili per impostare correttamente le questioni circa aspetti che destano interrogativi in merito all'immagine di Dio, ai suoi "sentimenti" e alle sue azioni. Tanto la storicità come l'ispirazione sono nozioni di fondamentale importanza, che giungono al cuore della questione di cosa sia il testo biblico e di cosa esso rappresenti nella vita dei fedeli. Proprio la consapevolezza di questa importanza deve guidare pastori e teologi nel difficile ma ineludibile compito di indicare uno sviluppo dottrinale e dogmatico verso cui dirigere la lettura del testo sacro, e ciò per una sua sempre migliore comprensione e fruizione nella vita della Chiesa.

¹ Questa scelta è sempre possibile in ottemperanza di quanto previsto da *Institutio Generalis Missalis Romani*, Città del Vaticano 2009³, nn. 355 e 358.

ABSTRACT

La sensibilità contemporanea mostra un certo disagio di fronte all'immagine di Jahvè guerriero violento e vendicativo, come essa emerge in buona parte delle narrazioni del Primo Testamento, in particolare nei cosiddetti libri storici. In generale, è l'associazione fra Dio e la violenza, nonché la diffusa presenza nella Bibbia di un linguaggio aggressivo e vendicativo, a destare interrogativi che possono ostacolare la contemporanea evangelizzazione. L'articolo esamina alcuni modelli ermeneutici e itinerari di comprensione che potrebbero aiutare ad inquadrare rettamente la domanda, mettendo anche in luce l'insufficienza di un modello funzionale della violenza divina, spesso impiegato nella catechesi elementare. Il tema viene dunque orientato verso il suo approdo cristologico, risolutivo per rivelare la personalità non violenta e misericordiosa del Dio di Israele. Al fine di affrontare in modo convincente il problema della violenza nella Bibbia è però necessario chiedere alla teologia dogmatica e all'esegesi biblica di perfezionare gli attuali quadri di comprensione delle nozioni di storicità dei testi sacri e di ispirazione biblica.

Contemporary sensitivity towards non-violence rises the problem of how to understand the image of Jahvè as a violent warrior, subject of revenge, as it emerges in not a few pages of the First Testament, the so-called historical books particularly. Generally speaking, the association between God and violence, and the presence in the Bible of a belligerent language of vengeance, put obstacles that render contemporary evangelization more difficult. The article examines some hermeneutical models and paths of understanding that could help to frame the question, at the same time that shows the limits of a view in which violence is understood as merely functional to God's plans, which is largely used in elementary catechesis. The whole issue is then oriented towards its Christological focus, capable of revealing in a definitive way the non-violent and merciful personality of the God of Israel. However, in order to frame the question about violence on the Bible in a satisfactory and convincing way, it is suggested that biblical exegesis and dogmatic theology make an effort to improve contemporary frames of comprehension of two key-notions, namely, the historicity of biblical accounts and the inspiration of biblical texts.

NOTE

L'EUCCHARISTIE SELON BALTHASAR. UNE RELECTURE A PARTIR DE L'AMOUR DE DON

PASCAL IDE

SOMMAIRE: I. *L'Eucharistie à partir de la kénose*. II. *L'Eucharistie à partir de la surabondance*. III. *L'Eucharistie à partir de l'enveloppement*. IV. *L'amour, clé interprétative de l'Eucharistie*.

L'EUCCHARISTIE est la «donation divine la plus entière, la plus auto-communiquée (jusqu'à saturation), la plus pure pour tout dire (jusqu'à saturation)».¹ La théologie balthasarienne de l'Eucharistie – telle qu'elle se déploie dans l'*opus magnum* que sont les seize volumes de ce que, faute de mieux et à la suite de son auteur, on appelle la *Trilogie* (1961-1987) – est aporétique à deux titres. Quant à son importance, puisque, faisant l'objet de développements substantiels par et sur Balthasar,² elle apparaît centrale – «l'Eucharistie ressort [...] comme [constituant] le centre [*als das Zentrale*]»,³ –, sans toutefois constituer le centre de sa théologie dont nous verrons qu'il coïncide avec l'amour. Quant à son contenu, puisque, tout en étant plantée au cœur de cette théologie profondément catholique, l'Eucharistie n'est que très rarement abordée comme sacrement proprement dit.⁴

¹ Ph. RICHARD, *La chair du don*, «Gregorianum» 92/1 (2011) 67-88, 86.

² Bibliographie secondaire sur l'Eucharistie chez Balthasar: É. ADE, *Église famille: du principe marial à l'Eucharistie*, in A.-M. JERUMANIS, A. TOMBOLINI (éds.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia, Lugano 2-4 marzo 2005*, Eupress FTL, Lugano 2005, 333-344; G. BÄTZING, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, Johannes, Einsiedeln 1986; J. BRÜNDL, *Braucht Gott Opfer? Zur theologischen Frage nach dem Wesen der Eucharistie*, «Theologie und Glaube» 94 (2004) 509-525; P.J. CASARELLA, *Analogue donationis. Hans Urs von Balthasar on the Eucharist*, «Philosophy and Theology» 11/1 (1998) 147-177; L.M. DI GIROLAMO, *Peccato, Croce ed Eucaristia in Hans Urs von Balthasar*, «Rivista di teologia di Lugano» 10 (2005) 425-451; D.C. HAUSER, *Hans Urs von Balthasar: Catholic Historicity and the Eucharist*, in *Church, Worship and History: Catholic Systematic Theology*, International Scholars Publications, Paperback 1997, 143-195; N. HEALY, D.L. SCHINDLER, *For the life of the world: Hans Urs von Balthasar on the Church as Eucharist*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; S.L. MAHONEY, *The Analogy between the Eucharist and Marriage According to Hans Urs von Balthasar*, Università Pontificia Gregoriana, Roma 2000; J.L. ROCCASALVO, *The Eucharist as beauty. A study in the thought of Hans Urs von Balthasar*, Drew University, Madison (N.J.) 1998; A.M. SICARI, *Eucharystia. Ofiara Chrystusa, Kosciola i ludzkosci [Eucharistie. Offrande du Christ, de l'Église et de l'humanité]*, in *Eucharystica*, «Communio» 1 (1986) 285-294, 286-288; P. ZAHATLAN, *Das Eucharistieverständnis in der Perspektive der theologischen Aesthetik bei Hans Urs von Balthasar*, Universität, Graz 2009.

³ H.U. VON BALTHASAR, *Épilogue*, trad. C. Dumont, Culture et Vérité, Bruxelles 1997 (désormais É), 85; *Epilog*, Johannes, Einsiedeln 1987 (désormais E), 92.

⁴ Il est d'usage de distinguer deux orthographes d'«eucharistie», avec et sans majuscule, la pre-

Pour répondre à ces questions et ainsi offrir une brève approche de la compréhension que le théologien helvète offre de l'Eucharistie, nous multiplierons en un premier temps les angles d'attaque, montrant qu'il fait successivement appel à la kénose (1), à la surabondance (2) et à l'enveloppement (3), avant de converger vers le cœur secret qui y bat: l'amour (4).

I. L'EUCHARISTIE À PARTIR DE LA KÉNOSE

La théologie balthasarienne du mystère eucharistique emprunte d'abord à la ténèbre lumineuse de la kénose. C'est ce que montre un développement de *Neuer Bund*. L'organisation de ce volume de *Herrlichkeit* renvoie la question de la *doxa* à la deuxième partie, la première s'interrogeant sur la manière dont apparaît l'existence du Christ, hors la gloire. Le Sauveur, explique le théologien suisse, se donne à voir de deux manières: par sa parole d'autorité¹ et dans la pauvreté de la chair.² Or, ces deux pôles apparemment inconciliables³ se rencontrent dans l'abandon, c'est-à-dire la kénose.

Balthasar le montre d'abord en général: la parole humaine ne peut dire la vie dans la chair mortelle; pourtant la Parole divine s'incarne. La sortie de ce paradoxe demande que, pour dire Dieu, la *sarx*, c'est-à-dire l'humanité, se fasse totale disponibilité, donc abandon. Alors, survient un paradoxe encore plus grand: comment une existence finie d'homme peut-elle exprimer l'infini de Dieu? La première réponse convoque une considération sur le temps: pour manifester ce que Dieu veut, ce temps se caractérisera à la fois comme hâte et comme respect pour le *kairos* divin; or, l'attitude qui laisse tranquillement advenir les événements divins est la disponibilité et l'abandon à l'Heure que le Père seul connaît. Une seconde réponse considère plus globalement toute la vie du Christ. Celle-ci est un renoncement à sa propre *doxa*: ressemblant à du «gaspillage», elle est un se-laisser-façonner par le Père; en Ph 2,6-11, la kénose ouvre «l'espace [...] du total abandon [*Raum (...) der vollen Überlassung*]⁴ et de l'existence sans forme ni parole.⁵ Mais, de plus, l'abandon (la livraison de Jésus) s'achève et se constitue en deux éléments: l'Eucharistie et l'abandon à l'Église des fruits de la Passion. Établissons le premier qui seul touche la question abordée par cet article.⁶ Dans

mière correspondant au sens spécifique ou précis, limité au seul septénaire sacramental, la seconde au sens générique ou large, notamment lié à sa signification étymologique d'action de grâces. Toutefois, même si les traductions s'autorisent parfois cette différence d'écriture, l'allemand de l'original ne l'introduit pas dans son texte, soulignant, au sein de l'analogie jamais reniée du même terme, la continuité des signifiés plus que leur rupture. Nous suivrons donc ce choix, légitimé, une fois n'est pas coutume, par l'insistance sur la *similitudo*.

¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. III. *Théologie*. 2. *Nouvelle Alliance*, trad. R. Givord, Aubier, Paris 1975 (désormais GC III.2): 1^{ère} partie, III.1; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III. 2. *Theologie*. II. *Neuer Bund*, Johannes, Einsiedeln 1969 (désormais H III.2.II): 1.3.a.

² Cfr. *ibidem*: 1^{ère} partie, III.2; *ibidem*: 1.3.b.

³ Cfr. *ibidem*: 1^{ère} partie, III.3; *ibidem*: 1.3.c.

⁴ *Ibidem*, 128; 135.

⁵ Cfr. *ibidem*, 124-129; 130-136.

⁶ Cfr. *ibidem*, 129-131 (p. 136-138), et le second 131-140 (p. 138-149). Toutes les citations qui suivent sont tirées de ce premier passage.

l'Eucharistie, la chair de Jésus est présente, non pas *inquantum tale*, mais en tant qu'elle est livrée. Quelle que soit la diversité des théologies néotestamentaires sous-tendant les différents récits de l'institution, «les paroles de l'Eucharistie ont pourtant en leur centre un sens simple et clair»: «le geste de Jésus donne à manger une "chair" qui est dans l'état de ce qui "a été livré" [*Dahingegeben(worden)*]». Or, «l'écart» entre l'autorité et la pauvreté, entre «le Fils de l'homme qui juge» avec puissance et «le Je du Jésus mortel» est l'expression exacte du don de soi, c'est-à-dire le renoncement à se donner son identité pour abandonner celle-ci entre les mains de Dieu. Habituellement, cet «écart» est interprété en termes seulement *christologiques*, c'est-à-dire en relation avec l'être du Christ (ou la conscience que celui-ci a de son être), allant parfois jusqu'à les opposer selon une logique antiochienne. Selon une perspective très représentative de sa théologie,¹ Balthasar propose de relire ce hiatus de manière *sotériologique* et, plus encore, *triadologique*.² Celui-ci devient alors l'indice d'une différence non pas ontologique, mais intra-trinitaire: la disponibilité par laquelle Jésus se remet au Père «exprime exactement la rupture exigée par le renoncement à disposer de soi [*Verzicht für die Selbstüberlassung*]». Pour le dire autrement, et nous trouvons une des images de la kénose – celle de la matière renonçant à soi face à la forme divine³ –, Jésus en son humanité corruptible est au Fils de l'homme qui «doit venir comme juge», ce que la pure réceptivité est à ce qui lui donnera «une forme définitive». On objectera que le Fils ne reçoit sa forme que de la volonté du Père, alors que la distinction entre réception et donation paraît passer entre nature humaine et nature divine du Fils. Certes, la parole de Balthasar est elliptique. On peut toutefois l'interpréter de la manière suivante: la différence entre le Jésus prépaschal et le Juge glorieux n'est pas superposable à celle existant entre donateur et donataire, mais concerne le seul récipiendaire, en ses deux états, initial et final – en termes concrets, l'altérité du serviteur qui n'a pas encore été transformé et le «Seigneur de gloire» qui a reçu cette *morphè* du Père. Quoi qu'il en soit, le raisonnement de Balthasar se conclut ainsi: l'Eucharistie ne fait que manifester autant qu'effectuer (porter à son achèvement) le mouvement d'abandon du Fils entre les mains du Père. Il a commencé dès l'incarnation dans le sein de Marie, et trouve sa communication ultime dans la remise «aux mains de l'Église». En proposant une relecture de l'Eucharistie à partir des relations éternelles entre les Personnes divines, le théologien lucernois décrypte donc celle-ci en clé kénotique.

¹ «Le mystère de la Trinité est le cœur [*fulcro*] de la pensée de Balthasar: toute sa théologie est structurée de manière trinitaire, autrement dit est conçue à partir de la Trinité révélée et objet de foi», M. LOCHBRUNNER, *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, «Communio» 203-204 (2005) 105-116, 108.

² La théologie trinitaire résolvant ainsi, par les sommets, les tensions nées des approches christologiques et sotériologiques (cfr. P. IDE, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Lessius, Bruxelles 2012, 138-142).

³ Cfr. P. IDE, *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, Peeters, Leuven 2013, 75-82.

Une confirmation de cette relecture de l'Eucharistie à partir de l'exinanition se rencontre dans un bref et suggestif commentaire du chapitre johannique sur le Pain de vie.¹ En effet, même s'«il n'est pas encore expressément question de l'Eucharistie sacramentelle» dans ce passage, celui-ci y renvoie assurément. Or, le Christ apparaît comme «parole totalement [restlos] dépendante [angewiesen] de Dieu», comme «celui qui ne décide plus lui-même en aucune manière»: par exemple, il «reçoit ceux qui viennent à lui comme attirés par le Père (Jn 6,44)»; de même, «Jésus ne peut rien refuser de ce que le Père lui donne [gibt] (Jn 6,37)». En outre, le Messie cherche à orienter ses auditeurs vers une attitude commune de disponibilité obéissante, celle de la foi: de fait, «l'œuvre» dont il est question est celle qui obtient «la nourriture qui demeure en vie éternelle» (Jn 6,27), et c'est la foi qui ébauche la vie éternelle (Jn 4; 11,40; cfr. Jn 17,3). Par conséquent, Balthasar interprète l'Eucharistie à partir de l'abandon total du Fils au Père, donc de sa kénose obéissante.² Et comme cet abandon trouve son sommet à la Croix, on peut parler d'une «Eucharistie de la Croix [Kreuzeseucharistie]».³

Dans le sacrement du corps et du sang, Balthasar voit donc en continuité l'action trinitaire et la communion de l'homme, ainsi que l'affirme clairement un passage du dernier tome de la *Trilogie*: «Dans l'Eucharistie [...] le Christ substantiel [substantielle] se présente, en son entier, comme don [Gabe] du Père au monde, et toute la vie de foi des chrétiens est fondée sur l'acte qui leur fait "manger et boire", physiquement et sacramentellement, le Chair et le Sang du Christ».⁴

Une autre raison plaidant en faveur d'une très grande proximité, voire d'une coïncidence, entre Eucharistie et kénose se fonde sur leur logique commune de réceptivité et de disponibilité: «dans l'acte de recevoir [im Empfang], il est tout aussi totalement non seulement l'action de grâces [Verdankung] (eucharistia), mais le don en retour [Rückgabe], l'offre de lui-même [Selbstanangebot] à tout ce que le Père dispose en se donnant [schenkend] la disponibilité absolue [absolute Bereitschaft]».⁵ La suite du texte le développe dans le registre personnaliste et spirituel de la prière, exonéré de toute approche "essentialiste" et abstraite. En effet, la catégorie de prière permet de faire l'unité entre l'attitude eucharistique et l'obéissance du Fils – ce qu'une oraison de Jésus résume parfaitement: «Père, en tes mains, je remets mon esprit».⁶

Cet exposé soulève une difficulté. L'Eucharistie comme expression de la kénose vaut du retour du Fils vers le Père. Or, Balthasar l'étend parfois à toute la

¹ GC III.2, 131; H III.2.II, 138-139. Les citations du paragraphe sont tirées de ce passage.

² Cfr. P. IDE, *L'amour comme obéissance dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, «Annales Theologici» 22 (2008) 35-77.

³ GC III.2, 195; H III.2.II, 209.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation. 1. Apparition*, trad. R. Givord, Aubier, Paris 1965, 406; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 1. Schau der Gestalt*, Johannes, Einsiedeln 1961, 462.

⁵ IDEM, *La Théologie. III. L'Esprit de vérité*, trad. J. Doré et J. Greisch, série «Ouvertures» n° 16, Culture et Vérité, Bruxelles 1996 (désormais TL III), 219; *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Johannes, Einsiedeln 1987 (désormais T III), 208.

⁶ *Ibidem*.

Trinité de sorte qu'elle équivaut, purement et simplement, au don de soi des Hypostases: «L'amour trinitaire – écrit-il dans le dernier tome de la *Theodramatik* – est toujours déjà l'Eucharistie plénière [*Die dreieinige Liebe ist immer schon die vollendete Eucharistie*], car, “derrière l'offrande [*Opfer*] du Fils pour le monde, se tient le don d'amour consubstantiel [*wesensgleiche Liebeshingabe*] du Père, en tant que source de l'Eucharistie [*als die Quelle der Eucharistie*]”¹. Ainsi que l'affirme Adrienne von Speyr dans le même passage: «le mystère de l'Eucharistie [*Geheimnis der Eucharistie*] trouve sa provenance [*Hervorgang*] dans la Trinité».² Si donc l'Eucharistie est trinitaire, elle ne peut plus être seulement kénotique.

La réponse à cette objection réquisitionne l'apport d'autres approches pour comprendre l'essence de l'Eucharistie: la surabondance généreuse par laquelle l'abandon se fonde dans un don fécond (2) et la capacité d'intégration par laquelle le corps eucharistique devient le *corpus mysticum* (3).

II. L'EUCCHARISTIE À PARTIR DE LA SURABONDANCE

À côté de la kénose, une autre clé de lecture permet de pénétrer au cœur de la compréhension balthasarienne de l'Eucharistie: la fécondité, précisément sous l'aspect où celle-ci dit la diffusion.³

Le Christ introduit dans l'histoire la nouveauté absolue; mais, à l'instar de toute nouveauté, celle-ci ne peut qu'être une réalité concrète, donc située dans le temps et l'espace, dans une histoire et un milieu. Il se pose donc une question: comment l'inouï du Fils incarné peut-il se communiquer à tous les hommes de toutes les époques et de toutes les cultures? En termes plus métaphysiques, comment le *concretissimum* peut-il devenir l'*universalissimum*?

Pour répondre à cette question, il faut convoquer les différentes images qu'emploie Balthasar pour déployer sa riche christologie de la fécondité.⁴ Allons au cœur. Il se dessine une ligne continue, portée par l'analogie du *sôma*, allant du plus solide au plus fluide: corps terrestre du Christ dans son *status exinanitionis* – corps rompu sur la Croix – cœur ouvert sur la Croix répandant les sacrements – corps glorieux stigmatisé pour l'éternité – corps distribué dans l'Eucharistie – corps pneumatisé par l'Esprit – corps mystique de l'Église. Ce que le schème décrit, le concept l'expose: il s'agit d'un processus de diffusion dynamique assurant la continuité entre la source en sa singularité et ses bénéficiaires en leur multitude la plus éloignée. D'ailleurs, la distinction des moments opérée par les images-réalités ne doit pas masquer leur intime articulation et

¹ IDEM, *La Dramatique divine*. IV. *Le dénouement*, trad. inconnue, Culture et Vérité, Namur 1993 (désormais TD IV), 241; *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln 1983 (désormais TD IV), 239. Cite A. VON SPEYR, *Abschiedsreden*, Johannes, Einsiedeln 1948; *Jean. Naissance de l'Église*, II, trad. M. Allisy, Lethielleux, Culture et Vérité, Paris - Namur 1985, 128.

² SPEYR, *Jean. Naissance de l'Église*, tome 2, 128. Cité en DD IV, 439; TD IV, 443. La suite de la citation est identique à celle de l'extrait précédent (Cfr. DD IV, 241; TD IV, 239).

³ Cfr. IDE, *Une théo-logique du don*, 241-251.

⁴ Cfr. *Ibidem*, 206-236. Nous ne faisons ici que très brièvement résumer.

leur complémentarité. C'est ainsi que Balthasar joint la double universalisation opérée par l'Eucharistie et l'Esprit-Saint dans une phrase où les verbes signifiant le don multiplient, par leur préfixe, les assonances en *ver*: celle-ci, en effet, «don [verleiht]» à l'homme Jésus «la possibilité de se prodiguer [sich verschwenden] de telle manière que, par la puissance du Saint-Esprit, il est "liquéfié" ["verflüssigt"] sur les temps et les espaces, sans perdre son caractère unique [Einmaligkeit]». ¹

Balthasar le montre de manière complémentaire et enrichissante à partir d'une articulation à laquelle sa double perspective, métaphysique et personnaliste, le rend sensible: la corrélation de la nature et de la personne, ici dans l'acte salvifique du Christ. Il «manque dans la doctrine "classique"», c'est-à-dire scolastique, «un élément [Moment]» «entre l'assomption de la nature (entière) par le Rédempteur, qui le lie organiquement à tous ceux qui sont à racheter, et sa constitution personnelle qui le rend capable d'un mérite unique en son genre en faveur de tous». Cet «élément» médiateur est apporté par «l'Eucharistie». En effet, celle-ci «permet de voir les deux éléments mentionnés dans leur plus profonde appartenance [Zusammengehörigkeit]», cela, pour trois raisons évoquées de manière très ramassée: «le réalisme du fait d'être membre [Gliedschaft] du corps du Christ»; «comme œuvre de l'action de grâces [Werk der Danksagung] envers le Père»; enfin, «la signification permanente de l'incarnation dans la mission substitutive [stellvertretenden] de Jésus». ² Par conséquent, l'Eucharistie permet d'opérer le lien entre la singularité (ici personnelle) et l'universalité (ici liée à la *physis*), donc entre la personne et sa mission. ³ Le Christ porte son fruit qu'est l'Église par la médiation de «l'universalisation eucharistique [eucharistischen Universalisierung]» ⁴ et celle-ci opère par surabondance.

Enfin, cette identification entre Eucharistie et générosité diffuse se vérifie non seulement dans l'économie, mais, une nouvelle fois, jusque dans la vie intra-divine qui la fonde. Ce nouveau développement complète l'analyse du paragraphe précédent. Dans le don du Père, «du côté du donateur [Schenkenden], il peut apparaître comme un "risque" absolu [absolute "Wagnis"] si ne lui revenait pas en contrepartie, éternelle elle aussi, la reconnaissance infinie [unendliche Dankbarkeit] prête en retour au don [für das Geschenk entgegenkäme]». ⁵ Ce bref et riche passage de *Das Endspiel* corréle la kénose et la fécondité en les associant aux deux premières Hypostases divines. En effet, le Père est considéré du point de vue du «risque» qui est l'une des images de la kénose, ⁶ alors que le Fils est envisagé dans la perspective de la «reconnaissance». Par ailleurs, le texte symétrise

¹ H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*. 2. *Les personnes dans le Christ*, trad. R. Givord avec la collab. de C. Dumont, Lethielleux - Culture et Vérité, Paris - Namur 1988, 31; *Theodramatik*. II. *Die Personen des Spiels*. 2. *Die Personen in Christus*, Johannes, Einsiedeln 1978, 35. Souligné par moi. ² *Ibidem*, 194; 223.

³ Cfr. P. IDE, *Introduction à la théologie de la mission de Hans Urs von Balthasar*, in *L'évangélisation: de nouveaux défis pour notre temps*. Actes du colloque de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, 23 mars 2007, Institut Catholique de Toulouse, Toulouse 2008, 7-46.

⁴ *É*, 83; *E*, 90.

⁵ *DD IV*, 223; *TD IV*, 221.

⁶ Cfr. IDE, *Une théo-logique du don*, 94-97.

ces actes attribués aux deux Personnes du Père et du Fils en les contemplant dans leur vie éternelle et en les sigillant du chiffre de l'extrême («risque absolu» d'un côté et «reconnaissance infinie» de l'autre). Enfin, le tout s'inscrit dans le cadre général de la dynamique de la donation, dont nous verrons plus loin toute l'importance: l'extrait parle du «don» du Père qui lui-même est présenté comme le «donateur». Est-ce à dire que Fils s'identifie au pôle récepteur?¹ Loin de réduire le Fils à cette réceptivité, si active soit-elle, Balthasar considère que celle-ci appelle une *réponse*: «la réponse du Fils à la possession consubstantielle de la divinité reçue ne peut être qu'une éternelle action de grâces [*ewige Danksagung*] (*eucharistia*)».² Voire il qualifie «la réponse [*Antwort*] du Fils au Père» d'«eucharistique» [*“eucharistische”*].³ Comme, en Dieu, il n'y a nulle distance entre l'être et l'agir, l'être du Fils a donc «la forme de l'eucharistie [*Form (...) der Eucharistie*]».⁴ Autrement dit, «l'Eucharistie du Fils [*Eucharistie des Sohnes*]»⁵ constitue son identité ontologique. Loin de s'égaliser avec la seule réceptivité, l'être du Fils s'identifie donc à cette gratitude eucharistique. La communion patrifiliale n'est pas seulement la rencontre d'une donation totale avec une réception tout aussi absolue, mais l'harmonie chorale d'une double donation où le don éternel du Père à son Fils appelle le don qu'est la réponse du Fils vers son Père, l'éternel retour eucharistique du Verbe «*pros ton Théon*» (Jn 1,1).⁶

Cette théo-logie eucharistique pourrait inquiéter pour une autre raison que l'objection soulevée au paragraphe précédent. En effet, traditionnellement, l'Eucharistie est le sacrement de la présence du Christ; alors que «les autres sacrements n'ont leur vertu sanctifiante que lorsqu'on les reçoit», l'Eucharistie

¹ C'est par exemple ce qu'affirme saint Thomas dans un passage célèbre: «*Habet ergo Filius eandem omnipotentiam quam Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet eam ut dans, et hoc significatur, cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam ut accipiens*», *Summa theologiae*, 1a, q.42, a.6, ad 3um. C'est moi qui souligne.

² H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*. III. *L'action*, trad. R. Givord et C. Dumont, Culture et Vérité, Namur 1990 (désormais DD III), 300; *Theodramatik*. III. *Die Handlung*, Johannes, Einsiedeln 1980 (désormais TD III), 301.

³ *Ibidem*, 306-307.
⁴ *Ibidem*. Comment ne pas rapprocher ces notations de celles de BENOÎT XVI sur la «forme [*forma*] eucharistique de la vie chrétienne», *Exhortation apostolique post-synodale Sacramentum caritatis sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église*, 22 février 2007, n. 70, «Insegnamenti di Benedetto» XVI, III/1 (2007) 292-375, 351. Or, cette «forme» est celle-même de la vie du Christ (cfr. *ibidem*, n. 9; éd. citée, 299), c'est-à-dire la «forme la plus radicale [*forma sua extrema*]» de «l'amour», BENOÎT XVI, *Lettre encyclique Deus caritas est sur l'amour chrétien*, 25 décembre 2005, n. 12, AAS 97 (2005) 217-252, 228. Ce passage est repris dans l'exhortation *Sacramentum caritatis*, n. 9, 299.

⁵ *Ibidem*, 307-309.

⁶ On pourrait objecter que, en de nombreuses occurrences, Balthasar fait se succéder les mentions de la kénose et de l'Eucharistie filiale au point qu'elles semblent sinon synonymes du moins équivalentes. Par exemple: «L'amour intradivin [*innergöttlichen Liebe*] [...] chez le Fils [...] se fait reconnaissance infinie, disponibilité infinie [*unendliche Dankbarkeit, unendliche Bereitschaft*] à être, à devenir, à faire et – à souffrir», H.U. VON BALTHASAR, *La Théologie*, II. *Vérité de Dieu*, trad. B. Déchelette et C. Dumont, Culture et Vérité, Bruxelles 1995 (désormais TL II), 152; *Theologik*. II. *Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln 1985 (désormais T II), 130. Si «reconnaissance» et «disponibilité» paraissent commutables, en réalité, Balthasar ménage toujours un hiatus entre kénose et eucharistie. Pour la réponse à cette aporie, Cfr. P. DE, *Une théo-logique du don*, 304-308.

présente ceci «d'excellent et de particulier [*excellens et singulare*]» que, en elle, «on a l'auteur de la sainteté en personne [*ipse sanctitatis auctor*], avant qu'on ne la reçoive [*ante usum est*]». ¹ Or, notre exposé souligne la dimension dynamique du *sacramentum caritatis*. De même que l'être s'oppose au devenir, il faudrait donc opposer la présence eucharistique à sa diffusivité. Et si, tout au contraire, Balthasar invitait à dépasser cette opposition? À la suite de Grégoire de Nysse, mais aussi de Maxime le Confesseur, ² il estime que la nouveauté chrétienne invite à élaborer une métaphysique qui dépasse la différence entre *stasis* et *kinésis*. ³ De plus, la dynamique de communication ne s'oppose pas à la présence mais la présuppose. Enfin, cette présence est elle-même le fruit d'une *conversio*, d'un changement – voire s'inscrit dans un enchaînement de transformations. ⁴

Non sans résonance avec l'aporie précédente, une autre difficulté ne manquera pas de se poser à partir de la théologie trinitaire: cette relecture de l'Eucharistie ne s'oppose-t-elle pas à la compréhension habituelle de l'être du Fils? En effet, celui-ci n'est-il pas réceptivité totale vis-à-vis de l'être du Père qui est donation totale; ⁵ or, l'Eucharistie est une activité, non une réceptivité. D'abord, Balthasar affirme toujours cette réceptivité filiale. Ensuite, ainsi que nous le redirons, lorsqu'il distingue ce pôle 'émissif' qu'est l'action de grâces du pôle réceptif au sein même de la Personne du Fils, il établit un ordre de priorité du second pôle sur le premier qu'il notifie par la catégorie phénoménologique et d'abord biblique de «réponse» dans un passage déjà cité: «La réponse du Fils à la possession consubstantielle de la divinité offerte [*geschenken*] ne peut être qu'une éternelle action de grâces [*Danksagung*: littéralement, «un dire merci»]

¹ CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la Très sainte Eucharistie*, 11 octobre 1551, ch. 3, in H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. all. P. Hünermann et éd. fr. J. Hoffmann, Le Cerf, Paris 1996, n° 1639, 440.

² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942; IDEM, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Johannes, Einsiedeln 1961², 150-162.

³ Cfr. P. IDE, *La trilogie patristique de Balthasar (Origène, Grégoire de Nysse et Maxime), une première ébauche de sa théologie de l'amour*, «Gregorianum» 93 (2012) 711-744, 722-728.

⁴ Éclairante est à ce sujet la conclusion d'une conférence prononcée par Joseph Ratzinger au premier Congrès eucharistique de Bénévent, en Italie (25 mai-2 juin 2002). Cette conclusion s'intitule: «L'Eucharistie comme sacrement des transformations». Alors que la théologie se concentre souvent sur la transsubstantiation, l'on peut dénombrer pas moins de quatre autres changements, étroitement articulées entre eux: deux en amont de la *conversio* eucharistique et deux en aval. Passons-les brièvement en revue: 1. Par la Croix, le Christ transforme l'acte de violence des hommes en un acte de donation en faveur des hommes. 2. Par la résurrection du Christ, le corps mortel se transforme en corps ressuscité; plus généralement, la mort est changée en vie. 3. Au cœur de cette dynamique se produit la conversion du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ. 4. «L'objectif de l'Eucharistie est la transformation de ceux qui la reçoivent dans l'authentique communion avec sa transformation». 5. Enfin, à travers nous, les transformés, devenus un seul corps, un seul esprit qui donne la vie, toute la création doit être transformée», cardinal J. RATZINGER, *Eucharistie, communion et solidarité, Lectio magistralis du 2 juin 2002*, texte dans «OR», éd. française, n° 29 (16 juillet 2002), 8 et 9 et n° 30 (23 juillet 2002), 9 et 10. Le texte de ladite conclusion se trouve à la page 10. Sur la puissance transformante de l'Eucharistie chez Benoît XVI, je me permets de renvoyer à P. IDE, «Le Christ donne tout». *Benoît XVI, une théologie de l'amour*, L'Emmanuel, Paris 2007, 126-130.

⁵ Cfr., le texte de s. Thomas cité à la note 30.

(*eucharistia*) vis-à-vis de la source originaire paternelle [*väterlichen Ursprung*].¹ Enfin, et cette dernière réponse boucle avec celle donnée à l'objection antérieure sans qu'il soit possible de détailler, Balthasar ne distingue ce que nous appelons les deux pôles, réceptif et 'émissif', au sein de l'être du Fils, que pour mieux les unir voire surmonter leur tension: à l'instar du dépassement divin de la distinction entre *stasis* et *kinésis*, il ne cesse de chercher comme une synthèse entre actif et réceptif, dans un registre non plus cosmologique mais proprement personnaliste.² L'allemand ne le suggère-t-il pas, dans la désignation même du Fils, lorsqu'il laisse résonner le nom *Wort* («Parole», «Verbe») dans le substantif *Antwort* («réponse»)?

III. L'EUCCHARISTIE À PARTIR DE L'ENVELOPPEMENT

Si l'Eucharistie peut et doit se lire à partir de la kénose et de la fécondité, elle possède aussi et enfin une forte puissance d'enveloppement, c'est-à-dire d'inclusion d'une pluralité au sein d'un espace accueillant.

Un long développement de *Die Handlung* montre en effet qu'elle permet la définitive incorporation de l'humanité dans le Christ sauveur.³ Pédagogique, le développement procède en cinq étapes: 1. Le Christ lui-même inclut toute l'humanité et d'abord l'Église non seulement dans son incarnation, mais dans l'événement pascal. 2. Or, la Passion du Christ demeure toujours actuelle dans le sacrifice eucharistique. À ce sujet, les interprétations qu'en proposent différents théologiens demeurent insuffisantes. 3. Une réponse complète doit articuler: a) la foi du croyant qui, pour être nécessaire, n'est pas suffisante car il est pécheur, b) le «oui» de Marie, au Calvaire, archétype de la foi ecclésiale et c) le sacerdoce ministériel entre les mains de qui Jésus remet son sacrifice. Dès lors, le «oui» marial et féminin de l'Église précède et fonde le ministère pétrinien et masculin de représentation ministérielle. 4. Enfin, la participation des fidèles au sacrifice du Christ dans l'Eucharistie se fait de bas en haut en s'unissant aux dispositions du Christ comme Eucharistie, c'est-à-dire louange, et en s'offrant au Père, dans l'Esprit, 5. et de haut en bas, en participant au mouvement par lequel le Christ lui-même intègre l'Église dans son offrande au Père. L'action dramatique qu'est l'Eucharistie conduit donc l'humanité sauvée jusque dans le sein de la Trinité.

Cette même intuition se retrouve chez le Père de l'Église qui, selon Balthasar, a le plus considéré de concert l'incorporation et la déification: saint Cyrille d'Alexandrie. Pour le Père grec, elles se concrétisent à travers l'Eucharistie. En effet, celle-ci est le moyen «qu'a inventé la sagesse du Fils pour nous unir et

¹ DD III, 300; TD III, 301.

² Deux exemples parmi beaucoup. *Neuer Bund* ose, tout en la plaçant entre guillemets la formule oxymorique «action passive [*passive Aktion*]» à propos de la mort du Fils incarné (GC III.2, 215; H III.2.II, 231). Dans *Wahrheit*, Balthasar parle de l'acte de connaissance comme d'une «potentialité active et indifférente [*aktiv-indifferente Potenzialität*] à toute vérité», *La Théologique*. 1. *La vérité du monde*, trad. C. Dumont, Culture et Vérité, Namur 1994, 53; *Theologik*. 1. *Wahrheit der Welt*, Johannes, Einsiedeln 1985, 47.

³ TD III: III.C.4.a («Dramatique de l'Eucharistie»).

nous fusionner avec Dieu [la divinisation] et entre nous [l'incorporation]». ¹ Or, l'Esprit-Saint conjugue cette double action, puisqu'il «habite en tous» (déification), et nous «conduit tous à une unité spirituelle» ² (incorporation). L'inhérence s'opère donc par l'action épiclétique. Par ailleurs, l'enveloppement implique une réciprocité ³ et celle-ci est de nature eucharistique. N'appelle-t-on pas parfois l'Eucharistie «communion»? En effet, la manducation est l'acte par lequel l'autre entre en moi. Or, dans la sainte communion, celui qui assimile devient celui qui est assimilé. Par conséquent, la relation d'enveloppement constitutive de la communion sacramentelle (les saines espèces sont réellement consommées par le fidèle) se renverse en son contraire dans la communion spirituelle (le fidèle est introduit dans le Christ). Nous sommes ainsi une nouvelle fois reconduits jusqu'à la Trinité immanente qui, dans l'éternelle circumincession des Personnes divines, est l'exemplaire autant que la source de toute inclusion. En effet, dans un des rares lieux où il traite *in extenso* de la communion eucharistique, notre auteur enracine ultimement la communion sacramentelle dans la mutuelle inhésion trinitaire: ⁴ «la *circumincessio* des Hypostases divines et leur être-l'un-pour-l'autre sans reste [*restloses Füreinandersein*] constituent l'archétype [*Archetyp*], toujours médiatisé par ce qui était sur terre le sacrement de la *communio*». ⁵ Balthasar tranche donc un débat ancien, mais aussi actuel qu'il serait possible d'illustrer par les deux figures contrastées de Leo Scheffczyk – la forme suréminente de la communion règne dans la Trinité ⁶ – et de Karl Rahner – la vie trinitaire ne peut se fonder sur les enseignements du personnelisme. ⁷ Fort de sa relecture de l'analogie en sa version descendante, le théologien suisse souligne avec le premier la continuité, mais il maintient avec le second la rupture (la *communio* ne peut se comprendre finalement qu'à partir d'en haut). ⁸

¹ BALTHASAR, *In Johannem*, 11, 11, PG 74, 560, cité en TL III, 180; T III, 172.

² *Ibidem*, 561; cité *ibidem*.

³ Cfr. IDE, *Une théo-logique du don*, 410-428.

⁴ TD IV: III.C.2.c («*Communio Sanctorum*»).

⁵ DD IV, 438; TD IV, 442-443.

⁶ «C'est une des découvertes essentielles de la philosophie personaliste moderne que l'être-soi d'un Je spirituel comporte aussi l'être-avec un Toi [*Selbstsein eines geistigen Ich auch das Mitsein mit dem Du gehört*]», L. SCHEFFCZYK, *Trinität. Das Specificum christianum*, in *Schwerpunkte des Glaubens*, Johannes, Einsiedeln 1977, 167. Et le théologien allemand applique ce principe à la vie intratrinitaire, *ibidem*, 15.

⁷ «On ne saurait donc parler, au sein de la Trinité, d'une réciprocité de "tu". Le Fils est l'expression que le Père se donne de lui-même, mais celle-ci ne saurait être conçue comme "disant" à son tour quelque chose»; de même, l'Esprit est le "don", mais ce don, à son tour, ne saurait donner», K. RAHNER, *Le Dieu Trinité*, trad. R. Rigenbach et al., in *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, VI, Le Cerf, Paris 1971, 86, n. 29.

⁸ Il en est de la communion comme de la loi de l'enveloppement: «Dieu s'est fait homme [*Gott ist Mensch werden*] afin que cette loi qui nous est compréhensible, qui est peut-être la plus compréhensible de toutes les lois de la vie, devienne pour nous la loi définitive de l'être, expliquant et apaisant tout [*endgültigen, alles erklärenden und befriedigenden Seinsgesetz*]», H.U. VON BALTHASAR, *Retour au centre*, trad. R. Givord, DDB, Paris 1971, réédité avec une présentation de V. Holzer, 1998, 138; *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Kögel, München 1969, Johannes, Einsiedeln - Trier 1988⁴, 124.

IV. L'AMOUR, CLÉ INTERPRÉTATIVE DE L'EUCHARISTIE

Rassemblons les conclusions auxquelles nous avons abouties. Balthasar illumine sa théologie de l'Eucharistie à partir de trois notions: la kénose, la surabondance et l'enveloppement. D'autres concepts clés de la théologie balthasarienne partagent cette richesse de s'éclairer pleinement à la lumière de cette triple logique: la théologie négative,¹ l'analogie,² les principes néoplatoniciens du *Bonum diffusivum sui* et de l'*exitus-reditus*.³ L'Eucharistie fait partie de ces notions primordiales qu'une seule perspective ne saurait épuiser. Néanmoins la multiplication de ces approches de l'analogie ne rime-t-elle pas avec dispersion?

La réponse à cette question permet d'accéder au cœur de la réflexion développée par l'auteur de la *Trilogie* sur l'Eucharistie. Nous avons tenté de montrer ailleurs en détail que la théologie balthasarienne est une théologie de l'amour⁴ – précisément de l'amour donné «jusqu'à l'extrême» (Jn 13,1).⁵ Nous avons aussi émis l'hypothèse selon laquelle, toujours selon notre auteur, le don présente trois 'aspects', 'formes', 'visages', voire 'espèces': la kénose, la fécondité et l'enveloppement.⁶ En effet, si le libre don radical de soi va jusqu'à la désappropriation et au dépouillement total de soi – «La kénose ou l'anéantissement de soi [*Selbstvernichtung*] du Christ [...] expose [*darstellt*] au monde sous la forme la plus radicale [*radikalsten Form*] l'amour personnel [*personale Liebe*] du Dieu trinitaire»⁷ –, l'événement kénotique présuppose la profusion débordante de la donation gratuite: seul peut se vider ce qui est déjà rempli. «Le pur fruit [*reine Frucht*] qui repose sur l'amour (renonçant à son être propre [*auf das Eigensein verzichtenden*]) ne repose pas comme tel sur une exinanition [*Entäusserung*], mais il est la pure positivité du bien [*reine Positivität des Guten*].»⁸ Il convient donc de

¹ Cfr. P. IDE, *La théologie négative selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don*, «*Angelicum*» 89 (2012) 673-686.

² Cfr. IDEM, *L'analogie selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don*, «*Science et Esprit*» 2013, art. à paraître.

³ Cfr. IDEM, *Bonum diffusivum sui et exitus-reditus selon Balthasar. Une relecture à partir de l'amour de don*, «*Rivista di teologia di Lugano*» 18 (2013) 167-186.

⁴ Pour un exposé détaillé, Cfr. IDE, *Une théologie de l'amour*; pour une première présentation, cfr. IDEM, *Hans-Urs von Balthasar, théologien de l'amour*, «*Képhas*» 28 (2008) 65-76.

⁵ Sur la thématique de la radicalité du don chez Balthasar, cfr. IDE, *Une théologie de l'amour*, chap. 4: «Le don radical au centre de la *Trilogie*».

⁶ Sur la distinction des trois «formes» ou «visages» de l'amour chez Balthasar, cfr. l'analyse en détail dans IDE, *Une théo-logique du don*, 1^{ère} partie, respectivement, chap. 1, 2 et 3; pour une première présentation, cfr. IDEM, *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, in *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*, D. GONNEAUD, Ph. CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ (éd.), *Actes du colloque international du centenaire, Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Lyon, 17 et 18 novembre 2005*, Socéval, Magny-les-Hameaux 2006, 259-304.

⁷ TL II, 131; T II, 112. Ici, Balthasar parle de la conception de la kénose dans l'École Française et de son supposé mentor, le jésuite Achille Gagliardi; mais, clôturant et illustrant le développement de la deuxième partie de *Theologik II*, cette page reçoit l'adhésion de son auteur.

⁸ TL III, 221; T III, 209.

rendre compte de cette plénitude jaillissante. D'ailleurs, cette diffusion généreuse fait aussi partie de l'expérience de l'amour. Si important soit le moment de la rupture, le moment de la continuité se doit donc d'être honoré. Le don aimant requiert d'être tôt ou tard décrit en termes non pas d'anéantissement mais de plénitude, en termes non pas d'abandon mais d'expansion. Ne s'identifiant qu'au premier des deux moments décrit par l'hymne aux Philippiens (Ph 2,6-8; 9-11), elle ne saurait épuiser toute la dynamique de l'économie du don. Bien que précieuses, les images du retrait ou de la séparation – qui cherchent à représenter l'exanéation ou l'exinanition¹ – ne peuvent exprimer l'événement de la génération en sa complétude: la rupture suppose la donation qui la précède. La procession n'est pas seulement la rencontre d'une désappropriation datrice et d'une désappropriation réceptrice, mais la profusion extatique d'un don sans retour. Tel est le sens de la fécondité qui est généreuse autocommunication jusqu'à l'excès, autrement dit jusqu'à la surabondance.² Enfin, kénose et fécondité introduisent une «distance»: celle-ci est «la toute première [condition qui] rend possible l'amour [*Distanz (...) allerest Liebe ermöglicht*]». ³ Mais s'il requiert l'éloignement, l'amour veut encore davantage l'union. Pour être sauvegardée, voire avivée, sans menacer l'unité, cette distance demande à être contenue ou englobée; aussi appelle-t-elle une troisième forme de don: l'enveloppement.

Puisque le don se diffracte *quodammodo* dans les trois rayons que sont la désappropriation, le surcroît et l'inclusion, on doit conclure que Balthasar interprète l'Eucharistie en clé amative.

Nous sommes désormais à même de répondre à la première difficulté qui ouvrirait l'exposé et que l'on pourrait résumer en un *bivium*: pour l'auteur de la *Trilogie*, l'Eucharistie est-elle centrale ou latérale? La théologie balthasarienne de l'Eucharistie est trop isotrope et trop décisive pour être relue univoquement et exclusivement à partir d'une seule des trois dimensions de l'amour, par exemple kénotique. L'Eucharistie est à ce point corrélée à l'amour qu'elle éclaire – et, en retour, se trouve éclairée par – chacun de ces trois *partes quasi specificae* du don d'amour, confirmant la cohérence, la pertinence, voire l'exhaustivité de leur distinction. Toutefois, l'amour – nous parlons ici de l'amour trinitaire – ne s'égalise pas à l'Eucharistie. D'abord, si l'Hypostase du Fils éternel se convertit (au sens logique) avec l'Eucharistie comprise comme la réponse jaillissante et émerveillée vis-à-vis du don du Père, il n'en est pas de même des autres Personnes divines. De plus, même le «retour [*Rückkehr*] historique» du Christ «vers le Père» est «une venue eucharistique [*eucharistisch (...) Kommen*]»⁴ et son fondement immanent qu'est l'«éternelle action de grâces (*eucharistia*)» du Fils suppose «la possession consubstantielle de la divinité reçue» du Père.⁵ Balthasar distingue donc un double pôle, réceptif et émissif, au sein

¹ Sur ces schèmes, cf. IDE, *Une théo-logique du don*, 82-98.

² Sur l'*excessus* comme l'une des composantes notionnelles du mystère de la fécondité, cf. *ibidem*, 437-445.

³ DD IV, 91; TD IV, 92-93.

⁴ *Ibidem*, 121; 121.

⁵ DD III, 300; TD III, 301.

de la deuxième Personne divine, dont seul le second s'identifie proprement à l'Eucharistie.¹

Pourtant, l'auteur de la *Trilogie* n'affirme-t-il pas que «L'amour trinitaire est toujours déjà l'Eucharistie plénière [vollenden]»? Pour être correctement interprétée, cette assertion doit être resituée dans son contexte immédiat qui aussitôt précise, citant Adrienne von Speyr, que le Père est «source de l'Eucharistite» et non celle-ci. Et il poursuit: «Pour parler de façon plus absolue, ce qui préexiste, c'est le don de soi absolu [die absolute Selbsthingabe] des Personnes divines à chacune des autres». ² Même si Balthasar est conduit à contempler l'Eucharistie dans la vie périchorétique du Dieu unitrine, celle-ci n'est pas coextensive à celle-là, mais à l'agapè. «La Trinité doit bien plutôt être comprise comme le don de soi éternel et absolu [ewig und absolute Selbsthingabe] qui fait apparaître [erscheinen] Dieu, en lui-même déjà, comme l'amour absolu [absolute Liebe]». ³ Or, l'amour est sortie diffusive de soi s'épanchant en l'autre, avant d'être recueillement plein de gratitude, rassemblant dans l'unité. Pour le dire de manière plus précise encore: si l'Eucharistie est un don débordant, ce don est une réponse, non une initiative. Ni frontale ni latérale, l'Eucharistie est centrale, mais en posture *responsive*, donc seconde.

Il est enfin possible de répondre au second paradoxe qui, se faisant l'écho de l'opinion courante et récurrente selon laquelle l'auteur de la *Trilogie* accorde peu de place et d'intérêt aux sacrements, faisait valoir une solution de continuité entre la grandiose théologie trinitaire de l'Eucharistie et la pauvreté de sa théologie sacramentelle de celui-ci. Nous l'avons vu plus haut: Balthasar souligne à l'occasion la continuité existant entre l'Eucharistie-sacrement et l'Eucharistie-action de grâces, voire l'Eucharistie-identité filiale. Nous avons aussi évoqué en passant combien notre auteur enracinait l'Eucharistie dans le Mystère pascal, qu'il manifeste et effectue tout à la fois. Affirmons, pour terminer, l'importance décisive de la sacramentaire pour Balthasar – à condition d'accepter le déplacement qu'il fait opérer à l'économie sacramentelle⁴ – à partir d'un livre de Nicola Realì qui traite cette question difficile par les sommets.⁵ Sa démonstration est la suivante. Le véritable centre de l'œuvre balthasarienne n'est pas tant le *pulchrum*, le *bonum* ou le *verum* que la liberté de l'homme qui doit se décider face à Dieu, dans une histoire dramatique. Or, ce n'est ni la raison séparée du moderne ni la raison en régime transcendantal, mais seulement le mystère

¹ Cette bipolarité traverse en réalité chacune des trois Hypostases divines. Cfr. l'étude détaillée en IDE, *Une théo-logique du don*, 304-320. ² DD IV, 241; TD IV, 239.

³ DD III, 299; TD III, 300. «Dieu interprété comme amour: en cela consiste l'idée chrétienne», H.U. VON BALTHASAR, *Christliche Botschaft in dieser Welt*, «Civitas» 22 (1966-1967) 360-367, 363.

⁴ Ce déplacement n'est d'ailleurs pas propre à la théologie sacramentelle, mais vaut pour d'autres vérités de foi souvent reléguées dans un traité théologique spécialisé (tel est par exemple le cas de la mariologie à laquelle Balthasar accorde une place centrale et donc ubiquitaire, quoique subordonnée).

⁵ Cfr. N. REALI, *La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1999.

trinitaire qui est à même de rendre compte de l'existence de l'altérité historique de l'homme comme liberté. En effet, le Christ accomplit parfaitement la vocation de l'homme en son essence dialogale. Mais c'est dans le mystère de la Passion que se vit définitivement l'être-pour-l'autre du Christ s'offrant par obéissance à son Père pour le salut des hommes. Or, le mystère de l'Eucharistie est le mémorial du corps livré et du sang versé. Par conséquent, en exprimant dans l'histoire la fécondité infinie de la vie intra-trinitaire, le sacrement de l'Eucharistie fonde le mystère de la liberté de l'homme. L'enracinement rigoureusement sacramental, donc christologique, donc trinitaire, de la personne atteste ainsi la centralité du sacrement dans la théologie de Balthasar. Ainsi, quel qu'en soit le sens (sacramental, christologique ou trinitaire), et si l'on entend résonner dans *sacramentum* le *Mysterion*, l'Eucharistie mérite d'être appelé le *sacramentum caritatis*.

ABSTRACT

L'article propose une brève présentation de la théologie balthasarienne de l'Eucharistie dans la *Trilogie*. L'occasion en est l'aporie suivante: le théologien suisse affirme que l'Eucharistie est centrale, alors que sa théologie sacramentelle est plutôt clairsemée. Pour répondre à cette difficulté, l'article montre que Balthasar éclaire sa théologie de l'Eucharistie à partir de trois notions: la kénose (première partie), la surabondance (deuxième partie) et l'enveloppement (troisième partie). Or, ceux-ci convergent vers un centre secret: l'amour de don. Balthasar interprète donc l'Eucharistie en clé amative, ce qui permet de lever l'aporie initiale (quatrième partie).

The article proposes a short presentation of balthasarian theology of the Eucharist in the *Trilogy*. The opportunity is the following aporia: the swiss theologian asserts that the Eucharist is central, while its sacramental theology is rather thinned out. To answer this difficulty, the article shows that Balthasar enlightens his Eucharist's theology from three notions: the kenosis (first part), the profusion (second part) and the envelope (third part). These converge on a secret center: love of gift. Balthasar thus interprets the Eucharist in amative key, what allows to raise the initial aporia (the fourth part).

ETHICAL TRADITION AS LIVED AND REFLECTED UPON

THOMAS DANIEL HOWES

SUMMARY: I. *The Practical Reason in Actu Exercito and in Actu Signato*. II. *Polanyi on Skills*. III. *The Ratio of a Lie*. IV. *Conclusion*.

IN *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Alasdair MacIntyre argues for an approach to moral inquiry considered as a craft.¹ Like other crafts, such a craft would be part of a tradition of practice. From the perspective of a first personal Thomistic ethics,² I shall assume this standpoint of moral inquiry as being like a craft, argue for a distinction and mutual interdependence between what I shall call a *lived tradition* and a *tradition of reflection*, and then examine some implications of this distinction.

I. THE PRACTICAL REASON IN *ACTU EXERCITO* AND IN *ACTU SIGNATO*

In an article in the *Prima Secundae* of the *Summa Theologiae*, Saint Thomas argues that the moral virtues are necessary in order for a person to have the virtue of prudence.³ The reason being that prudence is the right reason of singular actions to be done; in dealing with particular and concrete actions, the reason must start not only from universal principles, but also from particular principles, which are the ends (goods) to which we are well disposed by the moral virtues. The virtuous person then judges rightly of the virtuousness of the end, for as Aristotle said, as each person is such is the end that presents itself to him.⁴ In his

¹ A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, 127.

² In a lecture given in Heidelberg in February of 1980, entitled *Antike und moderne Ethik*, Ernst Tugendhat effectively showed the structural difference between classic and modern ethics. The lecture is found in E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1984. Other authors, such as: S. Pinckaers, A. MacIntyre, J. Porter, E. Schockenhoff, D. M. Nelson, Th. S. Hibbs, M. Rhonheimer, A. Rodríguez Luño, etc. have underlined as the specificity of the approach of classical ethics that of being an ethics of virtue. G. ABBÀ denominated this approach a “first person ethics”, and offered a comprehensive vision of it in his work *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale -1*, Las, Roma 1996, 34-74. The structural difference between the classical approach from that of the modern was masterfully illustrated by J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York 1993.

³ S. Th. I-II, q. 58, a. 5

⁴ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, Book 3, Ch. 5. Cfr. S. Th. I-II, q. 58, a. 5. The same idea is concisely expressed by Saint Thomas in his comment on the *Nicomachean Ethics*: “Morali autem virtuti coniungitur prudentia intellectualis virtus existens, secundum quamdam affinitatem, et e converso,

commentary on this text, Cajetan makes an important distinction regarding the use of practical reason in a particular choice and its second-level reflection upon that act: between practical reason *in actu exercito* from its *actu signato*,¹ a distinction whose importance has recently been recognized by various authors.² The use of practical reason *in actu exercito* would refer to its direct application in the *here and now* of an individual choice in which practical reason operates to choose the correct means for achieving the goods presented to it by the person's appetites, – which would thus be the right ends (goods) if the appetites were formed according to virtue – whereas practical reason *in actu signato* refers to the second-level reflection on such choices.

This distinction made by Cajetan is very illuminating for different reasons. First of all, we see that it is properly in the *actu exercito* that the virtue of prudence is practiced, but the practical reason *in actu signato* is the moment in which the right choice – presuming it is a true act of prudence – is recognized as objective content for the speculative reason to consider.³ It is this second level in which a person reflects in order to better understand his own action and to form personal maxims of conduct or norms. It is also on this level that philosophical reflection occurs, which is a more systematic and comprehensive form of the reflection performed by all. Furthermore, this distinction is helpful because it helps us to see how norms can fit into a *first personal* approach to ethics, whose fundamental principle is the good of human life as a whole,⁴ and whose principles are mastered by the practically wise person, Aristotle's ideal *sage*, who being virtuous and prudent, knows the right choice to make in any particular situation. Reflection on the prudent action of this first level allows a person to recognize maxims or norms of conduct; for the philosopher it allows her to abstract a universal applicability that can help set boundaries for a person

quia principia prudentiae accipiuntur secundum virtutes morales, quarum fines sunt principia prudentiae". *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti, Torino 1949, lib. x, lect. 12, n. 2114.

¹ "Prudentia autem, cum sit recta ratio, cuius est discurrere, utitur duabus praemissis, quae sunt principia conclusionis. Prima praemissa est propositio spectans ad synderesin, verbi gratia: *Bonum rationis tam in passionibus quam operationibus, est prosequendum*. Secunda vero praemissa est particularissima, scilicet: *Bonum rationis nunc, hic, salvatur in tali, tanta, etc., audacia vel ira*. Et tunc sequitur conclusio praeceptiva, non in actu signato, idest, *Ergo hoc est mihi nunc praeciendum, eligendum, prosequendum*: sed in actu exercito, idest, *Ergo actualiter sum in exercitio iudicii, praecepti, electionis, prosecutionis*. Hoc enim est quod multos decipit in hac materia: quoniam propositiones istae tam synderesis quam prudentiae, in actu signato disputantur; et tamen oportet intueri naturam et vim earum in actu exercito". CAJETAN, *In S. Th. II-II*, q. 58, a. 5, Comm. VIII, Ed. Leonina.

² Cfr. M. RHONHEIMER, *Natural Law and Practical Reason. A Thomist View of Moral Autonomy*, Fordham University Press, New York 2000, 58-61 (A translation of the German text first published in 1987 as *Natur als Grundlage der Moral*); G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1995, 201-202; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Rialp, Madrid 2007, 18-26.

³ Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, 201.

⁴ Cfr. ANNAS, *The Morality of Happiness*, 27-46; RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia cristiana*, 29-31.

being educated in virtue. It also allows both philosopher and non-philosopher alike to better understand the reasoning behind such actions, which is a great help in educating others in the pursuit of virtue. Mastery of this second level, however, is the task of ethical philosophy and while being aided by virtue, is also aided by philosophical skill.¹

In the ethical approach of a first personal ethics, inspired by Aristotle and Saint Thomas Aquinas, this first level of practical reason *in actu exercito* is where we should expect to find the material for the normative aspect of this ethics. This normative aspect of ethics is, of course, secondary and is at the service of an ethics primarily grounded in the pursuit of the comprehensive good of life as a whole, which includes the pursuit of virtue. Nonetheless, norms are important; for although the perfect *sage* would have no need to formulate them for herself, because universal norms would be superfluous if she already chose correctly in each particular matter, they would still be of service for educating others on the path toward virtue.

Keeping in mind that it is in this first level of the practical reason where the material for ethical norms is to be found, I would like to extend this notion. I shall argue that this distinction between the direct act of the practical reason (*in actu exercito*) and its reflective act (*in actu signato*) can be expanded to apply in an analogous way to ethical traditions. An ethical tradition – we use this in a broad sense to refer to any case in which ethical practice is developed over time from generation to generation – would thus analogously feature a *lived tradition* and a *tradition of reflection*.

For a quick example of this distinction, imagine a young boy who learns much from his parents, teachers, pastor, culture, and older siblings about how to behave, and that part of his education, or his own initiative, has led him to seek advice and the example of others; building on this through experience, trial and error, he may develop in practical wisdom. Though some of this development involves his own reflections on the moral life, which allow him to form personal maxims, he is nonetheless a simple person and the virtue he develops through this, as well as following the advice, norms and examples of others – and from his own experience of trial and error – far exceed his ability to understand these realities at a reflective level. This young boy grows up and then goes on to have a daughter, who is very much influenced by his example, and she develops as a person and becomes quite virtuous herself; furthermore, being more philosophical than her father, she does much reflection on her moral life. She tries to better understand it and thus formulate norms which she can teach to others. Let us say that her reflections further influence others, both in the way they live their lives and in the way they understand the moral life and norms based on it. What one sees here is that the two levels of activity of practical reason: the

¹ This would be why there exist many virtuous persons who are not gifted in philosophical ethics.

direct act and the reflective act, work together. They are present in both of our characters, though the latter character is much more developed in the second level because of her philosophical expertise. The *lived tradition* is passed on from one to the other, partly through example, and partly through a sharing of the results of reflection: and the latter aspect specifically constitutes a continuation of the *tradition of reflection*. We see that in practice these two elements are not separate but they, nonetheless, remain distinct. Keeping in mind this distinction is helpful, as will be seen further on.

In order to better understand some of the implications of my claim, it is important to keep in mind the starting point, that along with MacIntyre I view moral inquiry as something like a craft. One reason this analogy works well is because the practical truth that we seek to understand involves, as I have said, the moral virtues, and the moral virtues can be considered as being like skills developed within the practice of the moral life.¹ A closer look at the nature of skills within a tradition of practice will be quite helpful for drawing out some ethical implications of my claim. Some of the insights of Michael Polanyi in his discussions of skills in his book *Personal Knowledge* will help in this regard.²

II. POLANYI ON SKILLS

In his book *Personal Knowledge*, Michael Polanyi provides some interesting insights regarding skills that can be helpful to us in our analysis, and for further understanding the implications of our claim that there exist within any ethical tradition a *lived tradition* and a *tradition of reflection*.

Near the beginning of his discussion of skills, Polanyi presents the reader with the following thought: "I shall take as my clue for this investigation the well-known fact that the aim of a skillful performance is achieved by the observance of a set of rules which are not known as such to the person following them."³ Two examples he provides are those of swimming and riding a bicycle. The principles that make a swimmer float or those that allow a bicyclist to keep his balance are generally unknown to the vast majority of swimmers and bicyclists, but this does not seem to impede them from mastering their skills,⁴ nor would such aware-

¹ Aristotle strongly emphasizes the distinction between virtues and skills as part of his distinction between production (*poiēsis*) and action (*praxis*): cfr. *Nicomachean Ethics* 1140a 2-6, 16-17, b 3-4. However, Annas notes that it is interesting that Aristotle emphasizes so much their dissimilarity as opposed to their striking formal similarity: ANNAS, *The Morality of Happiness*, 68-69. This could be because Aristotle takes the similarity as something given and wishes to be sure that their dissimilarity is recognized. While acknowledging the differences that Aristotle notes between the two, I am merely making an analogy that emphasizes their similarity, a similarity relevant for my current purpose. The same, of course, can be said for my decision to adopt an understanding of moral inquiry as being like a craft.

² M. POLANYI, *Personal Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago 1962, 49-65.

³ *Ibidem*, 49.

⁴ *Ibidem*, The explanations for how both are accomplished are fairly interesting. A swimmer is able to float by having, almost always unconsciously, learned to not expend all the air in her lungs when she exhales and by taking in more air than usual when she inhales. The bicyclist is able to keep

ness dispense them from having to learn their skills through practice and the guidance of others; for while this level of explanation would give a new learner an idea of what it is they need to do, actual experience will feature “a number of other factors... which are left out in this rule”;¹ that is, while some aspects of certain skills like these can be formulated in maxims that will aid a person in learning them, the skills themselves cannot generally be replaced by these.² Because of this, they “can only be passed on by example from master to apprentice,” and when such a practice stops for a generation they tend to be lost.³ One example he provides for the importance of this sort of practical passing on of a skill, as opposed to a purely prescriptive passing on of a skill, is in noting how much effort it took using the best of scientific and technological means of his time to produce a violin of the caliber which “the half-literate Stradivarius turned out as a matter of routine more than 200 years ago.”⁴

We see in his examples of skills some analogy with our discussion of ethics. The second-level reflection on moral action depends upon first-level prudent action for its material, which is in turn dependent upon the *skills* of living that are the moral virtues. He states that the skill can only be passed on from master to disciple by a sort of faith of the disciple in the authority of her master, because not all aspects of the skill can be prescribed nor will they always be perfectly explained by their possessor. This would mean that waiting to completely understand the reasoning behind the elements of the skill would be inefficient if one’s primary goal were to learn the skill; though reflecting on the skill as it is developed could be helpful and would not slow a person’s progress. Nevertheless, a perfect understanding of the skill, while being helpful, would not be necessary.⁵ This is very similar to our claim that a person can be virtuous without being a good ethical philosopher. One might ask how a skill might be further developed beyond what is learned from one’s master. For this, Polanyi’s discussion of developing skill in the use of a tool is helpful.

In discussing how one comes to develop skill in the use of a tool, he describes a process in which, through trial and error, a person begins to absorb the different elements of a practice into what Polanyi calls the person’s *subsidiary awareness* as being consumed under the aspect of having operational effectiveness in achieving a goal that is a part of the person’s *focal awareness*.⁶ For this, he uses

his balance by turning his handlebars in the direction in which he falls so that the direction of the bicycle is deflected along a curve in that direction. This causes a *centrifugal force* throwing him in the offsetting direction, and the process then continues as such.

¹ *Ibidem*, 50.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 53.

⁴ *Ibidem*.

⁵ We can see some connection with what Aristotle says about the *sage* being the measure and rule of practical truth: *Nicomachean Ethics*, Book III, 4: 1113a 28-32. That is, if one wants to grow in practical knowledge of the good life, he should trust what the *sage* has to say about it. As to deciding between different candidates of *sage*, we shall have something to say when we discuss the credibility of an ethical tradition.

⁶ *Ibidem*, 61. In this chapter, these terms *subsidiary* and *focal awareness* are used frequently as Polanyi uses insights similar to those of Gestalt Psychology in order to make his points.

the example of using a stick to get around while blind-folded, but also says that it applies to using a hammer, tennis racket, or car.¹ In all these cases he says: "I succeed in absorbing all the elements of the situation of which I might otherwise be aware in themselves, so that I become aware of them now in terms of the operational results achieved through their use." Specifically regarding the blind-folded person with the stick:

When the new interpretation of the shocks in our fingers is achieved in terms of the objects touched by the stick, we may be said to carry out unconsciously the process of interpreting the shocks... we become unconscious of the actions by which we achieve this result. This lapse into unconsciousness is accompanied by a newly acquired consciousness of the experiences in question, on the operational plane.

In the practice of life the operational principle, the final end, is the comprehensive good of life as a whole (*eudaemonia*),² and this operational principle is present in all of a person's practical strivings, though not frequently in a conscious way in the way one is *focally* aware of her immediate end. Nonetheless, what interests us in this example is how one comes to a practical knowledge of something through repeated efforts, heuristically, not necessarily understanding how the skill one is developing works. This seems to be the mode in which practical knowledge, as opposed to theoretical knowledge, is developed—even when it is guided by faith in an authority of the practice.³

Before returning to Polanyi to complete our analysis, something should be said about the aspect of credibility that both aspects of an ethical tradition have the potential to provide. For if it is noted that the truth about the good life is reached through experience and the building on of experience that constitutes

¹ *Ibidem*.

² "Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus," S. Th. I-II, q. 90, a. 2.

³ Here we run into the problem of 'conversion', which was a theme in ancient ethical theory (Cfr. ANNAS, *The Morality of Happiness*, 55: footnote 18. If all persons desire their own good, and all people are continually acting, if what we have said is true, should not this living practice lead all people toward their good? What about the fact that some people actually become less virtuous with time? Leaving aside much of this question for a separate treatment of conversion, which is very much tied into the mystery of human freedom, we shall argue that whatever leads to this movement from moral adolescence to adulthood, from contentedness with one's plan of life to a pursuit of virtue, is initiated with a recognition of one's own ignorance regarding a good life – like Socrates who was the wisest man in Athens, for he knew that he knew nothing. For this, we can modify the scheme of life stages of Kierkegaard (For a summary of Kierkegaard's doctrine regarding this: cfr. F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, VII, Image-Double Day, New York 1994, 341–347. So long as a person remains in the first stage, they may always live with the false hope that they do in fact know how to be happy just so long as they overcome all the obstacles they encounter to it. Whatever it is that causes it, this person may come to despair on account of doubting the trajectory of her life; this could then either anticipate a step into the Socratic Stage, or the pursuit of a new illusion. This Socratic stage would be characterized by a humility and openness to learning. And it would be in this stage, i.e. inasmuch as a person has this disposition that this heuristic process of seeking the good life would begin. Beyond the purpose of this paper, this could be complemented theologically by a Pauline stage – a recognition of one's own powerlessness to achieve the known good and one's need for help.

a tradition, while not recognizing the conflict between different ethical traditions, then one could easily be accused of a sort of relativism regarding these traditions. To contrast this, I shall argue that both aspects of an ethical tradition, inasmuch as they reach practical truth or speculative understanding of that truth, are capable of adding credibility to their ethical tradition in contrast to other such traditions.

A *tradition of reflection* can provide credibility to its ethical tradition in different ways. For one, its encounter with other traditions can take the form of dialectic. This can be seen at the beginning of the *Nicomachean Ethics* when Aristotle considers what has been said about the final good of human life by others and provides convincing arguments for why these rival understandings are insufficient.¹ A good example of this in the writings of Aquinas is when he argues that the final end consists in the good itself – the intellectual vision of God – and not its proper accident, delight;² and the logic of this argument can be extended against all forms of ethics that equate good with the subjective pleasure/delight that it gives to its possessor: i.e. all types of hedonism. The reflective aspect of the tradition can also help lead a person to recognize the true significance of certain goods, which perhaps evade her recognition; for example, metaphysical or phenomenological reflection on the human person can bring to one's attention the immense goodness and dignity of the human person as a *microcosmos* who should always be treated as an end in herself.³ Furthermore, since no person comes toward these ethical traditions with a blank slate, but already has certain conceptions of human goods, philosophical reflection may be able to show how certain social goods that are already recognized by the inquiring person can be achieved through certain types of behavior.⁴

The *lived tradition*, moreover, can also provide credibility for an ethical tradition. For one, it is the recognized truth in the practice of such a tradition that confirms its theoretical defense. For those standing outside such a tradition, the *lived tradition* can provide credibility through the evidence of its participants. This could happen in different ways. For instance, a good recognized by the inquiring person, but considered by her to be difficult to achieve, could be seen to be achieved with seeming facility by a person who is part of the ethical tradition in question: this is especially the case with more obvious goods such as integrity and joy. Much more could be said about both of these things, but for our pur-

¹ *Nicomachean Ethics*, Book I, 4-5: 1095a 14 - 1096a 10.

² S. Th. I-II, q. 4, a. 2.

³ Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant's Gesammelte Schriften, Akademieausgabe, IV, 429. Even if one holds, as I do, that the categorical imperative does not add anything to the universally recognized practical principle that has been given different definitions and is normally referred to as the *golden rule*, his use of the categorical imperative is sufficient for showing that justice, following the aforementioned practical principle or the categorical imperative, requires that each person treat each other person as an end in herself.

⁴ For this we think of the examples of the arguments in Plato's *Republic*, which attempt to show the social effects of personal behavior, or the insights of René Girard on the social instability caused by certain personal ends.

poses it is enough that this aspect of credibility be acknowledged as being found in both aspects of an ethical tradition.

Now I would like to return to Polanyi's analysis in order to examine some other ways in which reflection on a practice relates with the practice itself, starting with his consideration of what he calls 'destructive analysis'.

An interesting observation made by Polanyi regarding practices and the reflected study of them, which is relevant to our topic, deals with the cases in which destructive analysis has been applied to a practice. He points out that sometimes this has been beneficial, as is the case when a superstition has been refuted or that of a dubious practice like homeopathy.¹ Regarding ethics, this would be analogous to when philosophical reflection has been able to dismiss certain norms as being meaningless taboos. However, a danger that may arise in such destructive analyses is when such analyses dismiss legitimate practices or skills on account of either misunderstanding their true nature, or because what is being debunked is simply a poor explanation of a legitimate practice.

For the first kind of mistake, he provides the example of the skill of what is called the pianist's 'touch', which was thought to be debunked by certain authors by showing that the hammer strikes the chord in the same way no matter how softly the pianist presses the key. However, what they failed to recognize was that it was actually the sound produced by the key itself, and not the chord, which produced the sound recognized as the pianist's 'touch',² and the experts and connoisseurs of the practice were thus vindicated.

For an example of the second type of mistaken destructive analysis, he provides an example regarding the tradition of hypnosis starting with Mesmer. Hypnosis was dismissed by its critics on account of the poor explanations given for the practice by Mesmer and his disciples – a fanciful theory of animal magnetism. However, the dismissal of their explanations carried with it a dismissal of the reality of the practice of which its adherents were certain,³ and which was later validated by a better understanding of how it came about – through hypnotic suggestion.

In these examples are seen potential dangers in the reflective aspect, especially when it is taken to the level of philosophical reflection, of falsely dismissing legitimate ethical norms, either on account of their nature not being fully understood, or on account of assuming that a refutation of the explanations given for the ethical norm constitutes a refutation of the practical truth contained in the norm itself.

Now I would like to move forward to argue, using the example of an ethical tradition regarding the prohibition of lying, that an imperfect understanding of a norm that is passed on through a tradition of ethical reflection can lead to tension with the practical truth recognized in its correspondent lived tradition.

¹ *Ibidem*, 50.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 52. Mesmer's disciple Eliotson is quoted as saying, "I have given details of 76 painless operations in the name of common sense and humanity, what else is wanted?"

III. THE RATIO OF A LIE

In the Western philosophical tradition, which cannot be completely separated from the Christian moral tradition, there is a long history of a universal prohibition against lying.¹ This can be seen in Augustine's work *De Mendacio* where, after discussing the uncertainty as to whether a pair of examples of purported lying would qualify,² he offers as a more certain definition of lying, "to proffer a false affirmation with the intention of deceiving."³ The original Latin does not necessarily imply that the lie must be vocal, and this is more clear in a prior comment in the same work when Augustine says "he lies, who has one thing in his mind and utters another, *whether in words or by signs of whatever kind*."⁴ It is also clear that this definition does not come from thin air, but he forms it from a nuanced reflection upon the lived experience of the Christian life as he has adopted and inherited it; and he states at the beginning of this work that he wishes to call lies what are in reality lies and avoid calling lies what are not really lies,⁵ in some way appealing to our moral sense. However, after having carefully formed his definition, he holds to a strict and universal prohibition against lying as he defines it,⁶ even if admitting of varying degrees of moral gravity.

Saint Thomas has in some ways an even stricter understanding of lying than Augustine. While distinguishing between three parts of a lie, – the false assertion (material falsehood), the conscious will of pronouncing it (formal falsehood), and the intention of deceiving another⁷ – he does not consider deception as essential to a lie, but rather its full development; he therefore defines a lie as a *locutio contra mentem*, as a voluntary and conscious contradiction between what one has in one's mind from what one speaks. This is because, for Saint Thomas, the fault in lying is situated in the fact that it contradicts the very nature of language and thus the good of human communication, and not just on account of its being an injustice against one's neighbor or damaging to society.⁸

¹ In what follows we shall adhere loosely to the scheme put forth by A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi III: Morale speciale*, Revised Edition, Edusc, Roma 2003, 92-102. For the sake of brevity, I start with Augustine, not as though Western writers before him, or those not mentioned after him, had nothing interesting to say about lying, but because the modest point I wish to make does not require a comprehensive history of the prohibition against lying.

² He questions whether or not a person who tells a falsehood without the intention of deceiving is lying or if a person who tells the truth with the intention of deceiving is lying. AUGUSTINE, *De Mendacio*, 4, 5: NBA 7/2, 319.

³ *Ibidem*: "quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium."

⁴ *Ibidem*, 3 "Quapropter ille mentitur, qui aliud habet in animo, et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat" (English translation mine: emphasis is mine).

⁵ *Ibidem*, 1,1.

⁶ *Ibidem*, 17, 34: NBA 7/2, 373. Cfr. *Contra Mendacium*, 3, 4: NBA 7/2, 415.

⁷ Cfr. S. Th. II-II, q. 110, a. 1.

⁸ Our explanation of Saint Thomas's position follows very closely to that given in RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi III*, 93-94. This text also cites D. WAFFELAERT, *Dissertation sur la malice intrinsèque du mensonge*, «Nouvelle Revue Théologique» 13 (1881) 479-497 & 14 (1882) 258-265 &

Like Augustine, he too considers willed non-verbal deception to be lying.¹

On account of the recognition of the duty to sometimes conceal the truth, another tradition arose in an attempt to maintain the universal prohibition against lying, – either lying as defined by Aquinas or the slightly different definition passed on in the Augustinian tradition – while recognizing certain methods of concealing the truth: the tradition concerning mental reservations. There have been different formulations of this doctrine, but it generally features a distinction between a *restrictio pure mentalis* and a *restrictio late mentalis*. With a mental reservation of the first type, the speaker gives a meaning to his words of which he would only be aware, whose obvious meaning clearly would deceive the listener. There is wide agreement among moralists of the Catholic tradition, and of those who uphold the universal prohibition against lying, that this first type of mental reservation is a lie. A person uses the second type of mental reservation, *restrictio late mentalis* or *restrictio realis*, when there exists an ambiguity in the situation in which he finds himself, and his choice of words takes advantage of that ambiguity. Most moralists of the Catholic tradition consider this second type licit if a situation is serious enough, even normally allowing that a person may use ambiguity in her words in the measure in which the seriousness of the situation renders it necessary.²

Most people have probably encountered situations in which common sense would dictate that it would be morally permissible to tell a falsehood, especially if, following Augustine and Aquinas, this were extended to non-verbal communication. Some examples would come from everyday situations: if a woman asks her husband if her dress makes her look obese; if a person is asked how they are doing in a casual encounter and they really do not feel well, but do not believe the other person really wants to hear about it; the deception inherent in certain games, like poker; etc. Other more extreme or unique situations would include the use of spies by a government, leaking false information to an enemy in the midst of a war, the testing of a lie-detector,³ or the all-too-famous situation of a Gestapo officer coming to the house of a family hiding Jews in the attic and asking them if they know where any Jews are hiding.

Situations like these and others have not only led to some tension between the general public and the strict definitions of lying proposed by Aquinas and Augustine, but it has even led to some tension among those who are consid-

362-375: with these articles showing that the difference between Augustine and Thomas with regard to lying has often been exaggerated. While, according to Thomas, a will to deceive is not essential to the fault of lying, it remains implicit in the act of lying. Nonetheless, the two positions are not exactly the same.

¹ S. Th. II-II, q. 110, a.1, ad. 2.

² This discussion of the tradition of mental reservations is dependent on the aforementioned discussion of the moral tradition of lying found in chapter three of RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, III, 95-96.

³ Example from M. RHONHEIMER, *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, 364.

ered as being persons of eminent virtue within their same tradition. In the 1910 *Catholic Encyclopedia*, the article on lying mentions among the Church Fathers as those who considered it permissible to tell falsehoods in certain situations: Origen, Saint John Chrysostom, and Cassian. It adds that in the Middle Ages Saint Raymund of Pennafort – the patron of canonists – adhered to a doctrine of equivocation in extreme situations that would not be permissible under the definition of lying as understood by Aquinas nor that of Augustine;¹ a similar doctrine was taught by Saint Alphonsus Liguori – the patron of moralists no less.² Furthermore, Blessed John Henry Newman allowed that lawyers and priests who had to preserve the secrets they were under oath to hold could justly tell falsehoods if necessary.³

On the other hand, these alternative solutions to the problem of lying carried with themselves other issues and never seemed to satisfy the majority of moralists within the Catholic tradition. In particular, Saint Raymund of Pennafort's solution carried with it many problems in its application to situations that this Saint did not foresee: applications that would be considered lying, not only by the most prudent, but even by common sense.⁴

It should not be surprising to sometimes find such a tension between how a norm formed within the *tradition of reflection* is understood and the practical truth recognized by the *lived tradition*. Some of this tension was seen two years ago when a great debate developed in popular articles between Catholic writers in the United States over this problem on the heels of the controversy surrounding a private sting operation performed by a Catholic pro-life group in order to expose certain illegal practices of Planned Parenthood.⁵ In the midst of this controversy, it was interesting that appeals were made, without an alternative

¹ T. SLATER, *Lying in The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1910 (Retrieved November 25, 2012 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/09469a.htm>): "It is interesting to read what St. Raymund of Pennafort wrote on the subject in his *Summa*, published before the middle of the thirteenth century. He says that most doctors agree with St. Augustine, but others say that one should tell a lie in such cases. Then he gives his own opinion, speaking with hesitation and under correction. The owner of the house where the man lies concealed, on being asked whether he is there, should as far as possible say nothing. If silence would be equivalent to betrayal of the secret, then he should turn the question aside by asking another — How should I know? — or something of that sort. Or, says St. Raymund, he may make use of an expression with a double meaning, an equivocation such as: *Non est hic, id est, Non comedit hic* — or something like that. An infinite number of examples induced him to permit such equivocations, he says. Jacob, Esau, Abraham, Jehu, and the Archangel Gabriel made use of them. Or, he adds, you may say simply that the owner of the house ought to deny that the man is there, and, if his conscience tells him that this is the proper answer to give, then he will not go against his conscience, and so he will not sin. Nor is this direction contrary to what Augustine teaches, for if he gives that answer he will not lie, for he will not speak against his mind (*Summa*, lib. I, *De Mendacio*)." This way of handling the problem led to many problems, not foreseen by its application in this situation. It does not seem that Augustine's explicit understanding of lying would allow for this.

² Cfr. J. H. NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua*, Echo Library, London 2006, 216-220.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. SLATER, *Lying*.

⁵ We shall make no comment on the morality of this operation, but only on the fact that it opened up a debate regarding other ethical situations that are similar to those we shall consider.

solution, for developing a better understanding of the nature of a lying, because the ethically 'safe' solution of Aquinas just does not perfectly correspond to the moral sense of honest people in certain situations, whereas neither had the other alternative solutions that had been offered. Two conservative American Catholic scholars, Peter Kreeft¹ and Janet Smith,² made precisely this argument. The appeal to good-sense may strike us as a-philosophical, but without saying more, perhaps this is not the case if we acknowledge the primacy of the practical reason *in actu exercito* and its correspondent *lived tradition*.

A popular attempt to resolve this dilemma was that of Grotius, who in his work *De Jure Belli et Pacis*, formulated a theory of lying that defined a lie as being the speaking of a falsehood to someone who has a right to the truth.³ This position has been adopted by some moralists and some form of it even found its way into the 1992 version of the *Catechism of the Catholic Church*, before it was removed in the official 1997 version.⁴ Many are dissatisfied with it, however, because situations in which a person has a right to the truth are difficult to identify, and in most situations almost all would consider it a lie to willfully deceive another.

A different approach is taken by Günthör who extends the licit mental reservation called *restrictio realis* to situations in which the meaning of the words spoken, though clearly not being understood in their normal use as meaning what is in the mind of the speaker, are clearly understood as having, at least potentially, that sense in a particular situation. An example he gives is when a person is accused of a crime and in the legal process he is asked whether or not he committed the crime and he replies 'no'. Since he is not bound to incriminate himself, his 'no' is understood in that situation as either meaning that he did not commit the crime, or that he is leaving it up to those involved to prove that he committed the crime.⁵

A similar approach to this last one was proposed by Vermeersch. He sustains that language and other analogous signs are the only means of communication between humans and that this communication is necessary for personal and social life and the sharing of its goods. For this reason he considers it inviolable. However, he recognizes that language can only be understood from within its context, and on account of this he states that it is not enough for a person to knowingly speak false words for it to be considered a lie, but rather when this is done in a context in which they are presented and seen as our interior thoughts.

¹ P. KREEFT, *Why Live Action Did Right and Why We All Should Know That*, February 7, 2011, <http://www.catholicvote.org/discuss/index.php?p=14306> (accessed December 5, 2012).

² J. SMITH, *Fig Leaves and Falsehoods*, «First Things», June/July 2011, <http://www.firstthings.com/article/2011/05/fig-leaves-and-falsehoods> (accessed December 5, 2012).

³ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, III, 94-95.

⁴ Cfr. C. GARCÍA DEL BARRIO, *El octavo mandamiento en el Catecismo Romano y en el Catecismo de la Iglesia Católica*, Edusc, Roma 2005.

⁵ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. III, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 398.

In order for the *locutio* of the *locutio contra mentem* of Aquinas to be formal, according to Vermeersch, it must be uttered in a context in which there is this understanding.¹

Martin Rhonheimer follows a similar approach to that of Vermeersch, arguing that moral norms must be understood in relation to their ethical context.² Following Aquinas, he considers lying to be a fault against the virtue of veracity (or sincerity), which in the Thomistic taxonomy is a potential part of the virtue of Justice. He states that it is not enough to say a false assertion to act against veracity, because a false assertion could happen when one does not speak a language well or simply makes a mistake, but a false assertion willingly made within what he calls a *communicative context*, which is “characterized by a social community that exists in virtue of linguistic communication, in which speech has the function of being a sign of the thoughts, feelings, intentions, and so on of the one who uses the sign.”³ Now since veracity is a potential part of justice, then a fault against it has something in common with a fault against justice. When a person willingly tells another a falsehood within this communicative context he fails to treat the other members of society as equals, putting himself above them by violating the ‘golden rule’ in acting against the good of the context of mutual trust that societal living requires; furthermore, such a person can also violate the *golden rule* in his relation with the other person, for he expects others to tell him the truth in this *communicative context* and by telling the person a falsehood he puts himself above this other individual as well.

Accordingly, Rhonheimer’s position regarding the ethical context, like that of the other solutions we have seen, attempts to safeguard the practical truth contained in the universal norm opposed to lying. An attempt to reconcile the lived experience of the tradition and the reflective tradition regarding this moral norm can also be seen in the way the *Catholic Encyclopedia* article on lying implies a similar understanding in the way the writer understands the legitimate use of a mental reservation.⁴ It is not my purpose here to question the way the

¹ A. VERMEERSCH, *De meandacio et necessitatibus commercii humani*, «Gregorianum» 1 (1920) 11-40 and 425-474.

² Cfr. RHONHEIMER, *Natural Law and Practical Reason*, 475. Rhonheimer coins the term ethical context, having been inspired by Robert Spaemann in *La responsabilità personale e il suo fondamento in Etica teleologica o etica deontologica?*, «Documenti CRIS» 49/50, Roma 1983, 19 (Translation mine). Rhonheimer applies the logic of an ethical context to the reality of lying in different works. Cfr. also A. RODRIGUEZ LUÑO, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, in G. DEL POZO ABEJÓN (dir.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Bac, Madrid 1994, 693-712: “En efecto, la cualidad moralmente negativa de este tipo de actos puede quedar determinada esencialmente sólo por el acto o comportamiento elegido, porque el comportamiento contiene en sí mismo un contexto, es decir, una red de relaciones éticas suficientemente definida como para determinar unívoca e invariablemente su moralidad esencial”.

³ RHONHEIMER, *The Perspective of Morality*, 364.

⁴ Cfr. SLATER, *Lying*: “Sometimes a statement receives a special meaning from use and custom, or from the special circumstances in which a man is placed, or from the mere fact that he holds a position of trust. When a man bids the servant say that he is not at home, common use enables any man of sense to interpret the phrase correctly. When a prisoner pleads ‘Not guilty’ in a court of justice, all concerned understand what is meant. When a statesman, or a doctor, or a lawyer is asked

norm has been traditionally formed by Saint Augustine or by Saint Thomas, or to take any sides in how to reconcile the tension between the *tradition of reflection* and the *lived tradition*, but merely to offer it as a further example of the distinction between the two. As Ángel Rodríguez Luño points out, any apparent exception to a true moral prohibition, like that against lying, is on account of the limitations of language and its incapacity to be used to express a fully transparent rationale for a moral prohibition into a concise formula.¹ Ultimately, a true understanding on the reflective level will be in accord with the prudent choice of an ideally prudent person.

V. CONCLUSION

Starting from an understanding of ethical inquiry as a craft, within the standpoint of a first personal Thomistic ethics, I have argued for a distinction and interdependence within an ethical tradition between a *lived tradition* and a *tradition of reflection*. I then took a closer look at the relation between these two aspects, drawing out some implications of this distinction for moral inquiry. Much more could be said about this topic, but it was my purpose to demonstrate that such a distinction can lead to some helpful insights for the study of ethics.

ABSTRACT

In this essay, starting from the standpoint of ethics being like a craft, and making use of a helpful distinction made by the Thomistic commentator Cajetan, I argue for a distinction between two different aspects of an ethical tradition: a *lived tradition* and a *tradition of reflection*. After some initial clarifications, I examine this distinction by comparing ethical development and traditions to other traditions of practice, making use of Michael Polanyi's discussion of the development of skills in *Personal Knowledge*. I then close by examining the possibility of tension between a *lived tradition* and a *tradition of reflection* by consideration of the tradition of the moral prohibition against lying in the Catholic moral tradition.

impertinent questions about what he cannot make known without a breach of trust, he simply says, 'I don't know', and the assertion is true, it receives the special meaning from the position of the speaker: 'I have no communicable knowledge on the point.' The same is true of anybody who has secrets to keep, and who is unwarrantably questioned about them. Prudent men only speak about what they should speak about, and what they say should be understood with that reservation. Catholic writers call statements like the foregoing mental reservations, and they qualify them as wide mental reservations in order to distinguish them from strict mental reservations."

¹ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *The Universality and Immutability of the Precepts of the Natural Law: The Existence of an Intrinsically Absolute Morality* (translated by Kira Howes), <http://eticaepolitica.net/eticafondamentale/Universality.pdf>, 16 (accessed December 24, 2013).

LA COMUNICAZIONE DEL PROGETTO PASTORALE COME VIA PER STIMOLARE LA CORRESPONSABILITÀ ECCLESIALE

ALVARO GRANADOS TEMES

SOMMARIO: I. *Comunione, comunità e corresponsabilità ecclesiale*. II. *Il progetto pastorale*. III. *Il progetto contribuisce all'edificazione della comunità*. IV. *La trasparenza nel progetto pastorale*: 1. La trasparenza nella decisione pastorale. 2. La trasparenza nella verifica pastorale.

I. COMUNIONE, COMUNITÀ E CORRESPONSABILITÀ ECCLESIALE

IL titolo della relazione è chiaro*. Forse meno chiare le motivazioni. Perché parlare del progetto pastorale come via per stimolare la corresponsabilità nella Chiesa? Un motivo c'è. Malgrado siano passati 50 anni dal Concilio e dalla sua autorevole chiamata al risveglio dei laici, nelle nostre comunità cristiane non si percepisce ancora una risposta soddisfacente; sono pochi, una minoranza, i cristiani che sentono vivamente questa corresponsabilità. Le cause di questa mancanza sono diverse e complesse, e noi vogliamo focalizzare la nostra attenzione su un aspetto del problema spesso disatteso. È la questione del collegamento fra l'attivazione di questa corresponsabilità e l'esistenza di vere comunità ecclesiali. L'intenzione è presentare il progetto pastorale come via per la costruzione di comunità cristiane feconde e quindi come strada per l'attivazione di corresponsabilità ecclesiale dei singoli battezzati.

Innanzitutto ricordiamo che il Concilio disegnava come cornice adeguata per il risveglio della corresponsabilità, la "ecclesiologia di comunione", cioè una comprensione della Chiesa come un popolo la cui unità deriva dalla comunione trinitaria, dato che «il supremo modello e il principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle Persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo».¹ A questa *communio* divina è chiamato a partecipare ogni uomo, non isolatamente, ma attraverso la *communio* ecclesiale, che è come una apertura alla *communio* divina, cioè lo strumento o sacramento con cui la Trinità sulla terra unisce ogni

* Comunicazione pronunciata alla Pontificia Università della Santa Croce, il 24 ottobre 2012, nel contesto della *Giornata di studio sulla Corresponsabilità e il Diritto patrimoniale canonico*, organizzata dal Gruppo di ricerca interdisciplinare CASE (*Corresponsabilità, Amministrazione e Sostegno economico alla Chiesa*).

¹ CONCILIO VATICANO II, decr. *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, 2.

uomo a sé.¹ Questa doppia dimensione, verticale e orizzontale, della comunione è la linfa che sostiene ogni esistenza ecclesiale, e quindi la molla che fa scattare la missione del battezzato e il senso di corresponsabilità ecclesiale. La comunità ecclesiale concreta è uno dei luoghi dove si concretizza questo intreccio fra *communio* divina e umana: è strumento attraverso cui l'uomo acquista la consapevolezza di avere la missione ecclesiale che ha ricevuto nel battesimo.

Vorrei quindi articolare la mia riflessione a partire da un rapporto che mi sembra consequenziale: alla povertà di vissuto comunitario nelle nostre comunità cristiane segue una insufficiente corresponsabilità ecclesiale nei membri delle comunità. Per stimolare la corresponsabilità una via imprescindibile è edificare la comunità. Si parte dalla constatazione che le nostre comunità (più concretamente le parrocchie) difettano oggi di elemento comunitario. Lo segnalava Benedetto XVI in un discorso alla Diocesi di Roma: «Troppi battezzati non si sentono parte della comunità ecclesiale e vivono ai margini di essa, rivolgendosi alle parrocchie solo in alcune circostanze per ricevere servizi religiosi. Pochi sono ancora i laici, in proporzione al numero degli abitanti di ciascuna parrocchia che, pur professandosi cattolici, sono pronti a rendersi disponibili per lavorare nei diversi campi apostolici».² La mancanza di senso di appartenenza ad una comunità ecclesiale sfocia, in maggior o minor misura, in una perdita dell'identità stessa dell'essere cristiano e quindi in un povero senso di corresponsabilità missionaria.

La radice di questo problema è simultaneamente culturale ed ecclesiale. Infatti, come indicava Benedetto XVI, è da segnalare una insufficiente comprensione dei concetti chiave di Popolo di Dio e Corpo di Cristo come immagini che racchiudono il mistero della Chiesa. Persiste così «la tendenza a identificare unilateralmente la Chiesa con la gerarchia, dimenticando la comune responsabilità, la comune missione del Popolo di Dio, che siamo in Cristo noi tutti. Dall'altra, persiste anche la tendenza a concepire il Popolo di Dio secondo un'idea puramente sociologica o politica, dimenticando la novità e la specificità di quel popolo che diventa popolo solo nella comunione con Cristo».³

Ma la radice del problema emerge anche dalla modificazione del rapporto del soggetto con le istituzioni sociali che dovrebbero sostenere la sua identità. Il soggetto rifiuta le appartenenze forti per poter affermare la propria libertà senza rendersi conto che ciò equivale a togliere il ramo su cui si è seduti.⁴ Con ciò la religiosità finisce per essere vissuta in un modo individualistico esasperan-

¹ «Il popolo messianico [...] costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,13-16), è inviato a tutto il mondo», CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, 9 (d'ora in poi LG).

² BENEDETTO XVI, *Discorso di apertura del convegno pastorale della diocesi di Roma sul tema: Appartenenza ecclesiale e corresponsabilità pastorale*, 26 maggio 2009, «Insegnamenti» v/1 (2009) 903.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. S. LANZA, *La inculturación de la fe, hoy*, in J. SESÉ, R. PELLITERO (dir.), *La transmisión de la fe hoy*, Eunsa, Pamplona 2008, 107.

te. All'istituzione viene assegnato un ruolo fortemente pragmatico provocando un impoverimento dell'elemento comunitario, solo accettato nella sua utilità immediata. Questo fenomeno produce comunità cristiane funzionali che assomigliano ad "agenzie di servizi religiosi", determinate dalla legge dell'offerta e della domanda, dove il prete acquista il ruolo di funzionario, al quale purtroppo, inconsapevolmente, talvolta acconsente.¹

Il problema riguarda la stessa missione della Chiesa, fortemente penalizzata dall'impoverimento del suo vissuto comunitario. Bisogna tener presente che, come ricorda l'ecclesiologia di comunione, il vero soggetto e artefice dell'azione ecclesiale è la Chiesa² come corpo organico, dove le diverse membra contribuiscono, ognuno nel modo proprio, alla vitalità del corpo. La missione della Chiesa, l'evangelizzazione, la nuova evangelizzazione, «non è mai opera di navigatori solitari»,³ ma è sempre azione del Corpo ecclesiale. L'opera del singolo (anche del parroco) è sterile quando non è veramente inserita nella comunione ecclesiale, poiché «il tralcio non può portar frutto da se stesso se non rimane nella vite» (Gv 15,4). Quelle difficoltà strutturali di cui stiamo parlando bloccano l'attivazione di vere comunità ecclesiali e vanno considerate un ostacolo alla vita della Chiesa: è facile costatare che dove la vita comunitaria è povera, i frutti apostolici sono scarsi, e invece dove il vissuto comunitario è intenso (ad esempio, fra alcuni movimenti) ci sono buoni frutti. Per questo motivo diventa una urgenza pastorale ricostruire «il tessuto cristiano delle comunità ecclesiali»,⁴ trovare delle vie per edificare comunità dove si viva veramente la comunione ecclesiale, dove i cristiani si chiamino fratelli fra di loro e assumano in modo personale e comunitario le responsabilità ecclesiali che spettano loro come battezzati.

In sintonia con le proposte contenute nel citato discorso di Benedetto XVI,⁵ in questa relazione viene suggerita la seguente via per edificare la comunità ecclesiale: l'elaborazione di un progetto pastorale attraverso un contesto comunicativo trasparente. Come cercheremo di mostrare, il progetto pastorale può diventare spazio concreto di attivazione di tutte le componenti del corpo ecclesiale in un luogo (ad esempio, in una parrocchia) e quindi momento qualificato perché i singoli assumano la propria responsabilità ecclesiale, collegandosi in modo armonico con gli altri membri del corpo ecclesiale.

Più concretamente ci soffermeremo a spiegare che, affinché l'elaborazione

¹ Cfr. S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, Ocd, Roma 2003, 31-33.

² LG 9: «Il popolo messianico [...], costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,13-16), è inviato a tutto il mondo».

³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione e comunità missionaria*, Elledici, Roma 1986, 15.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, 34, 30 dicembre 1988, AAS 81 (1989) 455.

⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso di apertura*: «Prodigatevi pertanto a ridar vita in ogni parrocchia, come ai tempi della Missione cittadina, ai piccoli gruppi o centri di ascolto di fedeli che annunciano Cristo e la sua Parola, luoghi dove sia possibile sperimentare la fede, esercitare la carità, organizzare la speranza».

del progetto compia questa funzione, risulta assolutamente necessario che la sua elaborazione avvenga in modo trasparente, cioè che lungo tutto il processo di elaborazione chi ha la funzione direttiva (di solito il parroco) agisca con la massima chiarezza.

II. IL PROGETTO PASTORALE

Non è la nostra intenzione spiegare qui cosa sia un progetto pastorale, né quale sia la metodologia più adeguata alla sua elaborazione. Rinviamo alla ricca bibliografia prodotta negli ultimi decenni sulla tematica.¹ Ci preme invece chiarire che, pur essendo vero che la complessità del mondo attuale ha messo in primo piano la necessità di progettare l'azione ecclesiale della comunità cristiana, tuttavia in ambito ecclesiale la programmazione non obbedisce a motivi di efficienza, ma «è questione di fede».² Infatti, il progetto risponde innanzitutto alla consapevolezza che l'avvenire dell'uomo è *adventus*, cioè dono di Dio che agisce nella storia. Ma immediatamente aggiungiamo che Dio chiede all'uomo di assecondarlo scoprendo la sua volontà nei segni dei tempi, collaborando quindi tramite un agire umano responsabile, adeguato al contesto e coerente con i disegni divini.³ Attraverso la progettazione la comunità cristiana "facilita" e "promuove" l'agire di Dio in un luogo e in un momento dato. Con essa la comunità si mette in ascolto della volontà divina, la discerne e la asseconda.

III. IL PROGETTO CONTRIBUISCE ALL'EDIFICAZIONE DELLA COMUNITÀ

Tramite il discernimento la Chiesa e i cristiani hanno sempre fatto opera di progettazione. Anzi, attraverso l'opera di discernimento comunitaria, realizzata nei concili, sinodi e capitoli, i cristiani scoprono che il vero soggetto dell'azione ecclesiale è la comunità che si mette in ascolto della volontà di Dio: «abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi» (At 15,28), dice la chiesa primitiva alla fine del concilio di Gerusalemme. I cristiani hanno sempre capito che è nell'ascolto delle diverse componenti della comunità, tramite una saggia opera di discernimento, che viene colta la voce dello Spirito e viene capita la sua volontà, poiché «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20). Invece, quando il cristiano diventa protagonista unico, lì «il tralcio non può portar

¹ Cfr. F. FLORIS, *Indicazioni per una strategia pastorale*, «Note di pastorale giovanile» 15 (5/1981) 49-64; C. FLORISTAN, *Planificación pastoral*, in C. FLORISTAN, J.J. TAMAYO (ed.), *Diccionario abreviado de pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, 361; M. MIDALI, *Progettazione pastorale*, in M. MIDALI-R. TONELLI, *Dizionario di pastorale giovanile*, Elledici, Leumann, Torino 1989, 785-793; C. RIVA, *È possibile una programmazione pastorale?*, «Orientamenti pastorali» 42 (8-9/1994) 45-46; F. PERADOTTO, *I progetti pastorali delle parrocchie. Lettura critica e discernimento pastorale*, «Orientamenti pastorali» 44 (2/1996) 29-45; S. GANDOLA, *Programmazione pastorale in Italia*, «Orientamenti pastorali» 40 (8/1992) 70-80.

² S. LANZA, *Convertire Giona*, Ocd, Roma 2005, 103.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Udiienza generale*, 19 novembre 1997, «Insegnamenti» xx/2 (1997) 832: «L'avvenire dell'uomo è anzitutto futuro di Dio, nel senso che solo lui lo conosce, lo prepara e lo realizza. Egli, certo, richiede e sollecita la cooperazione umana, ma non cessa per questo di essere il trascendente regista della storia umana».

frutto» (Gv 15,4). Detto più esplicitamente, quando i cristiani si mettono insieme per scoprire il “da fare”, scrutando la volontà di Dio, allora la voce di Dio si fa sentire chiara e i cristiani si scoprono Corpo vivo animato dallo Spirito di Gesù. In questo senso diciamo che il progetto contribuisce all’edificazione della comunità.

Come si è fatto notare, in un contesto di “ecclesiologia di comunione” due sono le note distintive della struttura del Corpo ecclesiale: la comune uguaglianza dei suoi membri e la loro diversità, dove anche la diversità è condizione dell’unità organica del Corpo.¹ Il progetto di cui stiamo parlando tiene conto di queste esigenze e con ciò rafforza la coesione ecclesiale. In concreto, in ambito ecclesiale un progetto mai può seguire il modello “discendente” (in senso assoluto), cioè quello elaborato da un *leader*, da un gruppo, da una élite. Invece, coinvolgendo tutti, il progetto consolida la persuasione della uguale dignità e quindi della corresponsabilità di tutti i battezzati. E nemmeno il progetto potrebbe seguire il modello “democratico-assembleario”, bensì dovrà cogliere la diversità di ruoli, funzioni, carismi e ministeri, diversificando con ciò il grado di coinvolgimento dei membri, assegnando ad esempio nella sua elaborazione un ruolo direttivo al ministero ordinato.

In questo modo, a livello operativo l’elaborazione e attuazione del progetto fa scattare delle dinamiche comunicative all’interno di una comunità che producono il frutto maturo di un consapevole coinvolgimento dei singoli nell’edificazione della Chiesa. In esso il singolo cristiano impara in modo molto concreto ad assumere la Chiesa come cosa propria, il che fa nascere in lui la coscienza di essere battezzato e quindi depositario della missione di Cristo, e ciò permetterà ovviamente una attuazione della missione che oltrepassa i limiti del progetto pastorale.

Si supera così l’insidiosa deriva individualistica delle nostre comunità di cui abbiamo parlato prima. Da una parte perché attraverso il coinvolgimento in un progetto fatto proprio, il singolo si sente membro vivo, attivo e responsabile della comunità cristiana. La comunità diventa per lui veramente Chiesa, cioè “sacramento di salvezza”, luogo di incontro personale con Dio da cui parte il suo impegno apostolico.² Dall’altra perché soprattutto attraverso il progetto la stessa comunità può assumere un profilo veramente comunitario. È necessario superare il carattere decisamente minimalista di tante parrocchie, dove il rapporto fra i diversi membri (fra il parroco e il singolo parrocchiano, o fra i parrocchiani tra loro) è funzionale ad una prestazione d’opera e quindi omologabile al rapporto funzionario-consumatore. Il progetto pastorale, come abbiamo visto, permette di scoprirsi membri dello stesso Corpo di Cristo, dove tutti «siamo

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, 20: «La comunione ecclesiale si configura come una comunione “organica”, analoga a quella di un corpo vivo e operante: essa infatti, è caratterizzata dalla compresenza della diversità e della complementarietà delle vocazioni e condizioni di vita, dei ministeri, dei carismi e delle responsabilità».

² Cfr. LG 1. 9. 48; IDEM, *cost. past. Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 45.

membri gli uni degli altri» (Rm 12,5), tutti Popolo di Dio che cammina nella storia, una storia che accomuna e che viene interpretata come chiamata di Dio e che nel discernimento comunitario del progetto diventa “compito” che Dio affida alla comunità ecclesiale.¹

IV. LA TRASPARENZA NEL PROGETTO PASTORALE

Come abbiamo visto, il progetto avvia un processo di tipo comunicativo, e per tale motivo per essere efficace dovrà essere il più trasparente possibile. Parallelamente, perché sia veramente ecclesiale il soggetto del progetto dovrà essere la comunità ecclesiale, nella sua strutturazione unitaria e diversificata. Quindi la trasparenza del progetto esige un alto grado di chiarezza soprattutto da parte di chi ha in esso il ruolo di guida della comunità, che nella Chiesa corrisponde al ministero ordinato.

Negli ultimi decenni abbiamo assistito ad una forte proliferazione di attività progettuali all'interno delle nostre comunità e non possiamo nascondere che in molti casi questa «febbre di progettazione» ha provocato forte disaffezione nell'ambiente ecclesiale.² Siamo convinti che uno dei motivi di questa stanchezza si trova proprio nella mancanza di trasparenza nella elaborazione dei progetti: progetti che non manifestano con chiarezza le motivazioni di fondo o che nascondono i risultati ottenuti, non giovano all'edificazione del corpo ecclesiale, anzi possono essere la causa di ulteriori divisioni, malcontenti e gelosie all'interno delle comunità.

Mossi da questa persuasione, cercheremo qui di individuare alcuni accorgimenti necessari affinché il processo di elaborazione e di attuazione del progetto raggiunga un alto livello di chiarezza. Fisseremo il nostro sguardo su due dei momenti più tipici della progettazione pastorale, cioè la presa delle decisioni e il momento di esame o verifica degli obiettivi.

1. *La trasparenza nella decisione pastorale*

Il discernimento comunitario prima o poi cristallizza nella presa di decisioni da mettere in pratica. Infatti, il credente e la comunità «coglie nella situazione storica e nelle sue vicende e circostanze non un semplice “dato” da registrare con precisione, di fronte al quale è possibile rimanere nell'indifferenza o nella passività, bensì un “compito”, una sfida alla libertà responsabile sia della singola persona che della comunità».³

Nella presa di decisioni la comunità e i singoli credenti si assumono delle responsabilità, diventano corresponsabili della missione ecclesiale. Ma perché ciò avvenga è necessario che la decisione sia presa secondo le esigenze del discernimento evangelico, cioè in un contesto di preghiera e di ascolto delle diverse

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Pastores dabo vobis*, 25 marzo 1992, 10, AAS (1992) 671.

² Cfr. E. CARUSO, *Rapporto tra programmazione pastorale e rinnovamento della Chiesa*, «Orientamenti pastorali» 54 (11/2006) 65-68.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 10.

componenti della comunità. Ovviamente ogni componente interviene secondo il proprio ruolo ecclesiale e la propria competenza personale: ministeri (ordinati o non), soggetti depositari di particolari carismi, esperti in ambiti secolari, educatori e genitori, studiosi e profani. Come si vede «il quadro di riferimento è l'ecclesiologia di comunione: una Chiesa che si comprende e agisce di comunicazione e di intesa, che articola le funzioni e partecipazioni secondo una dinamica di scambio pluriforme e di tipo sinodale».¹

Partendo dalla convinzione della presenza dello Spirito *nella* comunità, l'opera di discernimento esige una solida maturità sapienziale, che non si sottrae alla faticosa opera del lavoro insieme, che cerca di superare le differenze e gli inevitabili conflitti, e che diffida prudentemente del proprio criterio. Quindi la decisione si raggiunge grazie ad una alta qualità morale dei membri della comunità che sgorga in un ambiente di massima trasparenza e di libertà interiore.

Le difficoltà di mettere in opera questa attività di discernimento possono scoraggiare molti, spingendoli verso forme di attuazioni forse più pragmatiche e concrete, ma che si pagano a caro prezzo: infatti, il "decisionismo", l'affidare le responsabilità decisionale ad una o poche persone, può sembrare a volte una doverosa scorciatoia, ma a lungo andare provocherà un indebolimento del carattere comunitario ed ecclesiale del gruppo.

Più insidiosa ancora risulta la strada che imbrocca la presa di decisioni senza una partecipazione sincera. Ciò avviene di solito in modo quasi inconsapevole, ma rivela negli agenti mancanza di fiducia negli organismi di partecipazione ecclesiale. Per evitare atteggiamenti del genere sarebbe sufficiente assumersi l'onere di esaminare in modo pubblico e manifesto i motivi che giustificano le decisioni, tramite alcune semplici domande: perché si è arrivato a questa decisione? Non era meglio quest'altra? In modo particolare, la trasparenza esige di trovare un collegamento tra l'analisi della situazione fatto comunitariamente e il contenuto delle decisioni. Vale a dire: risponde questa decisione alla interpretazione della situazione che è stata compiuta insieme, oppure no? C'è un chiaro collegamento fra il "da fare" e i problemi individuati prima? È stato esplicitato questo collegamento? Se non vengono evidenziati questi elementi nasce il sospetto, la sfiducia. La proposta di decisioni deve fare lo sforzo coraggioso di dichiarare eventuali interessi mascherati, per dimostrare senza ritrosia la limpidezza di intenzioni. E se è possibile – e risulterà sicuramente opportuno – la proposta decisionale dovrà anche esplicitare la praticabilità delle decisioni: è coerente questa decisione con le risorse di questa comunità? Come verrà messa in pratica? Chi lo farà? Anche quando i mezzi a disposizione sono palesemente sproporzionati per gli obiettivi prefissati e la decisione si affida ai mezzi soprannaturali – com'è opportuno che avvenga – sarà molto conveniente dichiararlo.

Tutta questa prodigalità di particolari da chiarire potrebbe sembrare noiosa. Non lo sarà se si comprende la sostanza di quanto intendiamo dire: si tratta cioè

¹ LANZA, *Convertire Giona*, 122.

di assumere un atteggiamento di trasparenza, di sincera condivisione, di comunione senza “ma” e senza “tuttavia”. Responsabile di acquisire questa purezza di intenzioni – lo ribadiamo – è in primo luogo il parroco o chi in ogni caso abbia il compito di guida della comunità.

Quando veramente tutte queste domande vengono accuratamente esplicitate e convenientemente soddisfatte in un contesto di comunione e partecipazione, allora la comunità diventa il soggetto dell’agire, viene costruita la comunione ecclesiale. E i singoli cristiani, ben inseriti in una comunità, diventano corresponsabili della decisione e della sua attuazione, e quindi corresponsabili della missione della Chiesa.

2. La trasparenza nella verifica pastorale

La verifica pastorale può risultare alle volte un’esigenza scomoda, e spesso disattesa, della progettazione pastorale. Può essere definita come il momento in cui viene esaminata l’efficacia dell’azione pastorale e risponde alla seguente domanda: quali esiti ha avuto la decisione pastorale? Ha prodotto i risultati attesi?

Senza una adeguata verifica c’è il rischio che tutto il lavoro precedente sia ridotto a mero autocompiacimento: un progetto di facciata, pieno di buone parole e di luoghi comuni, ma senza un effettivo controllo operativo. In tale caso, il progetto scade in strumento per coprire le apparenze, ma non contribuisce né a realizzare la missione ecclesiale né a costruire una vera comunità, e alla fine provoca solo disinteresse. Una verifica trasparente, onesta e coraggiosa vuole evitare questo rischio. Ma come dovrebbe essere fatta la verifica in ambito pastorale?

Innanzitutto è doveroso ricordare che, pur essendo vero che in ambito pastorale la verifica avverte la tendenza moderna a fare bilanci e alla valutazione dei risultati, tipica del mondo aziendale, tuttavia essa è una esigenza già presente nel Nuovo Testamento: «Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (1Ts 5,19), chiede Paolo ai cristiani di Tessalonica. La prassi della verifica accompagna sin dalle origini la vita delle comunità cristiane e manifesta la consapevolezza di essere corresponsabili con Dio nell’instaurazione del Regno.

Ciò nondimeno non sono poche le obiezioni che si avanzano contro l’opportunità di fare verifiche in ambito pastorale. Soprattutto questa: che senso avrebbe parlare di successo o di insuccesso pastorale quando al centro dell’esistenza cristiana c’è lo scandalo della Croce? È legittima la pretesa di verifica dell’agire ecclesiale, che è sempre azione dello Spirito «che soffia dove vuole» (Gv 3,8)? Quali criteri abbiamo per misurare l’azione spirituale di Dio nelle anime? In realtà queste obiezioni sono legittime, ma più che fermare la verifica pastorale, la qualificano. L’azione ecclesiale è di natura simultaneamente divina e umana, come il Verbo incarnato, che è il suo analogato principale.¹ Quindi è ugualmente riduttivo sia limitare la verifica ai suoi risultati empirici, sia bloccarla in partenza come se fosse una realtà invisibile e del tutto inafferrabile. Sia l’empirismo

¹ Cfr. LG 8.

pastorale che certe posizioni di vago spiritualismo celano un impianto ecclesio-logico fuorviante, che non può giovare all'azione ecclesiale.

Di conseguenza la verifica in ambito pastorale dovrà rispettare la natura dell'azione ecclesiale, che, come altri fenomeni interiori, va valutata tramite indicatori indiretti, con l'apporto sempre più affinato degli strumenti messi a disposizione dalle scienze umane. Ovviamente non si ferma alla constatazione del dato empirico, ma nemmeno lo sottovaluta, poiché coglie in essi elementi da integrare, tramite la fede, in un attento discernimento evangelico. La verifica tiene nel massimo conto la realtà ma non la interpreta in termini materialisti o empiristi.¹ Con essa la comunità raggiunge una visione profonda e abbastanza reale dell'insieme, che non ha la pretesa di avere l'ultima parola, poiché rimane sempre prudentemente aperta alle indicazioni dello Spirito Santo. La verifica quindi riveste un forte carattere formativo e sapienziale, cioè fornisce alla comunità slancio apostolico e una mentalità responsabile e credente, aiutandola ad interiorizzare le dinamiche dell'azione pastorale e sottraendola all'empirismo e all'attivismo, ma anche all'inerzia e alla passività.

In modo simile a quanto già detto sulla decisione, anche la verifica avviene in un contesto di discernimento evangelico e quindi per suscitare corresponsabilità ecclesiale ha bisogno di essere realizzata in un clima di chiarezza e di partecipazione trasparente. Ma più in concreto, se non si tratta di misurare la quantità, l'aspetto empirico, allora cosa occorre verificare? Qual è il suo oggetto e in che senso vogliamo che sia una operazione il più trasparente possibile? Ecco il nocciolo della questione: determinare l'oggetto della verifica. Per individuarlo correttamente è necessario tener conto della natura simultaneamente divina e umana dell'azione ecclesiale, sottomessa quindi alle dinamiche di ogni realtà storica ma anche informata dalla fede. Perciò l'oggetto della verifica riguarda soprattutto l'impostazione di fondo dell'azione ecclesiale, allo scopo di renderla più adeguata possibile alla situazione storica. La questione che pone la verifica non è se siano stati raggiunti risultati numerici, ma piuttosto quest'altra: gli interventi pastorali realizzati sono stati i più opportuni in queste circostanze, oppure ci sarebbero stati altri interventi pastoralmente più adeguati allo scopo dell'evangelizzazione? Probabilmente per poter rispondere a questa domanda la verifica dovrà partire dal dato numerico, ma non fermarsi lì, deve andare oltre. Stimolata da questi dati ci si interroga coraggiosamente sulla qualità "pastorale" dell'operato.

Si chiede ad esempio se il motivo dell' "insuccesso" (oppure del "successo") non è da attribuirsi ad una insufficiente conoscenza della situazione, e non ha

¹ SINODO DEI VESCOVI 1980, *Post disceptationem*, citato in LANZA, *Convertire Giona*, 144: «La Chiesa non si sottomette al dominio delle grandi cifre. Essendo al seguito di Cristo Signore cerca la verità, non il numero; ascolta la coscienza, non il potere, e in questo modo difende anche i deboli e i disprezzati. Per queste ragioni, il "senso della fede" non può essere dedotto solo dalle indagini di opinione e dalle statistiche, benché tali cognizioni rivestano la loro importanza per la Chiesa ai fini di una migliore ricerca della verità, di una corretta impostazione dell'attività pastorale e dell'esplosione dei segni dei tempi».

paura di riconoscere che forse c'è stata un'analisi della situazione frettolosa e superficiale; permetterà quindi di saggiare la capacità di incidenza reale di quelle decisioni nella situazione in cui vive la comunità attraverso questi interrogativi: le decisioni prese erano adeguate alla situazione? Non risulta manifesto che non si era raggiunta una sufficiente comprensione della situazione e quindi dell'azione più adeguata ad essa? Può darsi dunque che la verifica esiga una umile inversione di rotta. Ciò recherà indubbiamente un arricchimento alla comunità, sempre più attenta alla voce dello Spirito, e dunque sempre più compatta nella sua fisionomia ecclesiale.

La chiarezza che chiediamo alla verifica si manifesta anche nella capacità di rendere espliciti gli obiettivi dell'azione ecclesiale, vagliando ad esempio la connessione e congruità dell'operato con gli orientamenti pastorali e le decisioni stabilite: perché abbiamo agito in questo modo? Corrisponde l'operato con quelle decisioni? Così la verifica scoprirà forse indirizzi che obbediscono a motivazioni nascoste o comunque poco coerenti. Ci si dovrà interrogare sui motivi di fondo delle decisioni pastorali che stanno a monte dell'agire pastorale. E se la verifica è coraggiosa e sincera, si riconoscerà serenamente che le scelte possano aver obbedito all'inerzia ripetitiva del «sempre si è fatto così», oppure ad una lettura restrittiva dei testi del Magistero. Si scopre che ciò che a volte viene canonizzato come prassi perenne della Chiesa, in realtà è una prassi adeguata in un momento storico della Chiesa, ma meno adeguata nel momento presente.

La verifica sincera può anche aiutare a smascherare motivazioni di taglio personalistico nell'attuazione del progetto, oppure il predominio di un gruppo o di una personalità forte, che possono aver provocato disaffezione in coloro che dovevano attuarlo. Spesso queste tensioni sono causa di un deterioramento del vissuto comunitario, e quindi di una azione meno ecclesiale, e alla fine sterile.

Forse l'ostacolo più insidioso della verifica nasce dal rifiuto psicologico di mettersi in questione: chi ha faticato nella realizzazione di un progetto fallito si rifiuta istintivamente di accettare che ha sbagliato. Spesso è questo il *punctum dolens* della questione. La verifica solo è possibile quando c'è purezza di cuore e sincerità nelle intenzioni, e richiede un clima di preghiera e disponibilità alla conversione. E per finire, la verifica aiuta la comunità ad un esame di coscienza e a riconoscere che forse c'è stata mancanza di fede e di audacia apostolica. Questo esame potrebbe mettere in evidenza che la "prudenza della carne" ha preso il sopravvento, rallentando con ciò l'azione di Dio.

Ecco quindi abbozzata la ragione di fondo del far verifica, che non obbedisce in primo luogo alla logica dell'efficienza, ma soprattutto ha come scopo rinsaldare la comunione all'interno della comunità. La progettazione pastorale – e in modo specifico il momento decisionale e la verifica – è luogo concreto dove si costruisce la collaborazione organica fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, dove si impara a lavorare insieme, non per motivi strategici, ma per confermare la reciproca responsabilità ecclesiale. Attraverso la consultazione e l'esame di coscienza comunitario si suscita coinvolgimento nella missione della

Chiesa e si attiva un processo di interiorizzazione delle dinamiche caratteristiche dell'azione pastorale. La progettazione diventa così un tirocinio ecclesiale di primo ordine, dove si impara la fiducia, il rispetto reciproco, l'ascolto, la valorizzazione dell'altro nella sua diversità. Con essa si costruisce una comunità ecclesiale come Popolo di Dio che cammina in una storia concreta, e come Corpo di Cristo nella sua varietà dei doni e dei carismi.

Nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte* Giovanni Paolo II ricordava che la "ecclesiologia di comunione" solo si raggiunge «promuovendo una spiritualità della comunione».¹ Occorre allora mettere in rilievo uno degli elementi portanti di questa spiritualità, cioè la sincerità di spirito ed un contesto comunicativo trasparente nella elaborazione e nell'attuazione del progetto pastorale della comunità.

ABSTRACT

Uno dei motivi della stanchezza in cui versano oggi molte comunità cristiane è l'individualismo religioso con cui molti credenti vivono la fede. Questa situazione blocca in partenza la spinta missionaria di queste comunità e spesso frena anche il progresso spirituale dei fedeli. Un contributo per uscire da questa situazione potrebbe essere la messa in pratica di un progetto pastorale, condiviso e trasparente, come via di ricupero di una spiritualità di comunione che rafforza la responsabilità ecclesiale del singolo e quindi rinsalda la stessa comunità.

Many Christian communities presently experience a sort of spiritual fatigue or tiredness whose cause can be found in the religious individualism with which many believers live their faith. Such fatigue stifles any kind of apostolic zeal along with the spiritual growth of the faithful. A possible solution to this problem is the implementation of a pastoral plan which seeks to recover a true spirit of communion by emphasizing the personal responsibility of each individual person in the Church.

¹ GIOVANNI PAOLO II, lett. ap. *Novo millennio ineunte*, 43, 6 gennaio 2001, «Insegnamenti» xxiv/1 (2001) 116.

STATUS QUAESTIONIS

TEOLOGÍA, ECONOMÍA E HISTORIA. LA RENOVADA LECTURA DE SANTO TOMÁS

LUCAS F. MATEO-SECO · MIGUEL BRUGAROLAS

SUMARIO: *I. Teología y economía:* 1. Las apropiaciones. 2. La concepción trinitaria del obrar trinitario. 3. Estructura trinitaria de la creación. 4. El papel propio de cada Persona. 5. Un acercamiento útil y necesario. *II. Los Misterios de la Vida de Cristo en la teología tomasiana:* 1. *Ordo disciplinae* y *ordo rerum*. 2. Una gran unidad. 3. Teología e historia en la *Summa*: la perspectiva *sub ratione Dei*. 4. Historia de la salvación y Teología: los argumentos de conveniencia. 5. Del misterio de Cristo a los misterios de la vida de Cristo. *III. Cristo en sus misterios:* 1. La aportación de I. Biffi. 2. El trabajo bibliográfico. 3. Cristo en sus misterios. 4. De Cristo a la Trinidad. 5. Una presencia perenne. *Conclusión.*

TOMÁS DE AQUINO nunca defrauda si se sabe profundizar en su pensamiento; como los grandes maestros, tampoco muere. Es entrañable la melancolía que denota la glosa del final de la *Summa Theologiae* en un códice de Oxford del siglo XIV: *Hic moritur Thomas. O mors quam sis maledicta!*¹ Inspirándonos en la primera elegía de Duino de Rainer Maria Rilke, podríamos decir que realmente la muerte dio perfil definitivo a la palabra de Tomás, que sigue vivo, con la perennidad de la verdad, y que sigue atrayendo con el atractivo del trabajo teológico bien hecho.

Así ha sucedido a lo largo de la historia de su lectura, a veces un tanto tormentosa, como cuando se quiso “encorsetar” su pensamiento en la “ortodoxia tomista” de las veinticuatro tesis. Los grandes avances teológicos en tantos campos, el florecimiento de los estudios positivos, la mentalidad de las nuevas generaciones, las nuevas perspectivas teológicas que indiscutiblemente se han abierto, y los nuevos discípulos que Tomás ha ganado en estos últimos decenios, todo esto suscita nuevas lecturas y nuevas consideraciones de su pensamiento. Tomás siempre tiene algo que decirnos, sobre todo, cuando se le contempla desde la perspectiva de la unidad de su pensamiento y desde el conjunto de su enseñanza.

El objetivo de este *status quaestionis* es presentar cuál es la lectura del pensamiento tomasiano por parte de sus más destacados seguidores de finales del siglo XX y principios del siglo XXI en el esfuerzo por mantener vivo y “moderno” a Tomás de Aquino. Lo que nos ocupa es el *aggiornamento* de Santo Tomás rea-

¹ Balliol College MS 44, f. 234^v. Cfr. J. DESTREZ, *Études critiques sur les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite I*, J. Vrin, Paris 1933, 201; M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, Labor, Barcelona 1945, 50.

lizado por algunos autores que, desde las perspectivas trinitaria y cristológica, y por distintos caminos, han puesto de manifiesto la gran unidad y coherencia del pensamiento tomasiano y su validez para el teólogo de hoy. Nos fijaremos especialmente en tres cuestiones claves: la vertebración entre *theología* y *economía*, para ello tomaremos como hilo conductor a G. Emery y a sus estudios sobre la Trinidad en Santo Tomás;¹ la razón de fondo del lugar que ocupan los misterios de la *Vida de Cristo* en la *Summa Theologiae* y su articulación con la Cristología, en esto seguiremos especialmente a J.-P. Torrell;² y, finalmente, analizaremos cómo son tratados algunos de los misterios de la vida de Cristo; aquí nos dejaremos guiar, entre otros, por la extensa obra de I. Biffi.³

Comentando el evangelio de San Juan, dice santo Tomás, tan experto en comentario de textos, que, en los Sinópticos, el Señor lleva la Cruz como el reo lleva el instrumento de tormento; en el evangelio de Juan lo lleva como el Rey lleva su cetro.⁴ La frase muestra una gran penetración exegética. Él era, además de un gran teólogo especulativo, un gran exégeta. Bien lo ha demostrado en sus comentarios a Aristóteles. Algo de esto veremos en este *status quaestionis*.

I. TEOLOGÍA Y ECONOMÍA

La relación de unidad entre *theología* y *economía* constituye uno de los temas importantes en el quehacer teológico. También de los más atractivos. Se trata de contemplar en toda su profundidad la actuación de Dios en la historia y cómo la creación y la historia de la salvación están fundamentadas en las procesiones trinitarias. Ellas están en el origen de todo.

La fe cristiana y la «teología», por su propia naturaleza, están caracterizadas por una estrecha relación de todas las verdades, por el *nexus mysteriorum*: todo viene de Dios y todo vuelve a Dios. Esta unidad encuentra su centro y su fuerza en el misterio del Dios Uno y Trino, es decir, en el misterio del ser tripersonal de Dios. G. Emery sabe exponerlo de modo sugerente y exacto, precisamente al es-

¹ Cfr. G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, J. Vrin, Paris 1995; IDEM, *Le Père et l'oeuvre trinitaire de création selon le Commentaire des Sentences de Saint Thomas d'Aquin*, en C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell O.P. à l'occasion de son 65e anniversaire*, Éd. Universitaires, Friburgo 1993, 85-117; IDEM, *Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la Somme contre les Gentils*, «Revue Thomiste» 96 (1996) 5-40; IDEM, *Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 50 (2003) 334-353; IDEM, *La Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004 (traducción castellana: *La teología trinitaria de santo Tomás de Aquino*, Secretariado trinitario, Salamanca 2008).

² Cfr. J.-P. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1998; IDEM., *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, I y II, Desclée, Paris 1999; IDEM., *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. 2, Le Verbe incarné en ses mystères: La vie du Christ en ce monde*, Cerf, Paris 2002.

³ Cfr. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. Il «Commento alle sentenze e altre opere»*, Jaca Book, Milano 2013.

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Ioannem*, cap. 19, lectio 3; *Super Matthaeum*, cap. 27, lectio 2.

tudiar, en sí misma, la Trinidad tal y como se encuentra en la *Summa Theologiae*. La economía, escribe, «forma parte del estudio de Dios-Trinidad».¹ La frase es radical – da por supuesto entre otras cosas que, una vez que ha creado libremente, la Trinidad en cuanto tal está necesariamente implicada en su creación y en la economía de la salvación –, y refleja bien el pensamiento de santo Tomás en torno a la relación Dios-mundo, e incluso en torno al objeto de la teología – que es *Dios mismo* – y, en consecuencia, en torno a la unidad de la teología. La unidad de la teología es trinitaria, pues comprende como hilo conductor el misterio de Dios, el misterio de Cristo y la historia de la salvación, pero antes que nada el misterio de las procesiones divinas.

Entre los autores contemporáneos hay afortunadamente una práctica unanimidad en que el tratado sobre Dios y el tratado sobre la Trinidad son inseparables: al misterio de la Trinidad pertenecen por igual la unidad de Dios y su Trinidad.² M. Schmaus fue uno de los primeros en manifestar esta convicción.³ Una de las consecuencias graves de la separación entre los tratados de Dios Uno y de Dios Trino es que, metodológicamente, el tratado de Dios Uno fue reducido poco a poco a una teodicea adornada con algunas citas bíblicas, mientras que el tratado sobre la Trinidad aparecía cada vez más aislado de los demás tratados y separado del tratado de Dios Uno.

Esto condujo a gravísimas consecuencias a la hora de entender el concepto tomasiano de Teología. Santo Tomás se pregunta por el objeto formal de la teología en cuanto ciencia, y contesta que es Dios en cuanto Dios.⁴ Pero este «Dios en cuanto Dios» o Dios «*sub ratione deitatis*», no significa lo que se entendía como Dios Uno, sino que significa todo el misterio de Dios en su unidad y en su Trinidad. He aquí como lo expresaba F. Muñiz: a la pregunta sobre cuál es el objeto formal de la teología, Tomás responde diciendo «que es Dios no bajo la razón común de ser, de verdad, bondad, causa, etc., sino Dios bajo la razón propia e íntima de la divinidad, Dios en cuanto Dios».⁵ Es decir, Dios en cuanto Trinidad de Personas.

Emery subraya que esta íntima asociación entre teología y economía se inscribe en el propósito mismo de la doctrina trinitaria tomasiana: «De modo opuesto a la tesis reductora que no ve en la economía más que la prolongación del tratado de *Dios uno*, Tomás de Aquino enseña que el Padre crea por el Hijo y en el Espíritu Santo, de modo que las procesiones trinitarias son la causa, la razón

¹ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 483.

² L.F. MATEO-SECO, J.I. RUIZ ALDAZ, *Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino*, «Annales Theologici» 22 (2008) 407-441.

³ M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, I: *La trinidad de Dios*, Rialp, Madrid 1960, 169-170: «En lo concerniente a la justa comprensión de la Trinidad, es preciso tener en cuenta que la Unidad esencial de Dios y la Trinidad personal no deben ser consideradas a la manera de dos estratos separados que pudieran ir juntos o que se hallen el uno al lado del otro o éste encima de aquél; antes al contrario, el Dios *uno* es *trino* y las tres Personas divinas son un solo Dios».

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 1, a. 3 y 7.

⁵ F. MUÑIZ, *Introducción a la cuestión 1. De la ciencia teológica*, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I: *Tratado de Dios uno en esencia*, Bac, Madrid 1947, 33.

y el ejemplar de la aparición del mundo con sus criaturas y de su retorno a Dios. Hay claramente en él una enseñanza sobre el obrar trinitario».¹

Evidentemente, Emery lee a Tomás desde Ireneo con la amplitud de horizonte teológico que esto comporta; quiere poner de relieve que, en la actuación *ad extra* de Dios, cada una de las Personas divinas actúa conforme *Ella es*. Indiscutiblemente, sobre esta «reducción» que tanto lamenta Emery, han pesado dos cuestiones, agravándola en sus consecuencias: la aplicación sin matices a la teología de Tomás del conocido axioma *In Deo omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*, que ha llevado a más de uno a insistir con lenguaje impreciso en que, en las obras *ad extra*, Dios actúa como Uno. Añádase a esto la separación entre los tratados de Dios Uno y de Dios Trino. Ambos malentendidos han hecho perder de vista la grandeza teológica de Tomás, siempre pendiente del misterio trinitario, que es el centro de la vida cristiana y el centro también de la creación del mundo y de la contemplación teológica.

Siempre estuvo claro entre los estudiosos que, para Santo Tomás, en la creación, estaban presentes los *vestigia Trinitatis*,² sobre todo en el hombre. Es decir, las tres Personas divinas, según su propio modo de ser en la Trinidad, habían dejado su huella en la creación y no sólo en la historia de la salvación. A pesar de ello, era evidente cierto malestar con la aplicación de la doctrina de las “apropiaciones”, que resultaba demasiado tímida para la genialidad de Tomás. Las páginas de Emery nos vuelven al Tomás más entrañable, al de las visiones más audaces. Prosigue Emery: «Las personas divinas actúan según lo que ellas son, siguiendo las propiedades que les caracterizan. Creados a imagen de Dios, los hombres son llamados por la gracia a unirse a Dios Trinidad en la fe y en la caridad: por el don del Hijo y del Espíritu Santo, son conformados a la propiedad misma del Hijo y del Amor, es decir, con la relación que el Verbo y el Amor mantienen con el Padre».³ No otra cosa quiere decir la conocida afirmación: somos hijos en el Hijo por el Espíritu Santo. El hombre ha sido creado para participar en cierto sentido de las procesiones divinas entrando así en comunión con las divinas Personas.⁴ Esto lleva consigo una relación con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en su distinción, es decir, en lo que es propio de cada uno.

1. Las apropiaciones

En este contexto de conocer mejor a cada una de las divinas Personas en su distinción se inscriben las páginas que Emery dedica a las apropiaciones.⁵ Son unas páginas que ayudan a comprender el esfuerzo tomasiano por desarrollar la teología de la unidad y de la trinidad y, en consecuencia, por profundizar en

¹ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 484.

² Cfr. E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunsa, Pamplona 2005.

³ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 484.

⁴ Bien lo expresó San Juan de la Cruz, formado en la Universidad de Salamanca (cfr. JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*, Bac, Madrid 2002, 1,4).

⁵ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 369-398.

la relación entre teología y economía. La “apropiación” que se hace tomando un atributo y aplicándolo especialmente a una Persona no es algo arbitrario, subraya Emery, sino que está de acuerdo con cuanto la Revelación nos dice sobre cada una de las Personas divinas.

En este capítulo, Emery dedica unas páginas claras y solventes a la génesis de la doctrina de las apropiaciones. «Santo Tomás – escribe –, como sus contemporáneos, piensa que las atribuciones de la Escritura y la patrística no se limitan a un puro hecho de lenguaje que proceda solamente del conocimiento del misterio de Dios (como quería Hugo de San Víctor), sino que tienen un fundamento objetivo que garantiza su valor».¹

Tomás entiende por *apropiación* «la manifestación de las divinas Personas por medio de los atributos esenciales».² De hecho, los atributos esenciales nos ofrecen aquello que, por así decirlo, es más accesible a nuestra inteligencia: ser, bondad, omnipotencia. Esto permite dar un paso más en la contemplación del actuar trinitario en la creación y en la historia de la salvación. No se trata de lo «propio» que es *exclusivo* de cada Persona, sino de lo “apropiado”, es decir, lo que, siendo común a todas las Personas porque es un atributo esencial, se atribuye a alguna en particular por la mayor conveniencia que tiene con ella, para conocerla y manifestarla mejor, como sucede con la omnipotencia, que se atribuye al Padre. Por esta razón, se excluyen de las “apropiaciones” la esencia divina y las operaciones divinas: ambas son idénticas a las tres Personas, ya que en ambos casos las Personas actúan en cuanto Dios Uno. Emery muestra cómo Santo Tomás ha prestado particular atención en estas cuestiones a San Alberto Magno y San Buenaventura y cómo el tema ha sido largamente sopesado.

Esto introduce una cuestión de gran importancia en teología y, especialmente, en la teología tomasiana: el valor de la analogía en el terreno trinitario. Efectivamente, no se puede hablar seriamente de la creación como obra de la Trinidad en general –y de la imagen de Dios en el hombre en particular– y al mismo tiempo negar el valor de la analogía a la hora de hablar de la intimidad divina, es decir, no se puede reducir todo a meras comparaciones y ejemplos. Existe en la intimidad del hombre auténtica analogía con la intimidad trinitaria. La analogía da vigor al pensamiento de Tomás, también cuando actúa dando por supuesto que teología y economía son inseparables, y cuando utiliza sabiamente las apropiaciones. Santo Tomás, al igual que San Agustín, parte del hecho de que nuestra alma es imagen del Dios-Trinidad: *mens, notitia* y *amor*, mente, inteligencia y voluntad no son meras ilustraciones del misterio, sino auténtico punto de partida para penetrar en él y darlo a conocer.

2. La concepción trinitaria del obrar trinitario

Santo Tomás se encuentra bien lejos de una concepción «monista» del actuar trinitario en el mundo y en la historia. Es este quizás el mérito mayor de la obra

¹ *Ibidem*, 377.

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 7, in c.

de Emery que atrae particularmente nuestra atención: el detalle con que explica la posición tomasiana en torno a la actuación trinitaria en la creación y en la historia de la salvación. Este tema puede ser, además, el que más atraiga a los jóvenes teólogos a la hora de leer a Tomás. Las principales afirmaciones podrían resumirse en estas: El Padre crea y hace todo por el Hijo y el Espíritu Santo; las procesiones divinas son la causa de la creación y de la obra de la salvación; la propiedad de cada Persona se refleja en las apropiaciones divinas; todo tiene estructura trinitaria.¹ Estas afirmaciones tienen gran fecundidad.

En este sentido, no es metafórica, sino real, la afirmación de que el Padre crea todas las cosas a través del Hijo y del Espíritu. El Padre crea en cuanto Padre, es decir, en cuanto engendrante del Hijo y espirante del Espíritu, pues crea en cuanto Persona divina. Lo mismo sucede con respecto a las afirmaciones en torno a la obra del Hijo y del Espíritu: actúan como Personas y en cuanto Personas. Hablando en lenguaje tomasiano, actúan en cuanto relaciones subsistentes «poseedoras» de la naturaleza divina; es decir, en su doble razón de Persona en cuanto relaciones y en cuanto poseedoras de la esencia divina. Dios crea a través de la esencia divina. Por esta razón, tanto el Padre como el Hijo y el Espíritu son causa eficiente, ejemplar y final de toda la creación y de toda la historia de la salvación:

Dios no puede hacer nada, sino por la concepción de su inteligencia, que es su Sabiduría eternamente concebida, es decir, por el Verbo e Hijo de Dios. Dios no puede hacer las cosas de otra forma que través de *su Hijo*.²

Tomás caracteriza todo esto como lo «propio» del Hijo, es decir, lo que le corresponde en cuanto *Verbo, Hijo e Imagen*, lo que le caracteriza como distinto en la Trinidad. He aquí una expresión típica y feliz:

Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam.³

Ya hemos aludido a este asunto, pero conviene insistir en ello: para Tomás el «actuar trinitario» abarca a toda la Persona, es decir, en cuanto relación subsistente y opuesta, no sólo en cuanto relación opuesta. La relación divina tiene lugar en tanto en cuanto que una Persona procede de otra y, además – esto es muy importante –, cada Persona posee por igual la naturaleza divina.

Esto incluye, por lo tanto, la esencia divina por la cual las Tres Personas son Dios: un sólo Dios del que brota todo el ser de las procesiones, de la creación y de la salvación en toda su causalidad, menos, como es obvio, en la causalidad formal, pues Dios no entra a formar composición con nada.

¹ EMERY, *La Théologie trinitaire*, 309.

² TOMÁS DE AQUINO, *Super Ioannem*, cap. 1, lectio 2.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 37, a. 2, ad. 3.

3. Estructura trinitaria de la creación

Puede decirse que nos encontramos en un terreno próximo y a la vez muy distinto de una “ontología trinitaria” que entendiera la creación como obra de la Trinidad sólo en su distinción de Personas, tal y como propone, por ejemplo, K. Hemmerle.¹ Según él, lo que intervendría en la creación serían las Personas en cuanto distintas, sin tener en cuenta su relación con la esencia divina, es decir, lo que tienen de común. Por esta razón, los «vestigios» de la Trinidad que se encuentran en la creación serían algo más que simples «vestigios».

Esto lleva a una lectura y a unas consecuencias verdaderamente contrarias a las de Santo Tomás. Para Santo Tomás, desde la creación y desde la obra de la salvación no se puede establecer hablando estrictamente una “ontología trinitaria”, porque las Personas divinas actúan en cuanto son un solo Dios y, en este sentido, la obra es común, aunque esa obra sea realizada por cada una de las Personas conforme ella es.

Como dice Emery, captar la relación que las Personas mantienen con el mundo, es tocar los elementos fundamentales de la relación y de la persona.² Es tocar los elementos fundamentales de la estructura trinitaria de la creación. Esto lleva consigo que Santo Tomás entienda que la relación con el mundo y con la economía pertenece, como tal, a la noción de Persona divina, aunque, por supuesto, la creación sea libre. Teología y economía están, pues, indisolublemente unidas, tan indisolublemente unidas, que la creación y la salvación brotan –libremente, pero directamente– de las Personas divinas en cuanto éstas proceden unas de otras. Se cumple también aquí el axioma *Bonum diffusivum sui*: la creación es difusión del bien de las procesiones trinitarias. Esto y no otra cosa es el “*ordo creationis*”: la creación brota en su causalidad eficiente, ejemplar y final de la vida íntima de Dios. Emery anota un pensamiento con el que no podemos sino estar de acuerdo: «La plena inteligencia de la creación exige pues el conocimiento de la procesión de las Personas divinas».³

4. El papel propio de cada Persona

Tanto el Padre como el Hijo, como el Espíritu Santo actúan por la esencia divina. Decir *de quien, por quien y en quien* son fórmulas “apropiadas”. Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres Personas actuando como un solo Dios: *Et tamen, non tres omnipotentes, sed unus omnipotens*.⁴

Desde este punto de vista, la pluralidad en la creación – y Emery lo subraya con gran oportunidad – no es una «decadencia» sino que brota del seno mismo de la Trinidad. La «fe trinitaria» ilumina, pues, la pluralidad de realidades existentes en nuestro mundo. La relación puede dar cuenta de una pluralidad real

¹ Cf. K. HEMMERLE, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005, 49-70.

² EMERY, *La Théologie trinitaire*, 409.

³ *Ibidem*, 408.

⁴ *Símbolo Quicumque* 15, DH 75.

en la unidad.¹ La pluralidad no es, pues, una «decadencia», sino una plenitud en la participación de la vida trinitaria.

5. *Un acercamiento útil y necesario*

G. Emery ha escrito páginas importantes en lo que se refiere a mostrar la contemporaneidad de Tomás de Aquino. Este libro, que ha centrado nuestra atención, es quizás lo más importante de todas ellas. Muchas cosas quedan sin decir por nuestra parte, pero ya se ha mostrado lo esencial: cómo este planteamiento es capaz de explicar la unidad de la teología tomasiana a los que comienzan, y cómo es capaz de conectar con el modo de hacer teología en nuestro tiempo. La obra resulta, pues, muy interesante desde una doble vertiente: la de dar a conocer el pensamiento trinitario de Santo Tomás a quienes comienzan a estudiarlo, y la de mostrar las razones de fondo por las que, en la doctrina tomasiana, la economía pertenece a la teología y la teología fructifica en economía. Y cómo la clave de todo es la vida intratrinitaria.

En este sentido, las procesiones son la razón de la existencia de tres Personas en Dios y son también la razón de la creación y de la economía. Son la razón del mundo y de toda la historia. Son también la razón de su consumación en el más allá, cuando la infinitud de criaturas, reducida a la unidad por Cristo, participe de la vida divina, especialmente la criatura racional,² que participará de las procesiones y relaciones divinas: seremos, en plenitud, hijos en el Hijo por el Espíritu Santo.

Los teólogos dominicos del Catecismo Romano hablaban de que, entonces, el alma estará en medio de la vida divina como el cristal en medio de la luz: sin ser ella la luz, vivirá traspasada por la luz. El Espíritu Santo amará al Padre y al Hijo a través del alma; el Hijo le comunicará su filiación natural en filiación adoptiva. Dios Trinidad será todo en todos, como dice San Pablo (1Co 15,28).³

ii. Los misterios de la Vida de Cristo en la teología tomasiana

La unidad del pensamiento y de la teología tomasiana quedan reflejados de modo paradigmático en la *Summa Theologiae*. El mismo orden de sus partes y de sus cuestiones posee gran importancia teológica y guarda estrecha relación con cuanto venimos diciendo acerca de la relación entre *teología* y *economía*. Precisamente, como sugieren bastantes autores, la estructura tripartita de la *Summa* encuentra su sentido y tiene su raíz en la distinción entre *teología* y *economía*.⁴

¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 40, a. 2, ad 3.

² G. EMERY, *La Trinité. Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*, Cerf, Paris 2009, 201-202.

³ También dice lo mismo San Juan de la Cruz: «Y así diremos que es como el aire que está dentro de la llama, encendido y transformado en la llama, porque la llama no es otra cosa que aire inflamado, y los movimientos y resplandores que hace aquella llama ni son sólo del aire ni son sólo del fuego de que está compuesta, sino junto del aire y del fuego, y el fuego los hace hacer al aire que en sí tiene inflamado», JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* B, 9.

⁴ Cfr. J.-P. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1998, 72.

II. LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO EN LA TEOLOGÍA TOMASIANA

1. Ordo disciplinae y ordo rerum

Según el Prólogo de Santo Tomás a la I *Pars* de la *Summa Theologiae*, lo que hace que ésta sea un instrumento útil para los que comienzan el estudio de la teología es el orden de las cuestiones, que permite descubrir su conexión interna y su gran coherencia.¹ La *Summa* no persigue solamente un ideal pedagógico, sino un ideal científico y, sobre todo, de acercamiento a la realidad; en palabras de Y. Congar, la *Summa* es pedagógica porque es científica.² Y es científica, porque es ordenada. De este modo es como se aprende teología, pues no hay ciencia sin orden y captar el orden de las cuestiones es esencial para adentrarse con seguridad por un terreno desconocido.³ Por eso, prestar atención al orden de la *Summa* es elemental para conocer el pensamiento teológico de Tomás.

Lo primero que se ha de resaltar es la propia intención de Santo Tomás de ajustar su exposición al orden intrínseco de la *sacra doctrina*. Así lo afirma en el Prólogo, y así lo han comprendido muchos autores, al corroborar que en la *Summa* el *ordo disciplinae* se corresponde con el *ordo rerum*.⁴ En el fondo, el orden que descubre Santo Tomás al contemplar la *sacra doctrina* está radicalmente marcado por el Único Principio. Es el Principio el que otorga el orden a la realidad y, por tanto, a la *sacra doctrina*; la *res* es ordenada por su causa. Según A. Patfoort, la *Summa* es una exposición razonada y meditada de la *sacra doctrina* que está conducida por el propio *ordo doctrinae*; es decir, por el orden de relacionalidad de las cosas a partir de aquello que en ellas es lo más fundamental, más determinante, a partir de su secreto más íntimo: el designio divino.⁵ Se entremezclan aquí dos planos: el orden del conocimiento – de comprensibilidad – y el orden de las cosas en cuanto a su causa primordial, el designio de Dios. Y lo que es más importante, se sugiere que ambos se encuentran estrechamente relacionados.

Para Santo Tomás, el orden de la realidad es el que marca el orden del conocimiento y, por tanto, el orden de la teología. La ciencia no imprime su propia estructura a las cosas sino que son las cosas, ordenadas en sí mismas por su Principio y su Causa, las que establecen los vínculos y las conexiones que posteriormente la reflexión teológica es capaz de descubrir.

El orden que Santo Tomás contempla en la *sacra doctrina* se fundamenta en el conocimiento de la realidad de las cosas, tanto en su ser y como en su historia. De aquí que su reflexión teológica tal y como se muestra en la *Summa* siga

¹ Cfr. *Ibidem*, 33.

² Y. CONGAR, *Le moment économique et le moment ontologique dans la Sacra doctrina (Révélation, théologie, Somme théologique)*, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, «Bibliothèque Thomiste» 37 (1967) 165.

³ Cfr. S. RAMÍREZ, *Introducción general*, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica. I: Tratado de Dios uno en esencia*, Bac, Madrid 1947, 196.

⁴ CONGAR, *Le moment économique*, cit. 164.

⁵ Cfr. A. PATFOORT, *La somme de Saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Parole et Silence, Saint-Maur 1998, 41.

dos principios de modo orgánico: la ontología y la historia. La estructura de los tratados y, dentro de estos, el modo en que se organizan sus cuestiones, busca adecuarse a la lógica del ser (*theología* y metafísica) y a la lógica de la revelación (*economía* e historia de la salvación).

2. Una gran unidad

La *Summa* de Tomás de Aquino – y en esto supuso una gran novedad – no es un florilegio de cuestiones sobre la fe y la moral cristiana más o menos reunidas o yuxtapuestas, sino que es una exposición ordenada orgánicamente de la *sacra doctrina* concebida en su unidad, como una ciencia – imagen de la ciencia divina, *impressio divinae scientiae* – que siendo una y simple, lo abarca todo, pues contempla todo *sub una ratione, sub ratione Dei*.¹

Como escribe S. Ramírez, la teología «no considera las obras de Dios en sí mismas, sino a Dios en ellas y como orientadas y reducidas a Dios. Por eso, siempre permanece en la consideración de Dios y nunca sale de Dios: todo lo ve en Dios revelado, a través de Dios revelante. Pararse en las obras de Dios, por altas y grandes que sean, sin fijarse en Dios mismo como punto de partida y de llegada, y más que todo como Dios es Dios, es quedarse en la superficie y roer la corteza material de las cosas de Dios».²

El estudio de la *sacra doctrina* es, por tanto, esencialmente teológico en el sentido de que todas las cuestiones se tratan desde Dios o en razón de la relación que guardan con Dios. Esto, como veremos, posee una especial importancia a la hora de hablar de la Vida de Cristo. Tomás de Aquino no trata de la historia de Cristo, sino de los *misterios* de la Vida de Cristo en cuanto causantes de nuestra salvación, es decir, teniendo presente su causalidad salvífica. Se habla de *misterios*, porque son verdadera acción de Dios en la historia, la *economía* divina auténticamente presente y actuante en el mundo. Los acontecimientos históricos de la Vida de Cristo se estudian de modo teológico, es decir, desde el punto de vista de Dios.

En el Prólogo a la q. 2 de la I *Pars* Santo Tomás describe el orden de su obra en tres partes: «*ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*».³ Esta sucinta descripción revela el esquema «circular» de la *Summa*.⁴ El punto de partida es la consideración de Dios en sí mismo, se continúa de modo inseparable por la acción de Dios en cuanto origen de la creación y, especialmente, del hombre; y se culmina con Dios en cuanto fin último al que retorna el hombre y con él toda la creación *sometida a Cristo* (1Cor 15,28).

¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q.1, a.3, ad.2.

² RAMÍREZ, *Introducción general*, 195.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* 1, q. 2, Prol.

⁴ Cfr. J.-P. TORRELL, *La teología católica*, San Esteban, Salamanca 2009, 42.

La I *Pars* comienza con el tratado de Dios en sí mismo – la *theología* –, en su esencia y en su distinción de Personas (qq. 1-43), y prosigue con el estudio de Dios, creador y providente, en cuanto principio de todas las cosas (qq. 44-119). Esto, aunque pertenece a la I *Pars*, corresponde ya a la *economía* divina; Dios Creador en cuanto principio y origen del *exitus* de la criatura. La II *Pars* estudia a Dios como fin del hombre o, dicho al revés, al hombre en cuanto tiene su fin en Dios. Esta segunda parte, que incluye la I-II y la II-II, trata del movimiento de vuelta –*reditus*– del hombre hacia Dios y estudia el fin del hombre y el camino para conseguirlo: la I-II, la II-II y la III *Pars* están perfectamente unidas bajo el signo de “retorno” del hombre hacia Dios en Cristo. El Verbo Encarnado es la cabeza de este movimiento, que solo Él es capaz de llevar a término.¹ Por tanto, el movimiento *in Deum* del hombre que se dirige a su fin volviéndose hacia su Creador, solo es posible, si se comprende como perteneciente a la *economía* de la salvación realizada en Cristo. El *reditus* de la criatura racional hacia Dios consiste precisamente en la acción de Dios que atrae hacia sí a la criatura; por eso la vuelta del hombre hacia Dios no puede comprenderse sino como insertada en la *economía* divina de salvación, que es esencialmente cristológica. De aquí que la *Summa* no se complete más que con la III *Pars*, que está enteramente dedicada a Cristo y a su obra de salvación. Así pues, el tratado del Verbo encarnado y de su obra salvífica forma parte esencial del estudio del fin en Dios que el hombre posee. Por este motivo es tan adecuada la insistencia de J.-P. Torrell en que el *reditus* tiene siempre lugar por Cristo y en Cristo.²

Resulta, pues, muy conveniente subrayar el lugar propio que corresponde a la cristología en el amplio plan de la *Summa*. La cristología está concebida por Tomás de Aquino en el conjunto de la teología y ocupa un lugar central como núcleo de la *economía* salvífica que inaugura el *reditus* de la humanidad hacia Dios. J.-P. Torrell acertadamente ha advertido la reducción de la teología tomista que supone considerar el esquema *exitus-reditus* reducido a la I y la II *Pars*. Los autores que así lo han entendido, subrayan el influjo del esquema platónico del *exitus-reditus*, pero oscurecen la unidad de la teología tomista – y lo que es más grave – no alcanzan a explicar del modo adecuado el lugar propio que corresponde al tratado del Verbo encarnado en la *Summa*. En todo caso, para estos autores, el movimiento circular de la *economía* divina, por el que la criatura es concebida como salida de Dios e incorporada de nuevo a Él, carece del profundo carácter cristológico que le es propio en el pensamiento tomasiano.

También para M.D. Chenu la *Summa* habría de ser leída a la luz del esquema neoplatónico del *exitus* y *reditus*, pues la I *Pars* y la II *Pars* «son entre sí como el *exitus* y *reditus*» y se encuentran estrechamente conectadas.³ Esto parece restar protagonismo a la III *Pars*. Según Chenu, en esta, Santo Tomás pone de manifiesto que domina el esquema platónico, pues el Verbo encarnado del cristia-

¹ Cfr. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, 73.

² Cfr. *ibidem*, 47.

³ Cfr. M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1974.

nismo no es el Logos creador del emanatismo platónico; ya que da sentido a la historia, al tiempo y a la libertad de Dios, sin contradecir el respeto por su trascendencia y por «la ciencia de lo necesario».¹ El valor de la historia y su relación con Dios, en el sentido de que el actuar económico de Dios se desarrolla y *alcanza* la historia, es esencial, pero la importancia de la *III Pars* va más allá. Su núcleo es la consideración de Jesucristo como «único y verdadero camino para conseguir la posesión del mismo Dios glorificador y beatificante»,² y sin ella la *I* y la *II Pars* están incompletas y carentes de razón y sentido. De razón, porque la revelación del Misterio de Dios se ha producido en Cristo y, sin Él, no sería posible hablar de Dios cuanto Trino – la *theología* –; y de sentido, porque en Cristo se realiza el fin de la *economía*.

3. *Teología e historia en la Summa: la perspectiva sub ratione Dei*

Uno de los puntos destacados por los autores tomistas de las últimas décadas es el tema de la historia. La transformación del quehacer teológico en el siglo *xx*, marcada por el renovado acercamiento a la Sagrada Escritura y el redescubrimiento del sentido histórico, ha propiciado estudios sobre el modo en que Santo Tomás considera la realidad histórica. J.-P. Torrell ha abordado este tema en un ambicioso artículo titulado: *Saint Thomas et l'Histoire. État de la question et pistes de recherches*.³ Se trata de un estudio extenso y profundo, cuyo objetivo es mostrar el sentido de la historia –las cualidades científicas o actitudes espontáneas,⁴ dice Torrell– que posee el pensamiento tomasiano. Sus páginas resultan muy sugerentes e iluminan un aspecto importante de la cristología de Tomás, todavía poco conocido. La conveniencia de estos estudios resulta evidente si se tiene presente que todavía entre algunos autores recientes, como señala B. Mondin, persiste la crítica a la cristología de Santo Tomás por su supuesta falta de sentido histórico que le lleva a priorizar la cristología sobre la soteriología y el interés por el ser de Cristo sobre su acción salvadora.⁵

La defensa que hace J.-P. Torrell del valor de la historia en el pensamiento de Santo Tomás tiene el gran mérito de haber conseguido distinguir la cristología tomasiana de la cristología tomista; es decir, el pensamiento genuino de Santo Tomás de los añadidos de sus comentaristas, que a veces pudieron caer en repeticiones poco afortunadas. La filosofía y la teología tomasiana tienen un fuerte carácter integrador, les interesa la verdad de las cosas tanto en su dimensión metafísica como histórica. Las disyuntivas modernas son ajenas al pensamiento de Santo Tomás.⁶ En su quehacer intelectual el interés metafísico por el ser no va

¹ Cfr. *Ibidem*, 271, citado por J.-P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona 2002, 174.

² RAMÍREZ, *Introducción general*, 195.

³ Cfr. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire. État de la question et pistes de recherches*, «Revue thomiste» 105 (2005) 355-409.

⁴ Cfr. *Ibidem*, 355.

⁵ Cfr. B. MONDIN, *La Cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2007, 241.

⁶ Resulta iluminadora la síntesis que hace B. Mondin de la cristología contemporánea y su com-

en detrimento de la preocupación por la historia, su realidad y su sentido. Como ha puesto de relieve G. Cottier, el coraje intelectual de Santo Tomás procede de su gran confianza en la capacidad de verdad de la razón humana;¹ por su gran amor a la verdad, a la Verdad del Ser eterno y a la verdad de las cosas temporales, que el hombre conoce históricamente.

Al examinar el valor de la historia para Santo Tomás se pueden distinguir dos planos. Por un lado, el uso que él mismo hace de las fuentes: de la Escritura, de los Padres y de los símbolos y concilios antiguos; y, por otro, el sentido histórico interno de la filosofía y la teología tomasiana. En cuanto al uso de las fuentes son muchos los autores que han puesto de relieve el hondo conocimiento de Santo Tomás de la *Sacra Pagina*, de los Padres y de los concilios. En esta profundización ha tenido especial mérito la aportación de M.-D. Chenu, al situar el comentario a la Escritura como esencial en la teología tomasiana.² En las últimas décadas ha habido también bastantes acercamientos al estudio de las fuentes patrísticas en las obras de Santo Tomás.³ La *Catena aurea* prueba que el recurso a los textos patrísticos no está motivado por una mera búsqueda de argumentos de autoridad para apoyar las verdades de fe o los razonamientos teológicos sino que hay en el espíritu tomasiano un verdadero interés por profundizar en el sentido de la Sagrada Escritura enriqueciendo su comprensión con los comentarios de los Padres.⁴ En cuanto a los Concilios, solo las referencias y citas presentes en la *Summa* son suficientes para afirmar que el conocimiento de Santo Tomás en este terreno es amplísimo⁵ y que, como subraya Torrell, el esfuerzo teológico del Aquinate está marcado por una creciente y constante lectura de los concilios antiguos.⁶

Para nuestro estudio, más que el uso de las fuentes por parte de Santo Tomás, es importante remarcar algunos puntos esenciales de la relación entre teología e

paración con la cristología de Santo Tomás. La gran variedad de acercamientos a Jesucristo que están presentes en las propuestas cristológicas actuales –B. Mondin habla de cristologías *clásicas, existencialistas, humanísticas-secularizantes, históricas, escatológicas, trascendentales o políticas*– pone de manifiesto su carácter parcial y sus acentos excluyentes (cfr. MONDIN, *La Cristología di San Tommaso d'Aquino*, 221-246.) Frente a esto, la cristología teológica de Santo Tomás, que no excluye ningún conocimiento de Jesucristo, pero que todo lo contempla *sub ratione Dei*, aparece de modo sencillo como un planteamiento mucho más amplio e integrador.

¹ Cfr. G. COTTIER, *Le désir de Dieu. Sur les traces de saint Thomas*, Parole et Silence, Paris 2002, 20.

² Véase p.e.: M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1950, 199-225; IDEM, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, J. Vrin, Paris 1957, 329-337.

³ Cfr. C.G. CONTICELLO, *San Tommaso ed i Padri: La Catena aurea super Ioannem*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 65 (1990) 31-92; L. FATICA, *Note sull'argomento patristico in re Christologica nelle Summae di S. Tommaso: aspetti di metodo e contenuto*, en A. PIOLANTI (a cura di), *Storia del Tomismo. Fonti e Riflessi. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Lev, Città del Vaticano 1992, 36-43; L.-J. BATAILLON, *Saint Thomas et les Pères: de la Catena à la Tertia Pars*, en PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris*, 15-36; L. ELDERS, *Thomas Aquinas and the Fathers of the Church*, en I. BACKUS (ed.), *The reception of the Church Fathers in the West, I: From the Carolingians to the Maurists*, Brill, Leiden 1997, 337-366; G. BERCEVILLE, *L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin*, «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques» 91 (2007) 129-144.

⁴ Cfr. M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, 41-42, 49.

⁵ Cfr. M. MORARD, *Thomas d'Aquin lecteur des Conciles*, en «Archivum franciscanum historicum» 98 (2005) 211-365.

⁶ TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 389.

historia tal y como aparece en la *Summa*, pues esto nos permitirá reconocer a un Santo Tomás, bien distinto del Tomás de los escolásticos y mucho más próximo al pensador moderno interesado por la historia y su sentido.

El neotomismo de principios del siglo xx se esforzó por subrayar el carácter intemporal de la teología de Santo Tomás. Así lo pone de relieve Torrell al comienzo del artículo al que venimos refiriéndonos, cuando cita a A. Dempf¹ y a É. Gilson² sobre la percepción ahistórica del pensamiento tomista. Quizás la razón de estas posiciones esté más en la línea de reafirmar el valor intemporal de la verdad ante las corrientes modernas de pensamiento que debilitaban su universalidad, pero, de hecho, el resultado fue una áspera discusión sobre el valor de la historia en Santo Tomás y de toda teología que se presentara como desconectada de la historia y su sentido. Si uno de los logros de la teología en el s. xx fue redescubrir la conveniencia de que el pensamiento no esté desligado de la historia, una de las mayores críticas que se podían hacer de un autor era decir que no tenía interés o preocupación por la historia. De aquí la importancia de subrayar el sentido histórico de la teología tomasiana. En las últimas décadas la situación ha cambiado y son bastantes los autores que han profundizado en la dimensión histórica de la filosofía y la teología tomasiana. Entre ellos, además de Torrell, cabría destacar a Y. Congar y a M. Seckler.³

Para Seckler la explicación circular del mundo a través de la ley del retorno de las criaturas racionales a Dios, de quien salieron, es una muestra de que Santo Tomás posee una teología de la historia no temáticamente expuesta pero sí auténtica.⁴ Este es el esquema de su pensamiento filosófico, como se muestra en su concepción de la causa final como correspondiente al principio, y de su teología en la que Dios es el principio y el fin de la perfección y la salvación a la que el hombre está llamado.⁵ Con razón apunta Seckler que en la visión de la historia que tiene Santo Tomás, no es la reflexión teológica la que da sentido a la historia sino que es la propia historia la que lleva en sí misma el esquema teológico fundamental.⁶ No es el teólogo el que aporta su orden a la historia de

¹ «Il est à strictement parler l'homme au-dessus du temps; il n'a aucun besoin de l'histoire»: A. DEMPFF, *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, 381, citado por TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 356.

² «L'indifférence de saint Thomas envers l'histoire a été prodigieuse»: É. GILSON, *Cajetan et l'humanisme théologique*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 30 (1955) 133, citado por TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 356.

³ Torrell comenta también las aportaciones de: M.-J. NICOLAS, *Le théologien et l'histoire*, «Revue Thomiste» 60 (1960) 485-508; A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire*, «Revue Thomiste» 62 (1962) 51-82; J. LANGLOIS, *Premiers jalons d'une philosophie thomiste de l'Histoire*, «Sciences ecclésiastiques» 14 (1962) 265-291; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. III: Essai de théologie de l'histoire du salut*, Desclée, Paris 1969. También aduce los nombres de otros autores que intervinieron directamente en la discusión en las décadas de los 60-70 del siglo xx (cfr. TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 360).

⁴ Cfr. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel-Verlag, München 1964, 33.

⁵ Cfr. TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 362.

⁶ SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, 35: «Die Heilsgeschichte selbst den theologischen Grundentwurf in sich trägt».

la salvación, sino que es el orden de la salvación el que estructura el quehacer teológico.¹

Y. Congar, en un artículo publicado en homenaje a M.D. Chenu, desarrolla el valor de lo histórico en la teología tomasiana de modo muy sugerente. En él, tomando como eje la unidad entre *theología* y *economía*, subraya la importancia que tiene la realidad histórica para la teología tomasiana y, al mismo tiempo, revela la perspectiva desde la cual, la historia adquiere su auténtico sentido teológico. Para Santo Tomás lo verdaderamente importante de la historia es la verdad teológica que contiene. El objeto de la fe es la verdad primera y, por eso, los acontecimientos históricos de la economía de la salvación son objeto de la fe en cuanto que portan en sí mismos verdades eternas. Así p. ej. dice en el *De Veritate* 14: «Ha de decirse que acerca de la Pasión no hay fe sino en cuanto está unida a la Verdad eterna, en la medida en que la pasión es considerada sobre Dios; pues la misma pasión, aún cuando en sí misma considerada sea contingente, sin embargo, según que está bajo la divina presciencia, toda vez que sobre ella hay fe y profecía, contiene verdad inmóvil».²

Como anota Congar, para Santo Tomás lo temporal del objeto de la fe es accidental a la fe en sí misma: los hechos no interesan más que en razón de su relación con la Verdad Primordial, una relación que es mucho más interna y directa que el simple hecho de ser “dicho por Dios”, una relación en la que Dios actúa en esos mismos hechos históricos.³ Por eso, hablando estrictamente, Santo Tomás no estudia la *vida* de Cristo, sino los *misterios* de la vida de Cristo. Es decir, su vida histórica en su verdad teológica. El pensamiento de Santo Tomás es formalmente teológico y materialmente centrado en la salvación del hombre.⁴

El convencimiento de Santo Tomás de que la historia tiene su principio en Dios y está regida por Él y de que el actuar trinitario incide en la historia, sostiene la afirmación de que la realidad histórica es portadora, de modo parcial y contingente, de auténtica verdad eterna. Por eso, puede hacerse una verdadera lectura teológica de los acontecimientos históricos; la historia puede ser leída *sub ratione Dei*.

4. Historia de la salvación y Teología: los argumentos de conveniencia

Los argumentos de conveniencia tan utilizados por Santo Tomás manifiestan claramente su comprensión de que la historia es esencialmente un acontecer contingente. Esto quiere decir que se da una neta distinción entre Dios y la historia y que ésta sólo adquiere su principio de inteligibilidad cuando es vista desde Dios, como su principio y su fin. La historia es el *ordo temporis* de la creación y de la dispensación de los dones divinos. El tiempo y la historia son creados por

¹ Cfr. *ibidem*, 35.

² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 14, a. 8, ad. 14 (trad de S. Gelonch y S. Argüello, *Cuadernos de Anuario Filosófico* n. 147, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001, 92).

³ Cfr. CONGAR, *Le moment économique*, 171.

⁴ Cfr. *ibidem*, 183.

Dios y son intrínsecos a la creación. Dios está más allá del tiempo, y la historia le pertenece en su comienzo, en sus tiempos y en su fin. Por ello la inteligibilidad de la historia no puede darse en clave de razones necesarias, puesto que toda la realidad histórica tiene su origen en la acción *ad extra* de Dios y, por tanto, es libre. Desde el punto de vista de Dios, la creación, la Encarnación y los diferentes momentos de la historia de la salvación, o de la *economía*, son libres, pero están llenos de Sabiduría. De aquí que los argumentos de conveniencia sean una búsqueda de esa Sabiduría de la actuación y de la permisión de Dios. Como bien ha expresado M. Seckler, los argumentos de conveniencia no son un modo deficiente de conocer, sino el *a priori* lógicamente necesario de un acontecimiento histórico libre.¹

En último término se trata de acercarse a la historia desde su causa, es decir, desde Dios como su principio y desde la providencia de Dios como su fin. Para Santo Tomás, como ya se ha dicho, la historia puede ser leída también *sub ratione Dei*, y esto exige que las razones que dan sentido a los acontecimientos contingentes deban estar fundamentadas en la providencia divina. «Los acontecimientos históricos – apunta L. Elders – son contingentes, puesto que dependen de una decisión libre de Dios y de la voluntad humana. Dado que Dios procede con sabiduría, se pueden buscar razones por las que ha causado o permitido ciertos acontecimientos [...] Los numerosos argumentos *ex convenientia* de la Tercera Parte de la *Suma de teología* tienen su base en la convicción de que Dios procede con máxima sabiduría».²

El horizonte último de inteligibilidad de la historia radica en que «Dios conoce con certeza infalible lo que es contingente en nuestro mundo»³ y los hombres podemos participar de este conocimiento divino de la historia por la fe que nos revela el sentido de la acción de Dios y por la razón con la que somos capaces de alcanzar razones de conveniencia que llenan de sentido la historia. La *Summa* es la «fusión armónica de la doctrina de la fe con la historia de la salvación».⁴

5. Del misterio de Cristo a los misterios de la vida de Cristo

Cuanto acabamos de decir sobre los argumentos de conveniencia se observa muy bien en la *Summa Theologiae*, especialmente al tratar de los misterios de la vida de Cristo en la III *Pars*, que viene a ser como un pasar del orden de lo necesario al orden de la realización histórica de los dones de Dios.⁵

Santo Tomás es el primer y único medieval que no solo habla de la vida de Cristo y sus actos salvadores sino que los trata como un entramado estructural

¹ SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, 45: «Mit der "Angemessenheit" ist nicht ein defizienter Erkenntnismodus ausgesagt, sondern das logisch notwendige Apriori freien geschichtlichen Geschehens».

² L. ELDERS, *Historia e historicidad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, «Scripta Theologica» 27 (1995) 954-955.

³ *Ibidem*, 955.

⁴ *Ibidem*, 956.

⁵ Cfr. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, 38; CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, 270.

do, concebido como una parte integrante de la cristología especulativa.¹ Las qq. 27-59 de la III *Pars* forman lo que tradicionalmente ha sido denominado el *Tratado de la Vida de Cristo*,² pero que en realidad es una parte esencial de la cristología; se trata de un estudio estrictamente teológico de la vida de Cristo, considerada como *misterio* e inseparable del *Tratado del Verbo encarnado*. Como anota Torrell, se trata de una exposición de la vida de Cristo desde una perspectiva de ejemplaridad ontológica así como de soteriología.³ Los *misterios* de Cristo en la historia revelan el *misterio* de Cristo en su ser. De hecho, el *Prologo* de la III *Pars* sitúa la Vida de Cristo en el estudio de *ipso Salvatore*.⁴ Por eso, con toda razón, se denominan *misterios*, pues «son manifestación y realización en acto del *mysterion* total».⁵

Es interesante destacar aquí como la articulación del tratado del Verbo encarnado y de los misterios de la vida de Cristo sigue una estructura similar al esquema de la *Summa*. Si al hablar del orden de la *Summa* se distinguen dos partes, el estudio de Dios en sí mismo y el estudio de Dios como principio y fin de todo lo que existe; en la cristología se distinguen también dos partes dentro de una gran unidad, el estudio del Verbo encarnado en sí mismo y el estudio de los *acta et passa Christi*. De modo análogo a la estructura de toda la *Summa* – y salvando las distancias – se podrían denominar las dos partes de la cristología como *teología* de Cristo y *economía* del Cristo.

En este sentido el movimiento circular *exitus-reditus* que estructura la *economía* es coincidente con el orden de los misterios de la Vida de Cristo, que son estudiados como la salida del Verbo del seno de Dios y su entrada en el mundo por la Encarnación, su paso por la historia y su salida del mundo para volver al Padre habiendo unido a sí a todos los hombres. Los misterios de la vida de Cristo se dividen en cuatro secciones bien marcadas: La entrada de Cristo en el mundo, el proceso de la vida de Cristo, la salida de este mundo por la pasión, muerte y descenso a los infiernos, y su exaltación por la resurrección, la ascensión y la exaltación a la derecha del Padre donde juzgará a vivos y muertos.⁶ La cristología de Santo Tomás sigue el mismo orden lógico que toda la *Summa*: una primera parte en la que se estudia a Cristo en sí mismo y una segunda parte dedicada a la economía salvífica de Cristo en su *exitus* y *reditus*.

Finalmente un aspecto que se ha de destacar es el hecho de que los misterios de Cristo son en la teología tomasiana el *camino* de la vuelta del hombre hacia Dios; la humanidad de Cristo es el instrumento por el que los hombres vuelven a Dios. Esto otorga a la *historia* de Jesús un contenido teológico y soteriológico elemental que lleva consigo que cristología y soteriología sean en sí mismas inseparables.

¹ Cfr. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, 83.

² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. XII: *Tratado de la Vida de Cristo*, Bac, Madrid 1955.

³ Cfr. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, 83.

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, Prol.

⁵ Cfr. TORRELL, *La Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin*, 83.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 82.

III. CRISTO EN SUS MISTERIOS

1. La aportación de I. Biffi

Al mencionar los estudios sobre los misterios de la vida Cristo en Tomás de Aquino, un nombre viene a la mente aventajando a los demás: el de Inos Biffi, que dedicó su tesis doctoral a los misterios de la vida de Cristo en la *Suma Teológica*, y que, en sus obras completas, dedica dos volúmenes a estos misterios: uno a la *Suma Teológica*, y el otro al resto de las obras, especialmente al *Comentario a las Sentencias*.¹

El tomo del *Comentario a las Sentencias* está dedicado a M. D. Chenu con unas palabras que muestran la admiración y la adhesión que Biffi le profesa en cuanto estudioso de Santo Tomás y, sobre todo, muestran la gran influencia del P. Chenu en la renovación de los estudios tomistas. Escribe Biffi: «Dedicado con profunda gratitud a la memoria de M.D. Chenu OP, guía apasionado y luminoso hacia la memoria y la teología de santo Tomás de Aquino».

Esta dedicatoria, cálida e intencionada, trae al recuerdo la juventud y los deseos de renovación que se dieron cita en Le Saulchoir, los estudios sobre la naturaleza de la teología de Y. Congar y de M.D. Chenu, y el intento por parte de la teología tomista de entreguerras de volver a las fuentes para de rescatar a santo Tomás de lecturas repetitivas y escolásticas. Ya en aquellos años se puso un gran esfuerzo en la renovación de los estudios teológicos y, en concreto, en la renovación de la exégesis de Santo Tomás.

Como se puede observar con detalle en la obra de I. Biffi, ya en aquellos años era universal la convicción de la necesidad de una renovación de los estudios tomistas; también era común la convicción de que esa renovación vendría de situar en primer plano la unión entre «teología» y «economía» y, en consecuencia, vendría, entre otras cosas, de resaltar la importancia de los misterios de Cristo en la obra de santo Tomás. Y esto, a pesar de que santo Tomás, como es bien conocido, no pretende escribir una vida de Cristo en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma Teológica*, sino ofrecer una reflexión teológica sobre los misterios de la vida de Cristo presentes en los artículos del Símbolo.

Anota A. Colunga que Santo Tomás, en la *Summa Theologiae*, se dedica a declarar los misterios contenidos en estos artículos y que, para hacerlo, acude a los Santos Padres que, «con el don de inteligencia, penetraron en el hondo sentido de estos acontecimientos».² Desde luego, este es el lugar de la *Summa* en que más clara aparece la sintonía del Angélico con los Padres. El P. Colunga señala

¹ I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, 2013, 449; *I misteri della vita di Cristo in Tommaso d'Aquino. La Summa Theologiae*. Este volumen aún no está editado, pero contamos con el *Estratto* de su tesis doctoral publicado en el volumen del *Comentario a las Sentencias* como apéndice (*Saggio bibliografico su i misteri di Cristo in San Tommaso d'Aquino*, 371-443).

² Cfr. A. COLUNGA, *Prólogo*, en TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. XII: *Tratado de la Vida de Cristo*, Bac, Madrid 1955, 3.

dos rasgos del acercamiento tomasiano a los misterios de la vida de Cristo sobre los que existe unanimidad y que están en la base del valor de estas páginas: penetración teológica – su exégesis se puede calificar con toda justicia como «exégesis teológica» –, y unidad con los Santos Padres. Leer los misterios de la vida de Cristo en la *Summa Theologiae* es caminar por los senderos de la visión cristológica de los Santos Padres, especialmente de San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, San Agustín y San Juan Damasceno. Por esta razón, el acercamiento de Tomás a la Escritura se puede calificar como de «teología bíblica» en el sentido amplio de la expresión.

I. Biffi prefiere una expresión más ajustada: *sacra doctrina*. Escribe: «Con respecto al Angélico quizás se debería hablar con mayor objetividad no de teología “bíblica” y de teología “especulativa”, sino simplemente de *sacra doctrina*. Es la denominación con la que él entendía tanto la Sagrada Escritura, como el trabajo que realizaba, por ejemplo, al escribir la *Summa Theologiae*, siempre con la convicción de estar sirviendo a la primera. Con otras palabras: no parecería que, para el Angélico y su concepción de la teología, haya diferencia formal entre aquella que realiza y ofrece en las «zonas bíblicas» y aquellas «cuantitativamente menos bíblicas».¹ Efectivamente, para Santo Tomás la unidad de la teología está más allá de toda discusión.

En cualquier caso – volveremos a insistir en esto al comentar los libros de Torrell – la «teología bíblica» de Tomás es una lectura hecha de la mano de los Santos Padres, muy unida a su espíritu, e incluso a su mismo estilo exegético. En este sentido y dentro de las limitaciones que impone la historia, se trata de auténtica teología bíblica, al menos, en la medida en que esta expresión puede aplicarse a muchas páginas de los Santos Padres. Se trata, en efecto, de contemplación teológica de la historia de la salvación. Santo Tomás considera los misterios de la vida de Cristo en la narración evangélica – lógicamente sin el instrumental crítico que hoy poseemos –, en sus motivos de conveniencia, y en su causalidad salvífica. Así se ve de modo explícito y detallado en sus comentarios al misterio Pascual, donde se pregunta *Utrum mors Christi aliquid operata fuerit ad nostram salutem*² y en las cuestiones dedicadas a la Resurrección: la cuestión 56 está íntegramente dedicada a tratar la causalidad de la resurrección de Cristo, distinguiendo entre causa meritoria, causa eficiente y causa ejemplar, y

¹ BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 379, nt. 22. La posición de Santo Tomás en torno a las cuestiones 27-59 es lo suficientemente clara como para que haya unanimidad en dos puntos fundamentales: estas cuestiones son un acercamiento teológico a los misterios de la vida de Cristo contenidos en el Símbolo. He aquí cómo se expresa el P. Synave: «Il preggio de il trattato deriva tutto del fatto che si presenta incontestabilmente come una vita «teologica» di Gesù. Occorre insistere su questo rilievo capitale que muta l'aspetto del trattato: il Dottore Angelico ha rachiuso la serie delle sue considerazioni in una Somma che resterà teologica. È questo il punto di vista che comanda il suo campo d'orizzonte [...] Il tutto visto sotto il profilo della redenzione dell'umanità, e collocato, insieme, nella prospettiva immensa che è il ritorno a Dio, per mezzo di Cristo, dell'uomo peccatore» (Cf. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 404, nt. 53).

² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 50, a. 6.

aplicando estas causalidades a la resurrección de nuestros cuerpos y de nuestras almas.

Son de gran interés las páginas que I. Biffi dedica a los estudios sobre *la causalidad* de los misterios de Cristo, pues son un buen exponente de la virtualidad de los misterios.¹ Este tema, en efecto, es de gran importancia tratándose de un autor que, como Santo Tomás, utiliza el concepto de causalidad instrumental con tanta exactitud y tanta fuerza, y considera con tanto realismo la Humanidad de Cristo como *instrumentum coniunctum divinitatis*.

El primer autor estudiado por I. Biffi es J. Lécuyer y su conocido artículo sobre la causalidad de los misterios de Cristo en Santo Tomás.² I. Biffi lo califica como una de las contribuciones más documentadas sobre la causalidad de los misterios del Señor. Para J. Lécuyer la gran importancia de los misterios de Cristo estriba en la causalidad eficiente, pues «toda otra causalidad dependen de la causalidad eficiente»: las demás causalidades son sólo un aspecto de la causalidad eficiente. I. Biffi sintetiza las críticas que en su día se hicieron a este artículo en tres puntos: en haber reducido la causalidad meritoria a un aspecto de la causalidad eficiente; en la importancia que señala al subrayado tomasiano de la causalidad eficiente, y en la relación entre los misterios de Cristo y nuestra salvación hoy, es decir, la «actualidad» de los misterios. De hecho, para J. Lécuyer, los misterios «no tienen en sí mismos una eficacia *supratemporal* como instrumentos de la Humanidad de Cristo».³

En este terreno es de gran interés el trabajo de W. Lynn defendiendo la teología del mérito de Cristo que, indiscutiblemente, tiene una dimensión que no se puede reducir a la de la simple eficiencia salvadora sobre nosotros.⁴ En esta cuestión, el progreso del Angélico ha consistido en una profundización cada vez mayor en la causalidad instrumental de la Humanidad de Cristo y, en concreto, en la causalidad instrumental de los *acta et passa*, mientras que el mérito está primordialmente en relación con Dios ante quien se merece y no se puede reducir a simple eficiencia sobre nosotros.⁵

2. El trabajo bibliográfico

En lo que respecta a este *Status quaestionis*, quizás lo que más interese al lector sea la bibliografía que ofrece Biffi en el extracto de su tesis doctoral y el elenco

¹ Cfr. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 411-418.

² Cfr. J. LÉCUYER, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas*, «Doctor Communis» 6 (1953) 91-120; BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 413-414.

³ Cfr. LÉCUYER, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon saint Thomas*, 108, citado por W. LYNN, *Christ's redemptive merit. The nature of his causality according to St. Thomas*, Gregorian University Press, Roma 1962, 78 nota 7.

⁴ LYNN, *Christ's redemptive merit. The nature of his causality according to St. Thomas*, 167-168; cfr. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 414-416.

⁵ I. BIFFI reseña dos trabajos más que, aunque no con tanta detención, tratan de los misterios de la vida de Cristo: B. CATÃO, *Salut et rédemption chez saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1965, y A. VALSECCHI, *L'imitazione di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, en G. COLOMBO et al. (a cura di), *Miscellanea Carlo Figini*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1964, 175-203.

de las diversas posiciones en torno a la causalidad salvífica de los misterios de la vida de Cristo, especialmente, de la resurrección. El trabajo de I. Biffi es, además, una verdadera historia de la cuestión a partir del Concilio Vaticano II y la indicación contenida en *Optatam totius* (n. 14) de que se preste especial atención al misterio de Cristo y a la historia de la salvación.

En las abundantes y largas notas de I. Biffi contenidas en estas páginas, se refleja el ambiente existente en aquellos años entre los estudiosos de santo Tomás: había práctica unanimidad en la urgencia de la renovación, en la importancia que los misterios de la vida de Cristo encuentran en la obra del Angélico y en que era necesario volver a descubrir al Santo Tomás lector de la Sagrada Escritura. Prácticamente todos los estudiosos de Santo Tomás participaban de esta convicción: desde M.D. Chenu, que aparece insistentemente como el gran orientador de la renovación, hasta Y. Congar, M.J. Nicolas, G. Lafont, F. van Steenberghe, M.J. Le Guillou, C. Fabro y el mismo K. Rahner en un conocido ensayo de sus *Escritos de Teología*.

K. Rahner notaba ya en 1954 la importancia que revisten los misterios de la vida de Cristo en Santo Tomás: «En Santo Tomás, escribía, y aun en Suárez, el interés rigurosamente teológico – y no meramente piadoso – por los misterios de la vida de Cristo era todavía vivo. En la cristología que hoy se enseña hay que prestar gran atención para encontrar algo sobre la resurrección de Cristo, como si este hecho perteneciese primordialmente a la teología fundamental [...] Los misterios de la vida de Cristo, que precisamente en su unicidad e historicidad indisoluble constituyen la ley única de la historia universal, son tergiversados con excesiva facilidad».¹

La situación que describe K. Rahner, gracias a Dios, está ya superada: la resurrección del Señor – todo el misterio Pascual – recibe una gran atención en los manuales de cristología y no sólo desde los intereses de la teología fundamental, sino desde la dogmática y desde la consideración de su causalidad salvífica.² La renovación de los estudios bíblicos, patrísticos y litúrgicos ha tenido aquí una influencia decisiva. También la han tenido los estudios sobre Santo Tomás, sensibles a este movimiento de acercamiento teológico total a las grandes cuestiones de la teología, entre otras, las referidas a la glorificación de Cristo.

Esto lleva consigo una revitalización de la consideración de la resurrección de Cristo en cuanto que su Humanidad es *intrumentum coniunctum* de su Divinidad. Pero la Humanidad de Cristo ha sido instrumento unido a la Divinidad para nuestra salvación durante toda su vida, tanto en su concepción, como en la circuncisión, en la vida de trabajo y en la vida pública. Todos los hechos de la vida de Cristo han sido, pues, salvadores en sí mismos y tienen las mismas carac-

¹ K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, en IDEM, *Escritos de teología*, 1, Taurus, Madrid 1959, 211.

² Véase p.e. la profundidad y ponderación de los manuales de A. ZIEGENAUS, *Gesù Cristo. La pie-nezza della salvezza. Cristologia e soteriologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012; y de F. OCÁRIZ, L.F. MATEO-SECO, J.A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 2010.

terísticas esenciales de la resurrección: son causa meritoria, eficiente, y formal de nuestra salvación. En Santo Tomás, lo lógico es leer estos acontecimientos desde lo que escribe sobre la causalidad salvadora de la resurrección haciéndolo extensivo a ellos.

En este terreno, I. Biffi cita en primer lugar a Y. Congar, que escribe: «Ciertamente, siguiendo el Nuevo Testamento, santo Tomás asigna un puesto privilegiado a la pasión y a la resurrección de Cristo, pero él ha atribuido cada vez con mayor decisión a lo largo de su carrera, a todos los “misterios” de la vida de Cristo, a todos los *acta et passa Christi in carne*, un valor de causalidad respecto a nuestra salvación». ¹ Lo pide así la lógica; lo pide también la capitalidad de Cristo sobre nosotros: Cristo recapitula en sí, como ponen de relieve San Ireneo y San Gregorio de Nisa, todos los misterios de la vida humana. ² Lo mismo sucede con Tomás de Aquino: todos los misterios de la vida de Cristo tienen valor en sí mismos en cuanto hechos de la vida del Hijo de Dios; todos tienen causalidad salvífica sobre nosotros. K. Rahner lleva razón al subrayar la unidad de estos misterios y su causalidad universal.

I. Biffi enumera las diversas interpretaciones que se han dado a los textos de Santo Tomás referidos a la causalidad salvífica de la resurrección del Señor, desde quienes piensan que, para él, la causalidad salvadora de la resurrección se limita al hecho de que su Humanidad gloriosa causa nuestra salvación, hasta la posición de F. Holz, que entiende que Santo Tomás atribuye a la humanidad de Cristo *en su resurrección* «histórica» una causalidad eficiente instrumental que se extiende a todos los lugares y a todos los tiempos. Según F. Holz, Santo Tomás «por una parte insiste en el hecho de que son los misterios ya pasados los que causan nuestra justificación y, por otra parte, que no son los misterios abstractos, sino realizados por la santa Humanidad los que causan nuestra regeneración». ³ Es decir, quien causa la salvación es la Persona del Salvador en cuanto que lleva en sí inseparablemente unidos, como las llagas de las manos, todos los acontecimientos de su vida. El valor «personal» de esos acontecimientos hace, según Holz, que en todas las acciones de Cristo, haya algo permanente, que excede el límite temporal y espacial, y le confiere una actualidad general. «En este sentido, santo Tomás tiene razón – concluye Holz – al atribuir a los misterios históricos de la vida de Cristo una eficiencia salvífica actual». ⁴

3. Cristo en sus misterios

Además de los volúmenes que dedica a los misterios de la vida de Cristo en

¹ Y. CONGAR, *Le sens de l'«économie» salutaire dans la «théologie» de Saints Thomas d'Aquin*, en *Festgabe Lortz II*, Baden-Baden 1957, 83; cfr. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 410.

² Cfr. IRENEO DE LYON, *Epideixis* 6; 30-37; 99 (SC 406, 90; 126-134; 218); GREGORIO DE NISA, *Oratio Catechetica Magna* 9-32 (SC 453, 203-295).

³ F. HOLZ, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Thomas*, «Ephemerides Theologiae Lovanienses», 29 (1953) 623; cfr. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tomaso d'Aquino*, 426.

⁴ HOLZ, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Thomas*, 636.

su edición de la *Summa Theologiae*¹ J.-P. Torrell trata las cuestiones 27-59 de la tercera parte de la *Summa Theologiae* en un libro que puede considerarse como prolongación de sus introducciones a Santo Tomás: *Initiation a saint Thomas d'Aquin*, (1993) y *Thomas d'Aquin, maître spirituel: Le Christ en ses mystères* (1996).²

Tanto las páginas dedicadas a estas cuestiones en su edición de la *Summa Theologiae* como las de *Le Christ en ses mystères*, lógicamente muy parecidas, son de un gran interés por las cuestiones tratadas en sí mismas, y por lo que tienen de introducción a Santo Tomás. La *Summa Theologiae* está estructurada con una breve introducción, texto latino, traducción francesa y numerosas notas en apéndice; *Le Christ en ses mystères* está estructurado como un libro de lectura seguida, más practicable para quienes comienzan a adentrarse por Santo Tomás. Tanto las notas de la *Summa* como las páginas de *Le Christ en ses mystères* resultan de gran utilidad no sólo para captar el pensamiento de Santo Tomás, sino también para leerlo desde la perspectiva de los indudables avances de la teología contemporánea y con la solvencia propia de quien es uno de los mejores conocedores actuales del Aquinate.

J.-P. Torrell hace notar que estas cuestiones «lejos de ser un apéndice superfluo» de lo que se puede entender como una *Vida de Jesús* es fruto de una exigencia ineludible del pensamiento cristológico de santo Tomás. Como sucede con los Padres de la Iglesia, la consideración de los misterios de la vida de Cristo forman parte esencial de la cristología y de la soteriología tomasianas. Se trata del cumplimiento en Cristo del movimiento de *exitus-reditus*, salida del Padre-vuelta al Padre (cfr. Jn 16,28), que nos hace considerar a la cristología centrada en el misterio trinitario. Lo mismo sucede con la soteriología: con la “entrada” en su gloria, Cristo inaugura la nueva creación y realiza anticipadamente la promesa escatológica final.³ Y todo esto, como decía San Agustín, no sólo como persona singular, sino también como Cabeza nuestra.

Santo Tomás habla de *acta et passa Christi*, es decir, de toda la vida de Cristo y no sólo de los acontecimientos mayores que forman parte del Misterio Pascual. J.-P. Torrell obviamente se resiste a llamar a estas cuestiones «vida de Cristo» y prefiere calificarlas como una «cristología narrativa».⁴ De hecho todo el vigor especulativo contenido en la primera parte de la cristología⁵ está sosteniendo cuanto dice santo Tomás en sus comentarios a los misterios de la vida de Cristo. Es todo el ser esencialmente mediador de Cristo el que está dando valor y sentido a los acontecimientos materiales de su vida modestos y fugaces como los de toda vida humana: todos ellos son de valor infinito y

¹ J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique*, II. *Le Verbe incarné en ses mystères: La vie du Christ en ce monde*, Cerf, Paris 2002.

² J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, I y II, Desclée, Paris 1999. Escribe Torrell: «Ce troisième livre s'inscrit donc sur la trajectoire des deux précédents. Il a certes son originalité et son contenu propre et on peut le lire séparément, mais à le considérer objectivement, il mériterait pourtant de s'intituler *Initiation 3*», 709.

³ Cfr. TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, I, 9-10.

⁴ *Ibidem*, I, 15.

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 1-26.

todos ellos son causa de nuestra salvación por la misma razón: por estar unidos hipostáticamente al Hijo de Dios; en esos acontecimientos se expresa la Persona del Verbo.

Santo Tomás divide su estudio de los misterios de Cristo en cuatro grandes apartados: «*de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum; de his quae pertinent ad processum vitae ipsius in hoc mundo; de exitu ipsius ab hoc mundo; de his quae pertinent ad exaltationem ipsius*». ¹ No se trata de una biografía, sino de un análisis teológico de acontecimientos destacados de la vida del Señor, que él contempla fundamentalmente de la mano de los evangelios y de los Padres.

Insiste Torrell en el gran conocimiento que tiene Santo Tomás de los Padres, conocimiento que tanto influye en sus comentarios. Cabría hablar también de sintonía en el espíritu con los santos Padres. Para Torrell, los Padres son el entramado en el que Santo Tomás va fijando sus pensamientos en estas cuestiones; él tenía un conocimiento «poco común para su época de la literatura conciliar y patrística de Oriente y Occidente de la que se sirve abundantemente para su propósito, hasta el punto de desaparecer casi totalmente detrás de los autores citados». ²

Esta es la gran riqueza de estas páginas de Santo Tomás que resumen, en forma de artículos, su contemplación de los misterios de la vida de Cristo y su sintonía con la lectura de los Padres. En las páginas de este libro que estamos comentando, Torrell sabe ponerlo de relieve casi siempre, engarzando esa riqueza con su buen conocimiento de todos los escritos de Santo Tomás y de los autores que le son más próximos. Algunas veces también muestra los límites de la posición de Santo Tomás con respecto a la exégesis contemporánea, y a la vez, quizás, en algún momento, resulte excesiva esa crítica en algún punto pequeño: pues lo que dice ahí Santo Tomás se entendería mejor si se compara lo que dice con lo que dicen los Santos Padres.

He aquí un ejemplo de lo que queremos decir. Se trata del comentario de Torrell al artículo 1 de la cuestión 47, dedicada a los «actores» de la Pasión de Cristo. El primer artículo se pregunta si Cristo fue «*ab aliis occisus vel a seipso*». El artículo, que naturalmente niega que Cristo se matase a sí mismo, destaca, sin embargo, una especial voluntariedad de Cristo en su muerte en cuanto que Él muere como dueño de la vida y de la muerte. Torrell se muestra insatisfecho con el artículo: «Es difícil, escribe, no sentir cierto malestar con su lectura [...] Cristo continúa apareciendo como el Señor que conduce soberanamente los sucesos de los últimos días de su vida. A pesar de esto, estas consideraciones parecen estar condenadas por un voluntarismo inhabitual en el Maestro de Aquino, que da la impresión a veces de que se pone del lado del docetismo». ³ Es posible que Santo Tomás esté pensando sencillamente en lo que dice San Agustín de esta hora de Cristo a la que describe como una hora «*non qua cogē-*

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 27, prol.

² TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, I, 711.

³ *Ibidem*, II, 352.

retur mori, sed qua dignaretur occidi». ¹ También es posible que esté pensando en algunos Padres que, como Gregorio de Nisa, para mantener la dignidad divina del Señor, describían la muerte de Cristo como que él separaba su alma de su cuerpo con poder «autocrático», cosa que le parece inadmisibile. ² En cualquier caso, parece estar claro que, para santo Tomás, la *kénosis hasta la muerte y una muerte de Cruz* (cfr. Flp 2,8) no incluye la renuncia del Señor a su señorío sobre la vida y sobre la muerte.

Las explicaciones de Torrell son siempre oportunas y útiles y sirven para poner de relieve la profundidad de muchos de los comentarios de Santo Tomás. Así sucede, por ejemplo, en los temas marianos, ³ en el descendimiento a los infiernos ⁴ y en la cuestión de la Ascensión. ⁵

4. De Cristo a la Trinidad

En el año 2012, E. Vetö publicó un libro con un título sugerente. *Du Christ à la Trinité. Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*. ⁶ Se trata de considerar la actuación trinitaria tal y como se refleja en los misterios de la vida de Cristo, y de comparar dos autores: Tomás de Aquino y von Balthasar. Había dos razones fundamentales para elegir este camino de investigación: la primera, es que en los misterios de Cristo es donde mejor se puede observar la actuación trinitaria; la segunda, es que von Balthasar es el autor contemporáneo que más se ha detenido en la consideración de los misterios de la vida de Cristo y, por lo tanto, el que más extensión ofrece para su comparación con Santo Tomás.

Entre ambos autores, existe una profunda divergencia en los dos temas claves del libro: la actuación trinitaria *ad extra* y la meditación de algunos misterios de la vida de Cristo, como es el tema del «abandono» por parte del Padre en la Cruz: jamás Tomás de Aquino concebiría este abandono como un abandono activo o como una ruptura entre el Padre y el Hijo («il n'y a pas abandon actif, et *a fortiori* pas de rupture entre le Père et le Fils en cet abandon»), ⁷ ni siquiera lo concebiría como que Cristo atraviesa la noche oscura del espíritu como comenta von Balthasar. Unas veces, É. Vetö pone de relieve esta divergencia; otras veces, no la destaca lo justo. Pero esta divergencia forma parte del pensamiento teológico de cada Autor, y es necesario conocerla para saber identificar a cada uno.

¹ «Aún no ha llegado su hora, no en la que fuese obligado a morir, sino en la que se dignase ser matado [...] Pues ¿cómo podía estar colocado bajo la necesidad del destino Aquel que, en otro lugar, dijo: *Tengo potestad de entregar mi alma, y tengo potestad de tomarla de nuevo?* (AGUSTÍN DE HIPONA, *Tractatus in Ioannem*, 37, 9: CCL, 36, 336-337).

² He aquí cómo describe H. Drobner la posición de San Gregorio de Nisa en la homilía *De Tridui spatio*: «According to his divine autocratic power the Lord separated his body and soul at his will» (H. DROBNER, *Three Days and Three Nights in the Heart of the Earth*, en A. SPIRA, Ch. KLOCK (eds.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1981, 266.

³ TORRELL, *Le Christ en ses mystères*, I, 41-88.

⁴ *Ibidem*, II, 493-534.

⁵ *Ibidem*, II, 649-682.

⁶ É. VETÖ, *Du Christ à la Trinité. Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*, Cerf, Paris 2012.

⁷ *Ibidem*, 132.

«Esperamos haber demostrado –concluye É. Vetö– que es posible y fecundo un diálogo entre la teología contemporánea y un gran teólogo del Medioevo. Las lagunas de uno dan luz sobre la aportación principal del otro: atención a la unidad por parte de Tomás; la figura de Cristo para Balthasar. Con mayor profundidad, sus cuestiones constituyen una ayuda para la comprensión del otro. Sin la fidelidad de Santo Tomás, no habríamos prestado atención al modo en que Balthasar evoca este principio [...] El Maestro medieval ha enriquecido la lectura del teólogo contemporáneo, pero este ha esclarecido la comprensión del otro, señal más que decisiva de que el pensamiento de Tomás está vivo y puede participar en un *suntheologiein*».¹

En cualquier caso este diálogo debe realizarse con toda la profundidad posible, buscando las razones de fondo en que se apoya un teólogo y otro para mantener sus propias posiciones, y sin caer en la tentación de concordismos fáciles. En el caso de santo Tomás esto sucede de modo especial dada la grandeza de su figura y dado que reúne en sí mismo actitudes y conocimientos verdaderamente excepcionales. Nos referimos a su actitud ante el ser y la verdad – a su relación honesta y apasionada con la verdad –, a su respeto por todos los autores, al equilibrio y al orden de su pensamiento que le hacen proceder siempre con una gran atención a la jerarquía de las verdades teológicas, procediendo, además, de lo que es más claro a lo que es menos claro. Como se puede ver por este *status quaestionis*, la perspectiva de la teología contemporánea ha ayudado también a leer a Santo Tomás con unos ojos que permiten descubrir en él nuevos matices y apreciar nuevas riquezas al incorporar a su lectura los avances indiscutibles de este último siglo y sus enriquecedoras perspectivas.

5. Una presencia perenne

Junto a estas realidades, que facilitan una lectura de Santo Tomás a la luz de las perspectivas teológicas contemporáneas, permanece, abundante y generosa, la presencia de santo Tomás en muchos escritos y manuales como el fundamento teológico en el que se apoyan. Basta mirar los índices de autores citados para deducirlo del número de referencias que se hacen. Y esto en puntos decisivos de los tratados teológicos. Así sucede, p. ej., en la obra de E. Durand, especialmente en su cristología,² con un esquema muy distinto al de la *Summa Theologiae*, pero muy cercana al espíritu y al pensamiento de santo Tomás en cuestiones cristológicas claves como son la unión hipostática o la ciencia de Cristo. Y todo esto, al mismo tiempo, con conocimiento y apertura a las diversas posiciones de los autores contemporáneos.

Así, p. ej., adhiriéndose a santo Tomás, cuya posición llama «apropiación on-

¹ *Ibidem*, 451-452.

² Cfr. E. DURAND, *L'Offre universelle du salut en Christ*, Cerf, Paris 2012. Con anterioridad E. Durand había publicado, podríamos decir que «ad mentem Divi Tomae», *La Périchorèse des Personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Cerf, Paris 2005; *Le Père Alpha et Oméga de la vie Trinitaire*, Cerf, Paris 2008.

tológica de la naturaleza humana por el Verbo»,¹ Durand la titula la tesis de la «única subsistencia». Escribe: «El que posee la naturaleza humana, el sujeto metafísico, es aquí propiamente el Verbo de Dios. Subsistiendo de forma propia y natural en su esencia divina, el Verbo se apropia, sin embargo, de una segunda naturaleza (humana), hasta el punto de ser hombre como nosotros, de subsistir también en su naturaleza humana. Hay una sola persona, el Verbo, dotado de su naturaleza propia (la divina) y asumiendo por añadidura una naturaleza humana, apropiándose, de modo que él es plenamente hombre sin serlo de forma autónoma o separable de su subsistencia personal de Verbo divino».² Magnífica forma de presentar a los alumnos lo que dice Santo Tomás y lo que su posición lleva consigo. Nos encontramos, efectivamente, en el terreno ontológico, es decir, en el terreno del ser, que el Verbo comunica a su Humanidad, y en consecuencia se «apropia» y que, por ello, «es responsable» de sus actos.

Lo mismo sucede en lo referente a la ciencia de Cristo, cuestión en la que la posición de bastantes contemporáneos es frontalmente contraria a la solución de santo Tomás a la que, en cambio, se adhiere E. Durand como se puede comprobar no sólo por el hecho de aceptar que en Cristo hay visión beatífica, sino por aceptar que esta visión, por su propia naturaleza, es beatificante. Lo mismo sucede con la ciencia infusa.³ Ya al final del libro, E. Durand señala que, en los temas de soteriología, ha recurrido a tres contribuciones soteriológicas occidentales de gran relieve: san Agustín, santo Tomás y Calvino.⁴

Santo Tomás está presente –muy presente– de esta forma en muchos autores de nuestros días, entre los que nos encontramos también nosotros. Pero el estudio de esta panorámica excede el objetivo de este trabajo.

CONCLUSIÓN

Este *status quaestionis* se ha limitado a analizar las propuestas teológicas para una lectura “contemporánea” de Santo Tomás hechas por destacados seguidores suyos de finales del siglo xx y principios del siglo xxi. Se trata de unas propuestas que prestan especial atención al terreno trinitario y cristológico y que, en sí mismas, son muy sencillas de entender y de llevar a la práctica: mantener unidas – estrechamente unidas – “teología” y “economía”, y prestar atención a cuanto Tomás dice en su contemplación de los misterios de la vida de Cristo, que es un modo de leer la “economía” en la “teología”. Es toda la Trinidad la que actúa en la vida de Cristo, como se ve bien por los comentarios a las cuestiones de la «entrada» del Señor en este mundo «por obra del Espíritu Santo» y por sus comentarios a las cuestiones referentes a la Pasión, Muerte y Resurrección del Señor: la obediencia de Cristo al Padre movido por el Espíritu Santo y la glorificación que le sigue son un buen lugar en el que contemplar la actuación trinitaria en los acontecimientos de su vida.

¹ Cfr. DURAND, *L'Offre universelle du salut en Christ*, 147-152.

² *Ibidem*, 149-50.

³ Cfr. *ibidem*, 156-173.

⁴ Cfr. *ibidem*, 433.

En su trabajo teológico, movía a Santo Tomás un gran sentido del equilibrio, es decir, el esfuerzo porque las afirmaciones estuviesen firme y convincentemente asentadas; la fe no se opone el sentido común. El tener los pies firmemente asentados en la tierra – en el sentido común – forma parte integrante del modo en que santo Tomás entiende la relación fe-razón. Así se ve especialmente en el *Tratado sobre la Trinidad*, en el orden de las cuestiones, en la nítida distinción entre «propiedades» y «apropiaciones», en el valor teológico que otorga a las apropiaciones, en el subrayado puesto en el hecho de que la intimidad de la vida divina se desarrolla en una auténtica «*perichoresis*».

La perspectiva total de Santo Tomás es esencialmente trinitaria. Santo Tomás considera que la creación del mundo, dentro de la libertad divina, es, al mismo tiempo, «prolongación» de las procesiones. Para él, la *economía* brota de la *teología*, es inseparable de ella, y remite siempre a ella. No se puede plantear de modo más radical la unión entre *economía* y *teología* que poniendo de relieve el nexo insoluble que existe entre ambas. La *economía*, en concreto los hechos de la vida de Cristo, se encuentran especialmente enraizados en la *teología*. Es toda la Trinidad la que actúa en ellos; el agente y “responsable” de esos acontecimientos es Jesucristo, el Mediador.

La estructura de la III *Pars* es una buena prueba del “talante teológico” de Santo Tomás, de la importancia que da al orden de las cuestiones: los temas referentes al ser de Cristo y a la naturaleza de su mediación anteceden a las cuestiones referentes a la vida. Este orden seguido por santo Tomás es toda una lección teológica: los acontecimientos de la vida del Señor poseen su unicidad y su universalidad por estar realizados por el *instrumentum coniunctum divinitatis*. Si la Humanidad del Señor no fuese la Humanidad del Verbo, los acontecimientos de su vida no estarían dotados de ese valor divino que les da una absoluta y universal eficacia salvadora, no serían la causa meritoria, ejemplar y eficiente de nuestra salvación.

Los autores tomistas, especialmente J.-P. Torrell, subrayan que Santo Tomás contempla estos misterios de la mano de los Padres. Es este uno de los temas más atractivos y que permanecen todavía sin explorar del todo en Santo Tomás. Se trata, sin duda, de una perspectiva que será muy fecunda, especialmente en todo lo que se refiere a su lectura de la Sagrada Escritura: Santo Tomás leyendo la Escritura de manos de los Padres. Conocer con detalle la sintonía de Tomás con los Padres, las razones que tiene para seguir a uno u a otro, ayudará a una lectura que sea como un “redescubrimiento”.

Santo Tomás amó desinteresadamente la verdad y la buscó por todas partes, como se ve en su interés por los filósofos no cristianos, pues estaba convencido profundamente de que «*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*». ¹ Este interés se acrecienta en todo lo referente a los Santos Padres a los que considera, como es natural, el suelo en el que hunde sus raíces. Por eso una lectura

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* i-ii, q. 109, a. 1, ad 1.

de santo Tomás *desde* los Santos Padres dará nuevas luces sobre el por qué de sus afirmaciones, especialmente al contemplar los misterios de la vida de Cristo. Dentro de las limitaciones de su época, Santo Tomás no se desinteresa de la historia como han puesto de relieve Y. Congar y J.-P. Torrell,¹ pero su acercamiento a estos misterios de la vida de Cristo es un acercamiento «teológico», como corresponde al espíritu de la *Summa Theologiae* de la que forman parte.

El amor a la verdad llevaba a Santo Tomás a la sencillez y al equilibrio de que venimos hablando, es decir, al gusto de que las cosas estuviesen firmemente asentadas sobre lo verdadero, a buscar la sobriedad de expresión, a ir de lo más conocido a lo menos conocido y a no dejarse guiar por la imaginación, sino por la inteligencia. En todos sus escritos, también en este, está presente santo Tomás con su saber filosófico y con su apasionado amor a la verdad, con la poderosa unidad integradora de su gran personalidad.

Al referirse al decreto del Concilio Vaticano II (*Optatam totius*, n. 16), recuerda F. Ocáriz que el estudio de Santo Tomás es importante, «sobre todo, por la integración de la razón metafísica en el *intellectus fidei*, en el discurso teológico».² Esto lleva consigo el interés por conocer el pensamiento filosófico de Santo Tomás. También en este terreno – en el de la filosofía – se han hecho esfuerzos importantes y fructuosos por liberar a Santo Tomás de lecturas que lo deformaban. Vienen a la mente nombres como los de M. Grabmann, J. Maritain, É. Gilson, A.D. Sertillanges, G.M. Manser, M.D. Roland-Gosselin, R. Garrigou-Lagrange, S. Ramirez, M. Cuervo, K. Rahner, C. Fabro, que tanto han trabajado en este sentido. Parte de la actividad filosófica de este último, como escribe F. Ocáriz, consistió precisamente en la «interpretación y profundización en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que le llevó a lo que llamaba *tomismo esencial*, centrado en el redescubrimiento del ser como acto y la correspondiente noción de participación».³

La admiración ante el ser, que se nos entrega como un don en el esplendor de la verdad que le acompaña, fue el comienzo de la filosofía; esa admiración está en la base del pensamiento filosófico de Santo Tomás y, en su teología, se convierte en adoración al Ser Uno y Trino que se nos ha revelado – y se nos entrega – en Cristo. Como escribe Juan Pablo II, «santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad [...] Con razón, pues, se le puede llamar *apóstol de la verdad*. Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad».⁴ De ahí deriva su perennidad.

¹ Cfr. CONGAR, *Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, 73-122; TORRELL, *Saint Thomas et l'histoire*, 355-409.

² F. OCÁRIZ, *Sobre Dios, la Iglesia y el mundo*, Rialp, Madrid 2013, 16.

³ *Ibidem*, 17. Cfr. también F. OCÁRIZ, *Rasgos fundamentales del pensamiento de santo Tomás*, en C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI, *Las razones del tomismo*, Eunsa, Pamplona 1980, 50-90. Sobre la noción de participación, cfr. C. FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2009.

⁴ JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 44, 14 de septiembre 1998.

ABSTRACT

En las últimas décadas se han sucedido importantes contribuciones hacia una renovada lectura de la teología de Santo Tomás de Aquino. En este artículo analizamos las aportaciones de algunos autores que, desde perspectivas trinitarias y cristológicas, han destacado en su esfuerzo por mantener viva la teología tomasiana y por mostrar su gran unidad y coherencia. Se trata de unas propuestas que prestan especial atención a la estrecha unidad que se da en el pensamiento de Tomás entre *teología* y *economía*, y a su modo de acercarse a los misterios de la vida de Cristo, como una forma de leer la *economía* en la *teología*.

During the last decades important contributions to the *re-reading* of Thomas Aquinas' theology were done. This paper deals with those authors who made a greater effort to point out the deep unity and coherence of Thomas' thought from Trinitarian and Christological perspectives. Two remarkable issues of Thomas theology are stressed: the close unity between *theology* and *economy*, and the theological approach to the mysteries of the life of Jesus Christ. Both of them are interconnected, since to contemplate the history of Jesus Christ as a true mystery – authentic presence of the True God – is a way to read the *economy* in the *theology*.

RECENSIONI

G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Elledici, Leumann 2012, pp. 732.

IL presente volume costituisce il completamento della collana «Logos. Corso di studi biblici» in 8 volumi (oppure 9, se si tiene presente che il vol. 8 riguardante la Teologia biblica è costituito da due volumi dedicati rispettivamente all'Antico e al Nuovo Testamento) che avviò più di venti anni fa la casa editrice torinese Elledici. L'opera succede a *Il messaggio della salvezza. Corso completo di studi biblici* pubblicato dalla stessa casa editrice in più edizioni a partire dal 1964. Adesso come allora, la finalità proposta dai responsabili della collana è stata quella di offrire un contributo scientificamente valido, attraverso questioni introduttive e commenti esegetici, che serva da guida per una conoscenza ampia e attualizzata della Sacra Scrittura. Bisogna però aggiungere che se la collana più antica si presentava nel suo insieme con le caratteristiche proprie di un Manuale indirizzato agli studenti del primo ciclo di studi teologici, quella più recente va molto al di là, acquistando piuttosto le connotazioni di un Corso di ampliamento e arricchimento per coloro che già hanno una conoscenza fondamentale di scienza biblica.

Il volume che adesso ci interessa è articolato in tre sezioni. La prima, divisa in due parti, comprende un'esposizione generale dedicata al Pentateuco (G. Borgonovo) e un'altra riguardante le tre storiografie veterotestamentarie: deuteronomistica, cronistica e maccabaica (C. Balzaretto). La sezione seconda, a sua volta, include diversi saggi di esegesi, 8 in tutto. In questa sezione hanno collaborato: G. Borgonovo con quattro saggi («L'inno del Creatore per la bellezza della creazione»: Gn 1,1-2,4a; «La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele»: Gn 2,4b-3,24; «L'irrevocabile promessa»: Gn 15,1-21; «Una voce di silenzio svuotato»: 1Re 19,1-18); J.-L. Ska con due saggi («La scala di Giacobbe»: Gn 28,10-22; «Il passaggio del mare»: Gn 14); e, con un saggio, B.L. Boschi («La teofania del Sinai»: Es 19-24), M. Nobili («Il censimento e l'accampamento della comunità dell'esodo»: Nm 1-2), G. Bariero («Ascolta Israele»: Dt 6,4-25) e L. Mazzinghi, G. Papola («La "nuova alleanza" in Moab»: Dt 29-30). La terza sezione, infine, è dedicata a temi di teologia biblica: tre di essi elaborati da G. Borgonovo («la *b'rit* biblica»; «la benedizione: creazione e redenzione»; «l'opera deuteronomistica: profezia e compimento») e uno di I. Cardellini («I sacrifici in Lv 1-7»). Completano il volume la presentazione, il sommario, una lista di abbreviazioni, la bibliografia generale e una spiegazione dell'autore principale e coordinatore dell'opera, G. Borgonovo, sul motivo del lungo spazio di tempo intercorso fra gli otto volumi precedenti della collana (qualcuno già in 2ª edizione) e l'attuale volume, pubblicato a quasi 20 anni dal primo volume e a 6 anni dall'ultimo. L'autore segnala che gli anni trascorsi rispecchiano il suo lungo cammino di ricerca da quando egli lasciò il Pontificio Istituto Biblico fino a quando è riuscito a maturare le idee che propone nel volume. Anche per questo motivo, bisogna dire, esiste un chiaro divario fra quanto costituisce il suo contributo personale e il resto del volume.

Questa differenza si osserva, innanzitutto, nella prima sezione dell'opera, tra la parte dedicata alla presentazione generale del Pentateuco (pp. 79-316) e quella riservata alle storiografie della Bibbia (pp. 317-390); non solo per la diversa ampiezza dedicata ad una e all'altra delle trattazioni, ma per la prospettiva critico-teologica. Quella riguardante le

storiografie veterotestamentarie (e qualcosa si potrebbe dire analogamente dal resto del lavoro realizzato dagli altri studiosi) possiede un taglio più classico, più vicino a ciò che si potrebbe considerare un'esposizione di ordine didattico, in cui si affrontano le diverse tematiche andando all'essenziale, segnalando i punti più centrali, i problemi esistenti, le teorie al riguardo ecc.; tutto, certamente, con lo stile proprio dello studioso nonché all'interno di una preoccupazione indirizzata a chiarire a coloro che si avvicinano agli studi esegetici i diversi aspetti delle questioni, ciò che sembra più accettato o problematico e quello che richiede ancora un maggiore approfondimento. Tutta un'altra cosa emerge nella parte dedicata alla *Tôrâ*, in cui il professore della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale ha voluto presentare soprattutto le sue convinzioni personali e il frutto dei suoi lunghi anni di ricerca scientifica.

Si tratta, concretamente, del centro attorno al quale a suo avviso avrebbe girato l'elaborazione storiografica del Pentateuco, una visione pregnante che orienta tutto il suo studio. Questo sarebbe il Deuteronomio, libro in cui il suo autore (o autori) avrebbe sviluppato una dottrina teologica riportandola ad un passato, inteso questo passato come il periodo vissuto in prima persona degli uditori di Mosè (si leggano specialmente le pp. 193-214). In altri termini, il Deuteronomio avrebbe avuto come interlocutore privilegiato Israele, ma un Israele che esso stesso avrebbe costituito e che sarebbe chiamato ad appropriarsi della memoria di un passato esodico. Con la composizione del Deuteronomio, da collocare immediatamente dopo il ritorno dall'esilio babilonese oppure poco dopo, nel momento della costruzione del Secondo tempio (520-515 a.C.), avrebbe avuto origine un fenomeno del tutto singolare: sarebbe sorta in quel momento una dottrina teologica del passato, che Borgonovo preferisce chiamare la *memoria fondatrice d'Israele*. Allora, ricordi vaghi di un passato lontano sarebbero stati messi per iscritto fino a formare la costituzione dell'identità del popolo di JHWH. Il Deuteronomio sarebbe da considerare, quindi, il *proto-nomio*, in quanto nocciolo originario o punto generatore da cui la *Tôrâ* sarebbe nata come opera letteraria scritta; oppure, con le stesse parole di Borgonovo: «Se nella posizione oggi occupata nella redazione finale il Deuteronomio appare come ricapitolazione e sintesi di quanto precede, dal punto di vista genetico esso sta prima ed è da considerarsi il libro originario da cui nasce l'archetipo normativo della *Tôrâ*, considerata nel suo insieme» (p. 209).

Con la composizione del Deuteronomio si sarebbe verificato quindi qualcosa di unico e decisivo: non una mera revisione o ri-scrittura di alcune leggi antiche, e nemmeno una parziale riforma che avrebbe riadattato a nuove situazioni qualche istituzione o qualche marginale elemento della tradizione: sarebbe nata un'entità, l'*Israele biblico*, che fino ad allora, e in quei termini teologici così come vengono attestati nella *Tôrâ*, non era ancora propriamente esistita. La *memoria fondatrice* avrebbe anche attribuito a quel momento creativo un carattere di *obbedienza* rispetto al passato, cosicché la radicale innovazione potesse essere accolta con minori riserve, dal momento che si presentava come riedizione o completamento di una riforma del passato. In altri termini, attraverso la ripetuta esortazione all'obbedienza del comandamento e delle leggi, il Deuteronomio sarebbe riuscito a istituire una comunità che avrebbe adottato come propria un'alleanza di Israele con JHWH ed espresso tale accettazione attraverso l'obbedienza pratica alla legge. In questo modo, più che doversi parlare di «peso ideologico della novità», si tratterebbe della dialettica propria della figura della *memoria fondatrice*. Come afferma l'autore: «Con il deuteronomismo, si è in presenza di una riforma tanto radicale che pone effettivamente in essere qualcosa di nuovo, un "Israele" che fino ad allora e in

quei termini teologici non era mai propriamente esistito. Per questa ragione, una tale riforma aveva bisogno di ritrovare un punto di ancoraggio nel passato: un'eziologia, o meglio, un *mito fondatore* che potesse sostenere il peso ideologico della novità. Un tale punto di ancoraggio il deuteronomismo lo identifica nella cosiddetta riforma di Giosia» (p. 200).

Come si può avvertire, nell'elaborazione della sua interpretazione esegetica l'autore si allaccia a un preciso pensiero sociologico, e concretamente a quello postulato da Maurice Halbwachs (1877-1945), sociologo della scuola di Émile Durkheim conosciuto soprattutto per la sua teoria sulla «memoria collettiva», ossia, l'insieme dei ricordi più o meno consci e mitizzati di una collettività della cui identità fa parte il sentimento del passato. Inoltre, l'autore si allaccia al pensiero filosofico di Karl Jaspers (1883-1969), con il suo concetto, ritenuto da alcuni copernicano, di *Achsenzeit*, cioè il congetturale periodo assiale o di rottura della storia da collocare interno al 500 a.C. Ma anche, certamente, dietro all'esposizione di Borgonovo si trova quella teoria ermeneutica che si è venuta forgiando negli ultimi decenni – scartando teorie fino a poco fa più proclamate dalla maggioranza come l'ipotesi documentaria (cfr. pp. 135-192) –, nella quale primeggia sempre di più l'ammessa esistenza nella formazione del Pentateuco di due correnti predominanti, una deuteronomistica e un'altra sacerdotale, ambedue di origini postesiliche. Tutto ciò porterebbe ad una «trasformazione simbolica» che avrebbe realizzato la *memoria fondatrice* dando origine al Deuteronomio, con la produzione di una peculiare e più complessa storicità: una ricostruzione sorta quindi sulla nuova identità ricreata dalla *memoria fondatrice* di un impreciso passato consegnato come tradizione. Ciò che certamente bisognerebbe aggiungere è che ci troviamo sempre nel terreno delle teorie, e ben fa Borgonovo nell'intitolare il capito quinto del suo studio «Una “nuova proposta”: la singolarità del Deuteronomio rispetto alle antiche tradizioni» (pp. 193-214), capitolo che segue a quello dedicato all'analisi critica dell'ipotesi documentaria, il quale conclude con una sezione riguardante la «Forza e debolezza» di questa ipotesi.

Non è possibile in questa recensione analizzare le suggestive riflessioni che appaiono nelle pagine dedicate alla «nuova lettura del Pentateuco» che realizza l'autore (pp. 215-316). Vorrei solo fare qualche piccola osservazione. Innanzitutto una di carattere prettamente teologico: sembra che nell'impostazione attuata dall'autore si apra un più ampio divario fra la lettura storico-critica della Bibbia e il peso teologico che essa contiene. Per quanto riguarda, ad esempio, il monogenismo e il tema del peccato originale, essi sembrerebbero più delle ricostruzioni teologiche proiettate verso un passato a partire dalla situazione vissuta dall'uomo in ogni tempo che una lettura (certamente con linguaggio simbolico) di eventi realmente accaduti; e così si afferma che «in Gn 2-3, non si parla tanto di un peccato originale (nel linguaggio teologico: “originante”), ma del peccato dell'uomo di sempre, tanto radicato nel cuore dell'uomo che *fin dall'inizio* segnò la sua esistenza (“peccato originale originato”)» (p. 464). Per quanto riguarda l'aspetto formale, segnalo soltanto due osservazioni: non tutte le sigle utilizzate appaiono nella lista di abbreviazioni, addirittura, in qualche caso manca una precisa corrispondenza (si veda ad esempio BT nella lista di abbreviazioni e il suo uso nel volume); e sarebbe stato di gran lunga molto utile fornire un elenco di autori.

Sui saggi di esegesi e i temi di teologia biblica, tutti di grande interesse e molto arricchenti, indico, per concludere, che forse avrebbe valorizzato ancora di più il volume se fossero stati introdotti alcuni saggi appartenenti alle storiografie cronistica e maccabai-

ca. Quelli però che sono stati inseriti nel volume costituiscono un valido complemento alla sezione dedicata all'esposizione generale dei libri.

M. TÁBET

R. L. BURKE, *Divine Love made flesh*, Catholic Action for Faith and Family, San Diego (CA) 2012, pp. 210.

IL card. Burke ha dato alle stampe un prezioso volume dedicato all'Eucaristia; in poco più di duecento pagine il Prefetto del Supremo Tribunale della Signatura Apostolica offre un interessante percorso alla scoperta di due importanti documenti magisteriali: *Ecclesia de Eucharistia* e *Sacramentum Caritatis*. Il volume presenta, oltre all'Introduzione, due parti dedicate al commento dei due documenti citati. Completano il volume una breve Conclusione, una Bibliografia composta di documenti magisteriali, un Glossario contenente i termini più importanti (quali ad esempio: inculturazione, mistagogia, sacrificio, ecc.), oltre a una nota biografica dell'autore e l'indice analitico.

Nell'Introduzione l'autore esplicita i motivi che l'hanno spinto a pubblicare questo libro; a partire dall'analisi socio-culturale – presente anche in *Christifideles Laici* – che vede il cristiano muoversi in un contesto caratterizzato dal secolarismo e dall'ateismo, il card. Burke spiega che è attraverso la partecipazione all'Eucaristia che comprendiamo al meglio cosa dobbiamo fare per portare avanti la nuova evangelizzazione. Si è quindi deciso a pubblicare questo commento a *Ecclesia de Eucharistia* e *Sacramentum Caritatis* nella convinzione che l'Eucaristia è la fonte della nostra vita nella Chiesa e la sua espressione più elevata. L'obiettivo del libro è dunque che il lettore ottenga un più profondo apprezzamento della nostra vita in Cristo nel suo Corpo Mistico, soprattutto per mezzo dell'Eucaristia, e che essa sia fonte di un rinnovato entusiasmo ed energia in vista della nuova evangelizzazione.

L'Introduzione è chiusa da un breve riassunto del contesto storico in cui si sono dati i due documenti commentati: la pubblicazione dell'istruzione *Redemptionis Sacramentum*, il Congresso Eucaristico internazionale cui fecero seguito l'Anno dell'Eucaristia e la Giornata mondiale della Gioventù centrata sul mistero eucaristico ed infine il Sinodo sull'Eucaristia.

Come detto il libro è diviso in due parti: la prima è dedicata all'enciclica di San Giovanni Paolo II *Ecclesia de Eucharistia* e la seconda alla costituzione apostolica post-sinodale di Benedetto XVI *Sacramentum Caritatis*. In entrambi i casi l'autore fornisce un esauriente commento ai due documenti, che ripercorre passo dopo passo. Oltre a presentarne il contenuto, vi aggiunge alcune annotazioni personali provenienti dalla sua esperienza pastorale o dal suo *background* canonistico. Valgano come esempio alcune delle considerazioni che espone alla fine del terzo capitolo, dedicato all'apostolicità dell'Eucaristia: l'autore conclude che la riflessione costante sull'Eucaristia guida a preservare la fede eucaristica nei rapporti con le comunità ecclesiali non cattoliche e al tempo stesso ci spinge ad amare sempre più intensamente la vocazione al sacerdozio ordinato e il servizio pastorale dei sacerdoti.

Nel quarto capitolo, poi, ricorda l'importanza dei vincoli invisibili e di quelli visibili per l'accesso alla comunione sacramentale e sostiene che la partecipazione alla comunione ci porta alla Penitenza perché ci fa scoprire ciò che ci separa dagli altri e da Dio. Da canonista qual è ricorda anche le disposizioni vigenti in materia di intercomunione presenti nel Codice di Diritto Canonico.

Ancora, nel quinto capitolo, parlando della dignità della celebrazione, afferma che «in un certo senso l'intera storia della Chiesa potrebbe essere descritta come la storia dell'obbedienza degli Apostoli al comando ricevuto dal Signore nell'Ultima Cena» (trad. nostra). Ricorre anche all'esperienza ricavata dagli anni di servizio pastorale come Vescovo diocesano per illustrare la necessità della dignità nel culto, necessità dimostrata in primo luogo dall'atteggiamento dei fedeli. In questa stessa linea, l'autore poi sottolinea il richiamo di Giovanni Paolo II alle leggi liturgiche quale manifestazione di amore all'Eucaristia.

Costante in tutta l'opera è il riferimento al sacrificio di Cristo sulla Croce: il filo rosso che unisce tutte le pagine è il desiderio di sottolineare come tutta la vita della Chiesa – e pertanto di ciascun fedele – ha la sua sorgente nel sacrificio di Cristo sul Calvario e che l'Eucaristia è la ripresentazione di quell'unico sacrificio.

Il libro è agile, si legge con facilità e può risultare un'ottima introduzione ai documenti commentati, oltre che ovviamente un piccolo compendio di teologia eucaristica.

G. ZACCARIA

G. DI CORRADO, *Pietro pastore della Chiesa, il primato petrino negli scritti di Agostino d'Ippona*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 554.

DON GIUSEPPE DI CORRADO, nato nel 1960, pubblica in questo volume la tesi con la quale ha ottenuto il dottorato in Teologia e Scienze patristiche presso l'Istituto Patristico *Augustinianum*, sotto la direzione di P. Nello Cipriani O.S.A. La prefazione all'opera, a cura di P. Cipriani, ci indica i precedenti di questo lavoro di ricerca: esso s'inserisce in una ricerca molto più vasta, che si è sviluppata negli ultimi decenni con motivazioni ecumeniche sul primato dei Vescovi successori di Pietro. Un forte impulso a tale ricerca venne da una richiesta di Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Ut unum sint* del 1995 in cui rivolge ai teologi l'invito a «trovare una forma di esercizio del Primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra a una situazione nuova». L'anno seguente la Congregazione per la Dottrina della Fede organizzò un simposio sul tema: *Il Primato del Successore di Pietro*, al quale partecipò molto attivamente P. Cipriani (p. 5). Lo studio viene definito con le seguenti parole: «Di Corrado ha voluto riempire un vuoto, prendendo in considerazione tutti i testi [di Agostino], anche i più piccoli, attinenti al tema affrontato e inquadrandoli nel loro contesto storico-dottrinale» (p. 6).

Lo studio di Di Corrado vuole indagare a fondo sulle convinzioni dottrinali e sull'atteggiamento pratico di sant'Agostino nei confronti di Pietro e della Sede Romana. È diviso in quattro parti: L'esegesi agostiniana di Mt 16,18-19; Pietro, gli Apostoli, la Chiesa; Gli scambi epistolari con i Vescovi di Roma; Concili episcopali e Sede apostolica nel pensiero di Agostino.

Iniziando sempre da un approccio storico-critico ed evitando slittamenti apologetici, l'autore ci guida alla scoperta dei testi agostiniani sull'argomento, senza trascurare le possibili fonti dalle quali Agostino ha preso l'avvio per le sue dichiarazioni. Lo dimostra la frequenza del titolo "Scritti di altri autori" ripetuto in diversi paragrafi dello studio (pp. 67, 128, 150, 200, 225, ecc.). Ciò vuol dire che Di Corrado non si accontenta di analizzare soltanto i testi del vescovo d'Ippona, ma cerca di sottolineare le novità e le continuità con la tradizione. Inoltre, i testi agostiniani studiati comprendono tutta la produzione

del nordafricano, senza che questo implichi uno sguardo distratto al contesto. Infatti, l'autore ritiene che il linguaggio di Agostino, riguardante il ruolo di Pietro, va considerato nella globalità del sistema ecclesiale e, per tanto, sarebbe improprio «pensare a una semplice prospettiva evolutiva di tale linguaggio» e «sarebbe riduttivo considerare i linguaggi del primato soltanto nell'ottica dell'occasionalità o di una singola contingenza storica» (p. 505).

Nella prima parte (pp. 29-144), si analizzano i testi esegetici che riguardano la *pietra* (Mt 16,18-19), vista come immagine di Pietro, della Chiesa, della fede di Pietro, di Cristo. Nella seconda parte (pp. 145-334) si studiano i titoli preferiti da Agostino per designare il primato di Pietro: *Primus apostolorum*, *Primatus apostolatus*, *Pastor Ecclesiae*, *totius Ecclesiae figuram gerens*, *Cathedra Petri*, ecc. Di grande interesse è la terza parte (pp. 335-424) in cui si analizzano i rapporti personali di Agostino con i diversi romani pontefici (ne conobbe sei durante il suo episcopato), dimostrando non solo il dovuto rispetto ma, si potrebbe dire, la sottomissione filiale. Infine, la quarta parte (pp. 425-474) è dedicata ai concili. In essa, si evidenzia come esiste per Agostino una gerarchia di autorità, conferendo la massima alla Sede apostolica, per poi in ordine decrescente, passare all'autorità del concilio plenario, del concilio episcopale e del vescovo della chiesa particolare.

Lo studio non si limita ad esporre la dottrina agostiniana, ma fa uso delle interpretazioni dei critici. Ma questo utilizzo non è un semplice esercizio di erudizione (come purtroppo siamo abituati a vedere in molti studi): si vagliano le critiche e si manifesta chiaramente quando si è in disaccordo. È il caso (pp. 506-507) dell'opinione di Lettieri che analizza i rapporti tra la chiesa africana e la Sede apostolica da una prospettiva politica anziché pastorale.

Per Agostino, Cristo ha scelto Pietro costituendolo come il primo degli apostoli. Questo atto dà origine alla categoria del primato che si trova già in Cipriano. Dando a Pietro un nuovo nome, Cristo lo antepone agli altri apostoli e, perciò, li rappresenta e parla a nome loro. Non solo: Pietro porta in sé l'immagine della Chiesa, intesa nel senso della sua totalità. In questo modo, Pietro è segno di unità. Agostino afferma che nella Chiesa di Roma è sempre vigente il principato della cattedra apostolica, in essa continua a realizzarsi il primato petrino che si riversa in colui che occupa la cattedra. Per tanto la *Cathedra Petri* è il segno non solo dell'autorità di Pietro ma anche del suo successore. La cattedra ha il medesimo compito che esercitò Pietro fra gli apostoli, principalmente salvaguardare l'unità di tutta la Chiesa.

I testi di Agostino «lasciano aperte delle domande circa il modo di esercitare tale ruolo pastorale che, com'è prevedibile, può assumere forme storiche mutevoli» (p. 516). Come esempio di questa affermazione si propone l'*Epistola* 209, 1, nella quale Agostino chiede al Papa di aiutarlo con un consiglio, non di esercitare la sua autorità. L'inizio della lettera, infatti, dice così: «*Primum gratulationem reddo meritis tuis, quod te in illa Sede Dominus Deus noster sine ulla, sicut audivimus, plebis suae discissione constituit. Deinde insinuo Sanctitatis tuae, quae sint circa nos, ut non solum orando pro nobis, verum etiam consulendo et opitulando subvenias. In magna quippe tribulatione positus, haec ad tuam Beatitudinem scripta direxi: quoniam volens prodesse quibusdam in nostra vicinitate membris Christi, magnam illis cladem improvidus et incautus ingressi*».

La traduzione in alcune edizioni recenti, come quella che riporto di seguito, non rende giustizia al testo originale: «Anzitutto mi congratulo con i tuoi meriti, per il fatto che il Signore ti ha collocato su codesta Sede, senza alcuna scissione tra i suoi fedeli. In secondo luogo ragguaglio la Santità tua sui fatti che ci riguardano, affinché tu ci venga

in aiuto, non solo con la preghiera, ma altresì col consiglio e con la tua autorità. Invio la presente alla Beatitudine tua trovandomi in una gran tribolazione poich , volendo giovare ad alcuni membri di Cristo d'una localit  vicina a noi, agendo da incauto e da imprudente, ho provocato loro un grave danno.»

Invece, l'interpretazione del Di Corrado rende giustizia al testo originale. Ma, non meno eloquente   il seguito (209, 6) della stessa lettera: «*Sed quid multis morer? Collabora, obsecro, nobiscum, pietate venerabilis domine beatissime, et debita caritate venerande sancte Papa, et iube tibi quae directae sunt omnia recitari*» (in questo caso la traduzione   pi  vicina al testo: «Ma perch  dilungarmi? Aiutaci, ti scongiuro, a risolvere questo caso con l'augusta tua piet , Padre santo, degno d'essere venerato con la dovuta carit , e d  ordine che ti vengano lette tutte le relazioni che ti sono state inviate»).

Certamente, lo studio condotto da Di Corrado viene a colmare una lacuna nella riflessione sul primato. Lo stesso autore si rende conto di questa mancanza (p. 145) segnalando alcuni studi parziali e la assenza di una voce specifica in alcuni eccellenti dizionari. Diamo quindi il benvenuto a questo nuovo libro, analisi profonda e serena di un argomento in cui non sempre si trova unanimit  tra gli studiosi.

J. LEAL

M. FAZIO, *Al César lo que es del César, Benedicto XVI y la libertad*, Rialp, Madrid 2012, pp. 128.

«** ** CÉSAR ce qui est   César» est le titre du dernier ouvrage publi  par Mariano Fazio dans lequel il analyse la question du relativisme éthique en vigueur dans la société occidentale à la lumière des enseignements de Benoît XVI. L'Auteur a été le premier Doyen de la Faculté de communication institutionnelle de l'Universit  Pontificale de la Sainte Croix et Recteur de cette même Universit . Etant à la fois historien et philosophe, il retrace l'histoire des courants de pensée qui ont conduit au relativisme actuel, qu'il conjugue avec une analyse philosophique, ce qui aide le lecteur à se faire un jugement pondéré de la situation. Toutefois, il ne se contente pas d'une pure description technique du phénomène, laissant le lecteur dans une impasse intellectuelle, mais propose les enseignements de Benoît XVI pour résoudre la crise du sens, en en particulier son enseignement sur la «saine laicit », de façon à ce que la vérité sur l'homme puisse à nouveau retrouver sa place dans le débat public et qu'elle ait le droit de cité dans la construction du bien commun.

Dans un premier temps, il procède à une analyse du relativisme comme crise de la vérité en décrivant les différentes perspectives philosophiques adoptées à l'intérieur de ce courant de pensée. Il montre ainsi qu'il s'agit d'un terme ambivalent qui peut signifier beaucoup de réalités différentes, bien qu'elles possèdent toutes un point commun: elles nient l'existence de vérités objectives qui sont à la base d'un ordre moral naturel. L'Auteur explique alors ces différentes formes de relativisme par la part de vérité qu'elles contiennent. En effet, il est vrai que la majorité des choses sont relatives, dépendent de la sensibilit , de la culture ou de la manière différente d'affronter les problèmes. Il résume en disant que «presque tout» est relatif, mais qu'il existe un nucléo de vérités objectives que toute personne de bonne volont  peut découvrir au fond de son coeur comme lumière qui illumine la conscience, ce qu'on a appelé traditionnellement la loi naturelle, et que Benoît XVI appelle «principes non-négociables» dans le dialogue social.

Il explique l'émergence de cette pensée par le fait que Dieu, Absolu et fondement de l'ordre moral, a disparu de l'horizon culturel de l'occident comme point de référence universel. Ces courants culturels ont donc voulu le substituer en absolutisant des éléments relatifs: la raison illustrée (l'illuminisme), le sentiment romantique (le romantisme), la liberté (le libéralisme), la nation (le nationalisme), ou encore l'*homo oeconomicus* (le socialisme et le marxisme), tandis que le positivisme a absolutisé le progrès scientifique et promis une société dominée par l'ordre et le progrès. Toutes ces idéologies qui ont cru détenir la clé d'interprétation de la vie humaine et de l'histoire du monde ont été démenties par la réalité du xxe siècle, marquée par deux guerres mondiales d'une violence particulière, la crise économique de 1929 et la création des armes de destruction massive. Il explique que ces idéologies «fortes» qui se sont soldées par des échecs ont ainsi suscité le mouvement idéologique inverse: ne serait-il pas mieux de renoncer à ces pensées fortes pour instaurer un monde tolérant dans lequel il n'y aurait que des pensées subjectives? C'est là le terrain préparé pour la philosophie de Nietzsche. S'il a proclamé la mort de Dieu et de la transcendance et, par conséquent, la disparition des valeurs objectives, c'est pour placer l'homme à sa place. C'est ainsi que l'homme s'auto-érige en maître des valeurs. L'Auteur explique qu'on est ainsi passé d'une absolutisation du relatif à l'absolutisation du relativisme, dans laquelle la vérité et l'ordre moral n'auraient aucune place. L'homme serait au centre du système de valeurs, comme la terre est au centre du système dans la physique de Ptolémée.

Après une brève biographie de Joseph Ratzinger dans laquelle il expose son engagement pour la vérité, il évoque son homélie de la Messe «pro eligendo Pontifice» du 18 avril 2005, dans laquelle le Doyen du Collège cardinalice évoquait la mise en place d'une «dictature du relativisme». Tout en évoquant de manière optimiste l'existence d'une autre mesure – le Fils de Dieu, mesure du véritable humanisme – il laisse un signe clair: l'existence d'une idéologie dominante qui nie l'accès à la vérité. L'Auteur aborde donc les éléments caractéristiques de la pensée relativiste qui conforment une crise de la vérité selon Benoît XVI: l'anthropocentrisme subjectiviste et la relégation de Dieu, la perte de la notion de nature humaine, la désorientation de la liberté et l'absence de dialogue entre foi et raison. Il expose ensuite ses propositions de solutions qui sont substantiellement les suivantes: établir l'existence de Dieu comme fondement (un Dieu qui est *logos*, raison, et en même temps Amour, comme l'indique sa première encyclique *Deus Caritas est*), prendre à nouveau conscience de la condition de créature de la personne humaine et récupérer la confiance dans la capacité de la raison pour connaître les vérités centrales de la nature humaine qui peuvent orienter les décisions morales. Ces vérités doivent ensuite se concrétiser dans la vie individuelle et sociale, au niveau politique et économique.

Pour obtenir cette fin, il propose une «saine laïcité» comme proposition de solution au relativisme. L'Auteur explique pourquoi l'Eglise est une voix autorisée pour résoudre cette crise et comment la doctrine sociale de l'Eglise ne prétend pas octroyer à l'Eglise un pouvoir particulier sur l'Etat, ni imposer sa vision de la société à ceux qui ne partagent pas sa foi et encore moins se mêler à la politique des Etats laissée à la libre initiative du peuple, mais elle désire simplement contribuer à la purification de la raison et à la formation éthique des consciences, apportant ainsi sa contribution pour que ce qui est juste puisse être reconnu et mis en pratique. Benoît XVI propose donc l'instauration d'une «saine laïcité» éloignée du confessionnalisme et du cléricalisme autant que du laïcisme et qui trouve son origine dans la prise de conscience de l'autonomie de la sphère

temporelle de la sphère spirituelle (et non de la sphère morale) et dans l'ouverture mutuelle de la foi et de la raison. L'Auteur conclue qu'une communauté politique fondée sur une saine laïcité se caractérise par un ensemble d'institutions qui reflètent les contenus immuables de la loi naturelle, dans laquelle les questions contingentes sont laissées à la libre discussion des hommes et les questions relatives à la défense de la dignité de la personne humaine s'appuient sur un large consensus social. Après avoir évoqué en quoi la laïcité se différencie de l'indifférentisme, du laïcisme et du fondamentalisme qui sont les écueils dans lesquels elle risque de sombrer, l'Auteur explique que la «saine laïcité» implique que l'Etat reconnaisse la liberté religieuse comme valeur fondatrice de la société, sans considérer que la religion est un simple sentiment individuel et privé, dépourvue de toute incidence sociale. Au contraire, la religion étant organisée dans des structures visibles, elle doit être reconnue comme présence communautaire. Cela suppose que chaque confession, dans la mesure où elle n'est pas en contraste avec le droit naturel et ne représente aucun danger pour l'ordre public, doit se voir garantir le libre exercice de ses activités de culte. Au vu de ces considérations, la laïcité se transforme en laïcisme lorsque les manifestations publiques de la religion sont empêchées (en particulier lorsque les signes religieux sont interdits dans les institutions publiques) ou lorsqu'il est nié aux représentants des différentes religions le droit de se prononcer sur les problèmes moraux qui se posent. Dans ce cas, l'Auteur parle de pays «de confession» laïciste.

Benoît XVI souligne l'importance d'amplifier la raison, dépassant le préjugé scientiste selon lequel les arguments éthiques et politiques seraient purement subjectifs, ce qui implique la recherche d'un savoir unifié, qui intègre la théologie, la philosophie et les sciences expérimentales. C'est dans ce contexte qu'il entend la participation des intellectuels chrétiens et de tous ceux qui partagent une vision transcendante de la personne humaine au changement culturel.

L'ouvrage se termine par des conseils pratiques sur la façon de participer à ce changement, tous fondés sur un optimisme gnoséologique: l'homme est capable de connaître la vérité et d'y adhérer, malgré l'opposition de la majorité de nos contemporains, et de la mettre en pratique dans la vie sociale. Il s'agit d'une oeuvre engageante pour le lecteur qui, confronté à un tel discours, n'a pas la possibilité de rester indifférent. Placé face à sa conscience, il est invité, dès l'introduction de l'ouvrage, à participer à la construction d'une nouvelle culture fondée sur la vérité sur l'homme.

B. BERNARD

A. FERNÁNDEZ, *¿Hacia dónde camina Occidente? Pasado, presente y futuro de la cultura del siglo XXI*, Bac, Madrid 2012, pp. xx + 532.

LA larga y prolífica trayectoria académica del profesor Aurelio Fernández se ve coronada con la publicación de una serie de obras de amplio respiro en las que el Autor saca el mayor partido a su amplísimo repertorio filosófico, teológico y cultural. En este marco se encuadra *¿Hacia dónde camina Occidente?* El título del libro es ya bastante elocuente: un ambicioso intento de mostrar las claves socio-culturales de la última modernidad. Ambicioso porque si algo caracteriza el contexto contemporáneo es la complejidad, la imposibilidad de reducirlo a sistema, la búsqueda del equilibrio a través del cambio continuo. En una época como la nuestra, que tanto valora la especialización, pocos pensadores estarían en condiciones de escribir con éxito un libro de estas características.

Fernández reúne dos rasgos que lo colocan en una posición privilegiada para este cometido: una buena preparación en ámbitos científicos muy desiguales (sus publicaciones abarcan la teología, la filosofía, la sociología, la psicología, la pedagogía, la historia, etc.) y una más que notable capacidad de aunar el saber, gracias a una sólida formación humanística. A diferencia de tantos pensadores contemporáneos, que malogran su erudición porque no logran superar la fragmentación actual de la ciencia, Aurelio Fernández posee la sabiduría del pensador clásico y un criterio de juicio sólido, proveniente de la fe cristiana, que asegura la coherencia de sus reflexiones.

El libro parte de la siguiente inspiración de fondo: la cultura occidental se ha “descarrilado”. La imagen es de Habermas y expresa con claridad lo que ha sucedido en Occidente, que en el último siglo ha decidido abandonar el binario construido durante más de veinticinco siglos de civilización y camina a la deriva sin rumbo. El juicio es sin duda negativo, pero no es la *pars destruens* la sustancia más importante del libro. Lo principal es el esfuerzo por conocer a fondo por qué se ha llegado a tal situación, pues solo así se podrá esperar en el éxito de la *pars costruens*. Este esfuerzo se traduce en un análisis bastante riguroso de los principales autores y corrientes de pensamiento del último siglo. Precisamente este es el elemento más original del libro: la atención del autor no se dirige a los grandes pensadores que están en la base de la cultura moderna y postmoderna. Obviamente estos pensadores (Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger) están presentes en el análisis, pero no son el contenido del libro. El Autor prefiere dirigir su atención hacia lo que podríamos llamar el “producto para el consumo” que en los últimos años han producido esos grandes pensadores. Son autores y fenómenos de masa que están a un segundo nivel, pero que conectan con una gran muchedumbre de personas, originando las tendencias culturales que determinan el modo de pensar y de actuar de millones de personas. Son, si se quiere, los grandes divulgadores culturales de nuestro tiempo. La elección es sin duda acertada y muy original, pues permite al lector alcanzar un conocimiento directo de las causas de un sinfín de fenómenos culturales típicos de los últimos decenios: las diversas formas de pacifismos, el movimiento libertario, la ecología radical, la revolución sexual, la ideología de género, el disenso teológico, el sincretismo religioso, etc.

La estructura del libro comprende cinco capítulos y responde a un orden lógico bastante claro. Retomando la imagen del tren descarrilado, la obra se sitúa en un punto de la historia, que es el lugar en el que se encuentra actualmente la civilización y a lo largo de los capítulos se nos va mostrando de dónde viene ese tren, dónde está en este momento, hacia dónde se está dirigiendo y hacia dónde debería dirigirse. Introduce el libro un primer capítulo en el que se ofrece un recorrido histórico de la cultura occidental, desde su nacimiento (Grecia) hasta el siglo xx. Son cuestiones conocidas por la mayor parte de los potenciales lectores de este libro, por lo que el Autor adopta un estilo ágil. En realidad el verdadero interés de esta introducción consiste en mostrar la fecundidad del cristianismo en la génesis del nacimiento de la cultura occidental.

El segundo capítulo, “¿De dónde venimos?”, ofrece una síntesis del pensamiento de diez protagonistas intelectuales de los últimos decenios del siglo xx. No todos ellos son personajes ligados al mundo académico: algunos provienen del mundo de la finanza (Peccei, fundador del Club de Roma), de la política y el periodismo (Servan Schreiber, propietario-editor de *L'Express*), han puesto las bases de la crítica al liberalismo capitalista (Fromm, Habermas), han favorecido un cambio radical del paradigma antropológico imperante en la sociedad (Gehlen, Lorenz, Morin, Toffler), han consolidado la forma

actual del relativismo postmoderno (Lyotard, Vattimo). Lo que caracteriza a la mayor parte de estos autores es haber difundido eficazmente la semilla contenida en la revolución de mayo del 68. Cada uno de ellos posee sus propios puntos de vista, pero tienen en común una concepción del mundo, del hombre y de la religión cerrada a la trascendencia, y no cabe duda de que, si esta visión hoy se ha “popularizado”, es en buena parte debido a la obra de estos autores.

El capítulo en el que se explica “¿Dónde estamos?” ofrece una descripción bastante completa de los fenómenos socio-culturales que caracterizan el momento actual. El análisis se basa en datos sociológicos, interpretados desde la perspectiva de una sana antropología cristiana que atraviesa todo el libro. La descripción hace referencia a los siguientes ámbitos: los desequilibrios provocados por el mundo tecnológico y científico, la presencia de los medios de comunicación en la sociedad actual, los factores que han desencadenado la crisis económica actual, el tema de la corrupción en el mundo político, la crisis que atraviesan la institución familiar y la educación, la perspectiva moral vigente en la sociedad, el declino de la religión y el ambiguo auge de la religiosidad, y finalmente el espinoso tema de la difusión de una mentalidad anticristiana. Un cuadro, como se ve, bastante completo, presentado críticamente, sin concesiones al “políticamente correcto”, pero evitando caer en estériles generalizaciones negativas.

La parte más directamente propositiva del libro se abre con el capítulo cuarto, “¿Hacia dónde vamos?” En esta parte aumenta el riesgo de que el libro ofrezca una visión demasiado negativa de la situación que atraviesa Occidente. Indudablemente para el Autor la situación es muy crítica, uno de los momentos más críticos de la historia de la humanidad. La crisis es fundamentalmente de carácter antropológico: una visión insuficiente del hombre, reducido a materia e interpretado como si fuera un simple animal, ha provocado terribles cortocircuitos en nuestra sociedad y ha conducido la humanidad a un callejón sin salida. Las señales en este sentido son inequívocas. ¿Qué solución se sugiere para superar esta situación? Es necesario ofrecer un punto de apoyo sólido que nos ayude a confiar en el futuro y que nos oriente hacia una meta. Hemos indicado ya varias veces cuál es este criterio que guía las reflexiones del Autor: la fe cristiana. Pero, entendámoslo bien, no se trata sólo de confianza en la acción salvadora de la Providencia, sino más bien una profunda confianza en el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, el convencimiento de que del hombre surge siempre una energía que le permite superar los momentos de mayor abatimiento espiritual y moral. La antropología cristiana es una visión rica y profunda del hombre que ha fecundado las civilizaciones a lo largo de la historia. En realidad, esta visión del hombre coincide en buena medida con el pensamiento clásico y hace suyos los cuatro grandes pilares de la antropología aristotélica: el amor a la verdad, la naturaleza social del hombre, el carácter ético de la naturaleza humana y la originaria apertura del hombre a la trascendencia como clave de su autocomprensión. Para Fernández la solución a la crisis actual pasa necesariamente a través de una conversión cultural y una recuperación de estos elementos fundamentales de la antropología clásica y cristiana.

El libro se cierra con una apasionada reflexión acerca de las posibilidades de superación de la crisis. La humanidad y el cristianismo han demostrado en situaciones similares la enorme potencialidad y capacidad de superación que encierra la civilización cristiana. Ahora bien, la humanidad necesita más que nunca de un faro que le oriente en esta confusa coyuntura. El Autor no duda en señalar cuál es ese faro: el Dios de la revelación cristiana. “¿A dónde queremos llegar?”, es el título de esta última parte. La

respuesta que ofrecen estas páginas es la de un pensador cristiano profundamente convencido de que en el Evangelio «Cristo revela el hombre al hombre».

A. GRANADOS

J.F. HERRERA GABLER, *Cristo exaltado en la cruz: exégesis y teología contemporáneas*, Eunsa, Pamplona 2012, pp. 200.

EL libro se basa en una tesis doctoral en teología, dirigida por el prof. A. Aranda en la Universidad de Navarra.

En el evangelio de san Juan, Jesús se refiere tres veces a su muerte en la cruz de manera enigmática, como “ser levantado” (Jn 3,14; 8,28 y 12,32). ¿Qué significa exactamente esta expresión y por qué se emplea? ¿Qué relación existe entre “ser levantado” y otros términos del cuarto evangelio como “ser glorificado” y “atraer”? ¿Qué vínculo establece Jn entre la crucifixión, la resurrección y la ascensión de Jesús al Padre?

Para responder a estas preguntas, Herrera elige un camino indirecto. En vez de afrontar la exégesis de Jn, prefiere presentar *in extenso* las soluciones que los principales exegetas han ofrecido al respecto. El libro consiste por tanto en un *status quaestionis*, cuya utilidad y valor se justifican por la complejidad del tema.

En la introducción (pp. 11-27), además de explicar el plan de trabajo, Herrera recoge las líneas fundamentales de interpretación de la exaltación joánica en la patrística y entre los autores medievales.

En el cuerpo de la tesis, el criterio para organizar el material no es cronológico, sino temático. Cada capítulo agrupa a quienes sostienen interpretaciones semejantes. Así, el capítulo 1 (pp. 31-38) se dedica a J. Dupont y J.H. Bernard, que proponen una identidad total entre la exaltación y la crucifixión de Jesús en Jn. Ser levantado no significaría nada más que ser alzado en la cruz. Se trata de una opinión minoritaria entre los biblistas, que – con buenas razones – Herrera no comparte (cfr. pp. 183-184).

El siguiente capítulo (pp. 39-81) expone la interpretación opuesta a la anterior, a saber: la “exaltación” de la que habla Jesús se refiere primariamente a su retorno al Padre o ascensión. Entre los defensores de esta línea destacan R. Bultmann, C.-H. Dodd y, más recientemente, G.C. Nicholson. Tampoco esta opción convence a Herrera, pues se apoya en supuestos que a la larga se han demostrado engañosos o simplemente falsos (cfr. pp. 74-81).

El tercer capítulo (pp. 82-150) constituye, por extensión y densidad, el núcleo del libro. Aunque aparecen también otros autores (M.-J. Lagrange, F.-M. Braun, I. de la Potterie y F.J. Moloney), todo gira en torno a la obra de W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (1960, segunda edición 1969), cuyo contenido Herrera expone magistralmente en las pp. 85-122. Para Thüsing, los tres textos de la elevación se refieren a la crucifixión y no a la ascensión. Por tanto, aluden a una exaltación distinta de la glorificación celeste de Jesús. Más precisamente, «la exaltación joánica es la elevación de Jesús al trono de la cruz [...]; o bien, su elevación a la condición de signo revelador de la salvación» (p. 104). En Jn la crucifixión es imagen de una “cosa”: la entronización de Jesús, su reinar para dar testimonio de la verdad, su soberanía sobre el mundo y los hombres.

El cuarto y último capítulo (pp. 151-180) presenta a tres autores (J. Blank, R.E. Brown y R. Schnackenburg) que proponen una interpretación semejante a la anterior: la exalta-

ción se refiere a la cruz, pero ella es también el primer paso en la exaltación o ascensión de Jesús.

Finalmente, en unas "Reflexiones conclusivas" (pp. 181-189), Herrera ofrece un balance de los resultados obtenidos. Por su claridad y riqueza, estas páginas deberían ser lectura obligada para los estudiosos de la teología de Jn. Tras desechar las dos primeras líneas de interpretación, Herrera enumera los puntos comunes a las otras dos (p. 185) y se esfuerza por precisar dónde se encuentran sus divergencias. Aunque intenta mostrar la complementariedad entre los diversos autores, al final toma partido por la interpretación de Thüsing, enriquecida con los aportes de Moloney.

A continuación, Herrera va un poco más allá del *status quaestionis*, cuando se pregunta por qué en Jn se aplica a la cruz el concepto de glorificación (cfr. pp. 187-189). Su propuesta resulta muy interesante, pero demasiado breve. Justamente en este punto se encuentra la principal crítica que se puede dirigir al libro. El lector cierra el volumen con deseos de haber oído más la voz del autor, tras tantas páginas en que la cede a otros. Quizá el método elegido lleva forzosamente a obtener este resultado. O quizá simplemente al autor le faltó más tiempo para desarrollar una propuesta personal completa. Herrera reconoce (p. 189) que es una cuestión sobre la que cabe seguir investigando.

Como crítica menor, se podría discutir la elección de los autores estudiados o la extensión dedicada a cada uno, como ocurre siempre en este tipo de tesis. Por ejemplo, es posible preguntarse por qué Herrera dedica un apartado entero a Odeberg y otro a Lagrange, mientras relega la obra de Barrett a una nota al pie (p. 151). Además, los dos primeros capítulos podrían haber sido más breves, ya que al final se rescata poco de los autores tratados.

Por último, me atrevo a realizar un par de sugerencias para una posible continuación del trabajo. En las conclusiones, Herrera afirma que, entre los autores estudiados en el tercer y cuarto capítulo, "se reconoce un trasfondo isaiano en los dichos de exaltación" (p. 185). Pero las alusiones a Is 52,13 a lo largo del libro son poquísimas y muy breves: cfr. pp. 32-35; 140; 178 (a propósito, se echa de menos un índice de textos bíblicos y otro de autores). Resulta sorprendente que los exegetas hayan prestado tan poca atención al libro de Isaías, que no solo da luz para entender la procedencia de la pareja de conceptos "ser elevado" y "ser glorificado", sino que probablemente podría ayudar también a profundizar en el sentido que tienen estos términos en Jn.

En segundo lugar, con la honrosa excepción de Moloney (cfr. pp. 142-143), ninguno de los exegetas estudiados ha tenido en cuenta el carácter progresivo de la narración para interpretar los tres textos joánicos sobre la elevación. Si se considera la aplicación cada vez más extendida del análisis narrativo a los evangelios, creo que se debería dar más peso a este punto. Cuando Herrera, en la introducción, se refiere brevemente al método exegético, queda la impresión de que únicamente toma en consideración el histórico-crítico (cfr. 22-23).

Que el cuarto evangelio posee una enorme profundidad teológica no necesita ser demostrado. Pero, al abordar el tema de la exaltación de Cristo en la cruz, Jorge Herrera ha conseguido volver a ponerlo de manifiesto de manera tangible.

P.L. GUIDUCCI, *Il Terzo Reich contro Pio XII. Papa Pacelli nei documenti nazisti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, pp. 376.

DAL 1963, con il dramma prodotto a Berlino *Il vicario (Der Stellvertreter)* di Rolf Hochhuth, ebbe inizio una lunga serie di lavori, dal taglio molto diverso, interessati ad evidenziare in negativo la figura di Pio XII (1939-1958), sottolineando una sua sostanziale passività e una certa simpatia verso la Germania nazista durante gli anni della seconda guerra mondiale (1939-1945).

Il Pontefice fu accusato, e – da alcuni – lo è ancora, di essere stato troppo diplomatico, troppo prigioniero di una visione superiore del mondo che egli guardava dall'alto senza dividerne le sofferenze e le tragedie. Specie sulla questione della *Shoah* le polemiche arrivarono a toccare toni duri. Il nucleo dell'ostilità era centrato su un punto: se il Papa avesse rivolto al mondo delle pubbliche denunce, i rastrellamenti, le deportazioni e gli stermini potevano forse essere fermati o almeno attenuati.

Naturalmente, esistono anche molti studi, provenienti pure dall'ebraismo, nei quali Papa Pacelli viene difeso, dimostrando con documenti che le accuse succitate non rispondono alla realtà. La delicatezza del confronto risalta anche con riferimento a quanto contenuto in una didascalia inerente Pio XII posizionata sotto una sua foto esposta nel Museo Memoriale dell'Olocausto Yad Vashem, a Gerusalemme. In tale scritto di taglio divulgativo, che sostituisce una precedente didascalia (molto dura verso Papa Pacelli) si possono leggere – da una parte – affermazioni perentorie: «I critici sostengono che la sua decisione di astenersi dal condannare l'uccisione degli ebrei da parte della Germania nazista costituisca un fallimento morale: la mancanza di linee guida chiare ha concesso a molti di collaborare con la Germania nazista». Dall'altra, nel medesimo testo si permette uno spazio ai difensori, «che ribadiscono che questa neutralità abbia evitato misure più dure contro il Vaticano e le istituzioni della Chiesa in tutta Europa, permettendo così un numero considerevole di attività segrete di aiuto a livelli diversi della Chiesa. Evidenziano i casi in cui il Pontefice offrì incoraggiamento ad azioni che permisero di salvare Ebrei».

In tale contesto, si inserisce l'opera che commentiamo. Il prof. Pier Luigi Guiducci insegna storia della Chiesa presso le Pontificie Università Lateranense e Salesiana di Roma. Non è la prima volta che si è occupato di Pio XII. Nella raccolta *Fontes. Documenti fondamentali di storia della Chiesa* (2005), apparso nel 2014 in formato ebook, testo preparato insieme allo scrivente, ha dedicato una parte al commento del discorso di Pio XII del 2 giugno 1945 (pp. 611-616); inoltre, nel manuale *La Chiesa nella storia* (2008), scritto con Andrea Maria Erba, ha riservato alcune pagine al rapporto tra Pio XII e il nazismo (pp. 623-625). Già nel periodo immediatamente successivo all'uscita del volume che commentiamo, Guiducci ha pubblicato due articoli sul rapporto Papa Pacelli e il Terzo Reich in «BBC History Italia» 13 (2012) 52-57; e «Insegnare religione» dossier 1 (2012) 25-32.

L'obiettivo dell'Autore è quello di contribuire a far luce sulla controversia attraverso lo studio dei documenti nazisti, per essere in grado di rispondere alla domanda: come veniva considerato Eugenio Pacelli dalle autorità del Terzo Reich? Per realizzare una ricerca storica era necessario poter arrivare a consultare lettere, telex, direttive, che avevano sofferto una particolare situazione legata al crollo del regime hitleriano. È noto che ad entrare per primi a Berlino nel 1945 furono i sovietici. Mentre ciò avveniva, da Mosca fu trasmesso anche l'ordine perentorio di individuare tutti i documenti che si

trovavano nella Cancelleria del Reich e in altre istituzioni nazionali e regionali, e di trasportarli subito nella capitale sovietica. Da questo momento in poi, su tutto ciò che era stato consegnato a Mosca, calò il silenzio. A un certo punto, però, negli anni della guerra fredda, i responsabili dei servizi segreti della Germania dell'est (STASI), Erich Mielke e Markus Wolf, chiesero a Mosca di ricevere copia dei documenti nazisti riguardanti Pio XII. Non si conosce ancora l'esatto disegno politico di tale operazione. È certo però (dai protocolli registrati) che tale documentazione venne trasmessa alla STASI. Con il crollo del muro di Berlino (1989) e con la riunificazione della Germania (1990) gli archivi della Germania dell'est vennero posizionati accanto a quelli della Germania dell'ovest. In tal modo, quando le autorità decisero di aprire il sistema archivistico federale agli studiosi, fu possibile ritrovare anche quei faldoni che conservavano i rapporti del Terzo Reich su Pio XII e il Vaticano. Altri archivi studiati da Guiducci sono The National Archives, Kew Gardens, Richmond, Surrey (UK), Fondo German Foreign Ministry and other captured enemy documents from the Second World War, e i National Archives and Records Administration (NARA), College Park, Maryland USA.

Per portare avanti il proprio lavoro, Guiducci ha costruito in primo luogo – con il sostegno di P. Gumpel e dell'università Salesiana – una rete di referenti in diversi Paesi (Italia, Germania, Regno Unito, U.S.A., ecc.) i cui nominativi sono evidenziati nell'Introduzione; sono state coinvolte anche alcune comunità ebraiche (a Gerusalemme e a Roma) e sono persino state studiate le testate giornalistiche naziste del 1939. È stato poi organizzato uno staff di eccellenza per procedere alle traduzioni del tedesco all'italiano.

Non mancano neanche citazioni di fonti edite: Hermann Rauschning, *Colloqui con Hitler* (1996), Joseph Goebbels, *Diario intimo* (1948), *Conversazioni a tavola con Hitler* (2010), Pier Blet *et alii*, *Atti e documenti della Santa Sede relativi alla Seconda Guerra Mondiale* (1967-1981), ecc.

Lo studio si apre con un'articolata prefazione dello storico prof. Peter Gumpel (pp. 7-24). Questi, essendo stato relatore della causa di beatificazione di Pio XII, spiega le ricerche realizzate anche con riferimento all'interazione tra Papa Pacelli e il Terzo Reich. In tale ambito, lo Specialista tedesco non esita a definire l'opera di Guiducci «un esempio addirittura classico dello smascheramento» (p. 23) della falsità della tesi della vicinanza e simpatia di Papa Pacelli riguardo al Terzo Reich.

Di seguito, il lettore può trovare vari esempi delle valutazioni apertamente denigratorie, o diplomaticamente negative o opportunisticamente sfumate, provenienti dagli ambienti nazisti riguardo al Pontefice Pio XII. Le tipologie sono molto diverse: messaggi confidenziali, verbali di riunioni, e perfino vignette satiriche contro la persona dell'allora nunzio pontificio Pacelli. Ogni documento (di solito si presenta la parte più significativa del testo, in versione italiana) viene corredato da un'introduzione e da un apparato di note bio-bibliografiche. Tra tanti esempi, si possono segnalare le parole di Hermann Rauschning su Hitler, del quale si dice che voleva «estirpare totalmente il Cristianesimo in Germania con tutte le sue radici e tutti i suoi rami» (pp. 102-103). In quest'ottica, diventano ancor più chiare le parole di Martin Bormann, capo della Cancelleria del Führer, (6 giugno 1941) sulla totale incompatibilità tra cristianesimo e nazionalsocialismo: «Mai più la guida del popolo dovrà essere ceduta alla Chiesa. Questa influenza va distrutta completamente e definitivamente. Solo il governo del Reich e il partito che lo controlla, i suoi componenti e i suoi membri hanno il diritto di comandare il suo popolo» (p. 68). Non mancano, poi, anche i riferimenti ai falliti tentativi diretti a controllare i collaboratori del Papa, come il P. Leiber, (pp. 280-292). Si trovano pure al-

cuni testi riferiti all'improbabile preferenza del Papa verso il nazionalsocialismo, rispetto al comunismo di Stalin. Nel rapporto Hofmann al servizio stampa Graf Reischach del 29 settembre 1942 si afferma che il Papa nutre la medesima sfiducia e quasi la stessa avversione che ha verso il regime sovietico anche verso la Germania nazionalsocialista. Motivo: la politica tedesca contro la Polonia, contro gli Ebrei e la nomina di Alfred Rosenberg a Commissario del Reich per i territori dell'Est (p. 342). Quasi un anno dopo si dice che l'avvicinamento al Reich è più fattibile rispetto a quello con la Russia, ma che ciò risulta impedito da alcuni "crimini" dei nazisti (sterilizzazione, eutanasia, ecc.) che rendono difficile per il Papa un riavvicinamento al nazionalsocialismo (Rapporto di Kaltenbrunner a von Ribbentrop, 16 dicembre 1943, p. 279).

Uno degli aspetti maggiormente trattati da Guiducci sono i rapporti di Pio XII con gli Ebrei, seguendo una linea di evidente opposizione a quella di Hitler. Già nel 1933, ad esempio, il cardinale Pacelli aveva indirizzato un messaggio al nunzio a Berlino, mons. Cesare Orsenigo invitandolo ad attivarsi per proteggere gli Ebrei. Si era allora in piena "giornata del boicottaggio" (1 aprile 1933) (p. 71).

Davanti alla sistematica persecuzione nazista del popolo ebraico, attuata con metodi da logica "industriale", Papa Pacelli doveva valutare se era preferibile esprimere delle pubbliche condanne o se era più opportuno la promozione di azioni riservate per salvare gli Ebrei. Alcuni fatti contribuirono ad orientare il Pontefice verso una decisione finale (la vicenda dell'Olanda, episodi in Polonia e le ritorsioni in Germania). Era necessario evitare dichiarazioni dirimpenti, e privilegiare azioni discrete, meno beneficiarie di futuri elogi ma efficaci.

Mentre gli Alleati – per motivi di opportunità – tacquero sulla questione ebraica, lo stesso «Jewish Chronicle» evitò di pubblicare dati sulle persecuzioni razziali, la stessa Croce Rossa, nelle parole della dirigente Suzanne Ferrière, affermò che «le proteste non servono a nulla; inoltre possono rendere un pessimo servizio a coloro che si vorrebbero aiutare» (pp. 258-259), e mentre la resistenza non incluse azioni a favore degli ebrei, Pio XII appoggiò l'azione dei suoi nunzi (Giuseppe Burzio, Angelo Rotta, Angelo Giuseppe Roncalli), dei vescovi, del clero, degli istituti religiosi, del laicato cattolico. Furono preparati certificati falsi di battesimo, vennero facilitate le fughe e tutelati i nascondimenti, si elargarono somme di denaro, furono distribuite vesti, si organizzarono mense popolari, ecc. Tutto ciò avvenne mantenendo contatti formali con Berlino.

A questo proposito, riveste un particolare interesse la parte riguardante l'operazione di rastrellamento degli Ebrei romani avvenuta il 16 ottobre del 1943 (pp. 223-279, 344-349). In questa sezione l'Autore costruisce un corposo report, che non si limita alla mera presentazione di singoli documenti. In sintonia con altri storici – si può qui ricordare anche l'apporto di Heinz Sproll, *Le Pape Pie XII et les Juifs*, in «Annales theologici» 15 (2001) 567-582 – Guiducci offre un apporto singolare (e in alcuni punti inedito) descrivendo le iniziative di Pio XII mirate a far interrompere il rastrellamento e a evitare le conseguenti deportazioni. In tale contesto emergono importanti figure: da quella del padre salvatoriano Pancrazio Pfeiffer a quella dell'avvocato Francesco Pacelli, fino a quella davvero decisiva dello stesso generale cattolico Reiner Stahel. Sono inoltre evidenziate anche le azioni di sacerdoti, religiosi e laici che contribuirono a proteggere centinaia di ebrei. La conclusione che si può trarre è che, grazie in grande misura all'azione pontificia (e alla generosità di molti cattolici), fu possibile interrompere la razzia antiebraica, strappare alla prigionia un alto numero di reclusi e salvare ancora degli ebrei perfino pochi minuti prima della partenza del treno per il campo di sterminio.

Un'altra articolata sezione del libro è quella dedicata all'allocuzione rivolta da Pio XII al collegio cardinalizio il 2 giugno 1945, quando ormai il III Reich era a un passo dalla fine. Si tratta di un documento molto studiato dall'Autore perché in esso il Pontefice chiarisce il proprio atteggiamento mantenuto negli anni del conflitto. La parte citata nel libro ha inizio con il riferimento al concordato del 1933. Il Pontefice afferma che questa intesa, oltre ad essere stata chiesta dal governo tedesco, «procurò qualche vantaggio, o almeno impedì mali maggiori», creando una base giuridica di difesa dei cattolici davanti alla «crescente persecuzione religiosa» (p. 317). Nel discorso si riconosce che la situazione in Germania dopo il concordato si aggravò. Fu il momento della *Mit brennender Sorge* (1937), della quale si dà un'interpretazione. Il documento fu molto chiaro riguardo all'incompatibilità tra la dottrina della Chiesa e l'ideologia nazista sulla razza e il sangue. Fu una presa di posizione durissima e al più alto livello. Se non tutti i cattolici tedeschi accettarono l'enciclica, non si poté comunque accusare la Chiesa di aver taciuto davanti alle affermazioni e alle realizzazioni del nazionalsocialismo. Uno dei risultati negativi, però, fu la recrudescenza della persecuzione religiosa.

Dopo il riferimento all'enciclica di Pio XI, Papa Pacelli rivede gli anni del suo pontificato, segnati dalla guerra, e spiega il proprio agire. Egli – quando lo ritenne utile – non disdegnò le dichiarazioni pubbliche. Tutto ciò emerge dalla *Summi Pontificatus* (1939), dai radiomessaggi natalizi (specie quello del 1942) e da altri interventi (es. udienze private e pubbliche). Il Papa non nascose, poi, ai cardinali che lo ascoltavano, la sorte di tanti vescovi, sacerdoti, religiosi e laici che nei campi di lavoro e in quelli di sterminio avevano sofferto tante sevizie e la stessa morte. Verso questi fratelli si era tentata ogni strada per assisterli ma quasi tutte le iniziative umanitarie furono bloccate. In tale contesto, emerge una frase che nasce dal più profondo del cuore pacelliano: «il nazionalsocialismo ha voluto denunciare la Chiesa come nemica del popolo germanico» (p. 323). A questo proposito, alcuni documenti raccolti nel volume dimostrano che nel Reich erano consapevoli dell'apprezzamento del Pontefice verso il popolo tedesco ma non verso il regime. Si veda ad esempio il rapporto confidenziale trasmesso a von Ribbentrop nel luglio del 1941: «Il Papa stesso, come riportano gli informatori in modo unanime, manifesta un atteggiamento di grande simpatia nei confronti del popolo tedesco e verso il suo carattere. Ciò non si può affermare con riferimento al regime» (p. 170). Se il Terzo Reich non cancellò la Chiesa in Germania fu solo a motivo della guerra in corso. Ma, come si afferma nel discorso del 2 giugno 1945, il Papa era consapevole che con la fine del conflitto il Reich – in caso di vittoria – avrebbe eliminato ogni espressione ecclesiale (p. 320).

Nelle “Annotazioni di sintesi” l'Autore conclude in merito alla tesi inerente una presunta vicinanza pacelliana al Terzo Reich, affermando: «evitando lo scontro frontale, e le dichiarazioni dirompenti, Papa Pacelli scelse per la Santa Sede un ruolo di imparzialità, che non significò né incapacità di leggere gli avvenimenti del tempo, né inattività. In quanto “neutrale” il Vaticano non ebbe chiusi i confini con i territori tedeschi e poté mantenere rapporti diplomatici anche con gli alleati. In quanto “attivo”, l'impulso pontificio fu in grado di inviare messaggi, richieste umanitarie, dispacci inerenti prigionieri e dispersi, direttive per quanti operavano nell'opera di assistenza, indicazioni per le situazioni persecutorie, appoggi economici, sostegni in operazioni di tutela dei perseguitati» (p. 328). Si può notare che in queste indicazioni si possono ritrovare importanti parallelismi con l'operato di Benedetto XV durante la prima guerra mondiale.

In conclusione, la documentazione inclusa nell'opera che commentiamo consente di

ribadire con diversi, nuovi e preziosi dati, che Papa Pacelli «conosceva benissimo il mondo tedesco [...]. Era consapevole, per esperienze precedenti, che una politica di scontri frontali rimaneva perdente. Estendeva il conflitto. Creava fratture insanabili. Colpiva i più deboli. Tale convincimento lo segnò nel tempo» (p. 113). Così la sua scelta fu di «mantenere aperti – fin dove possibile – i canali di comunicazione, e operare in modo discreto per resistere all'ideologia e all'azione nazista, e per sostenere i perseguitati di quel tempo» (p. 114).

Chiudono il volume alcuni Allegati, con nuovi documenti inediti (pp. 333-351), delle indicazioni bibliografiche (pp. 353-356) e un utile Indice dei nomi (pp. 357-369). L'opera di Guiducci va inserita, a nostro avviso, nella schiera dei lavori storici accademici che mostrano le scelte di Pio XII nell'ottica dell'azione diplomatica al servizio della carità.

L. MARTÍNEZ FERRER

G. GULLINO (ed.), *Un evento miracoloso nella guerra della Lega Cambraica, 27 settembre 1511. La fuga dalla prigione – attribuita alla Vergine Maria – del patrizio veneziano Girolamo Miani fondatore dei Padri Somaschi*, Atti del Convegno di Studio promosso dalla Congregazione dei Padri Somaschi e dall'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti (Venezia, 6-7 ottobre 2011), Venezia 2012, pp. 336.

IN occasione del 500° anniversario della liberazione di San Girolamo Miami dal carcere, è stato celebrato un convegno di studio, promosso dalle Congregazione dei Padri Somaschi, in onore del proprio fondatore. Al centro dell'interesse è l'avvenimento che segnò il mutamento spirituale di Girolamo Miami, il suo imprigionamento durante la guerra della Lega Cambraica, la fuga miracolosa attribuita alla Vergine Maria dallo stesso protagonista, l'abbandono della vita militare e la successiva conversione. Il presente volume raccoglie gli atti del suddetto convegno, sotto la cura di Giuseppe Gullino.

Allo scopo di ritornare alle origini di un personaggio e della sua fondazione, si volle lanciare uno sguardo retrospettivo sul periodo considerato come la preparazione o l'origine della piena maturità spirituale di San Girolamo e della sua fondazione. Come sottolinea nell'introduzione p. Franco Moscone (Preposito Generale dei Somaschi), lo scopo fu di tornare alle fonti, rivivere l'evento alle origini della congregazione somasca, ripercorrendo la vita del suo fondatore fino all'abbandono della vita militare e alla sua conversione. Si volle procedere allo studio della grazia (vissuta da San Girolamo) come contenuta nel "luogo" e nel "tempo", nella convinzione di poter condurre in questo modo una "ricerca storica sulle origini di un carisma religioso" (p. VIII).

A tale obiettivo sembra ottemperare la tipologia diversificata dei contributi. La totalità degli studi sembra coprire, a nostro avviso, tre ambiti tematici. Alcuni contributi vertono alla definizione del quadro per la comprensione della figura del protagonista: la storia della sua famiglia, gli eventi relativi ai suoi più stretti parenti, l'ambiente sociale e culturale dell'epoca, la formazione intellettuale ed umana.

Segnaliamo l'ampio uso di fonti documentarie in alcuni contributi. Così nello studio "Relazione sulle famiglie Miani e Morosini", di p. Giuseppe Oddone, crs, si dispone di un'appendice di oltre 30 pagine dedicata ai documenti. Anche lo studio di G. Gullino su Girolamo e il dono dei ceppi alla Madonna Grande vanta di un ampio uso di fonti primarie. In quest'ultimo contributo si vuole offrire una ipotesi sulla datazione precisa della famosa donazione e sui motivi che vi sono sottesi.

Il secondo ambito focalizza l'evento del miracolo della liberazione e il successivo dono delle catene al santuario della Madonna Grande di Treviso come attestazione della grazia ricevuta. In questo contesto si offre anche un interessante contributo sul suddetto santuario e sulla storia dei miracoli ad esso collegati. Il contributo di David M. D'Andrea (*Et lui proprio contò questo stupendo miracolo: Girolamo Miani e il Quarto Libro dei Miracoli*) offre un interessante studio sul *Quarto Libro dei Miracoli*, un manoscritto della Biblioteca Comunale di Treviso, che è la fonte primaria di studio sul santuario, sui suoi miracoli e anche sui primordi del cristianesimo in Veneto. Un ulteriore contributo verte sull'eco dell'evento miracoloso nelle biografie e nei processi di beatificazione del Miani.

La terza parte è relativa agli aspetti iconografici. Il primo contributo è sui riflessi del culto di san Girolamo e della notorietà dei suoi miracoli sull'arte veneziana del XVII e XVIII secolo sulla figura di Girolamo Miani. Il secondo studio verte sull'agiografia figurata del Miani nel corso del XVII secolo.

Mi pare di poter affermare che l'obiettivo alle radici del convegno di studi è stato ampiamente raggiunto, offrendo anche un interessante prospettiva metodologica sulla ricerca storica del "ritorno alle origini" e forse anche specificatamente agiografica: indagare «il kronos che è stato teatro della vita del giovane Girolamo Miani, per scoprirne quale forza kairologica lo ha cambiato ed alla fine fatto santo» (p. IX).

In conclusione non voglio tralasciare di notare l'estrema cura nella redazione, anche grafica (con tavole e figure), del volume e il merito di una attenta compilazione degli indici, comprendenti i nomi dei personaggi e quello dei luoghi, la cui utilità nella consultazione è immediatamente evidente.

F. TIDDIA

M. KEHL, *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia 2012, pp. 176.

MEDARD KEHL, teologo gesuita tedesco, noto anche per i suoi studi in ambito ecclesiologicalo ed escatologico, aveva già dato prova della sua competenza nella materia con la pubblicazione del trattato «*E Dio vide che era cosa buona*». *Una teologia della creazione* (Queriniana, Brescia 2009, pp. 470). Nel rielaborare il materiale per offrirlo ad un pubblico più ampio, la sintesi risultante ha il merito di coniugare la chiarezza espositiva con la profondità dei ragionamenti, di presentare la dottrina cattolica sulla creazione in dialogo con le istanze del pensiero e della scienza contemporanei, e di saperla mettere in relazione con la prassi e la spiritualità cristiana.

Il libro è diviso in sei capitoli. Il primo costituisce l'introduzione, nella quale Kehl sviluppa l'idea di creazione alla luce della nozione biblica di benedizione divina, il che pone dall'inizio il discorso nei giusti termini di un fondamentale ottimismo cristiano davanti al mondo creato da Dio. La creazione è vista quindi come il primo bene-dire di Dio, che attraverso la sua parola, che è anche amore, dona l'essere alle creature. Si intravede qui un collegamento con l'altra grande benedizione divina, che porta nel mondo una nuova creazione, e cioè la croce di Cristo. Ma l'autore tratterà questo argomento più avanti.

Il secondo capitolo, di carattere epistemologico, riesce ad sviluppare in un modo chiaro l'idea che le diverse prospettive sull'argomento, quella delle scienze, della filosofia e della teologia, non sono in opposizione, ma si completano a vicenda. In questo senso l'autore fa un'affermazione importante: «Insieme a molti scienziati e teologi, sono del parere che l'alternativa "creazione o evoluzione" sia fundamentalmente superata

da molto tempo. Entrambe le parti, le scienze e la fede, parlano dello stesso mondo, ma sotto due punti di vista molto diversi ed entrambi i punti di vista sono importanti per noi uomini. Insieme offrono una visione del mondo molto più ricca di quella che possono dare se presi ciascuno per conto suo» (p. 13). A questo proposito l'utilizzo di alcuni verbi si rivela molto efficace: la scienza spiega, la filosofia cerca di comprendere, mentre la teologia si stupisce e ringrazia.

Il terzo capitolo si propone di mettere a confronto l'idea cristiana di creazione con altre visioni del mondo nel loro rapporto con Dio. Alla domanda se il mondo non sia frutto semplicemente di un cieco caso oppure la materializzazione di forze divine, il cristianesimo risponde che il mondo non è né l'uno né l'altro, ma è "creazione". In questo punto l'analisi di Kehl va al cuore della problematica attuale, in quanto prende atto del fatto che oggi c'è un'oscillazione tra due visioni estreme: da una parte il deismo, che vede Dio completamente separato dal mondo, cancellando così la sovranità divina sulla creazione; e dall'altra un evolucionismo tendente al panteismo, che vede Dio troppo unito alla sua creazione. In fondo, come aveva già spiegato più profondamente nel primo libro, Kehl segnala l'idea di creazione come capace di armonizzare la differenza e la relazione, o, se si vuole, la trascendenza e l'immanenza divina. Questo è possibile se si intende l'idea della creazione continua insieme a quell'altra della conservazione nell'essere. Fondamentale dunque l'insistenza nella libertà divina creatrice, in quanto la rivelazione cristiana dice che Dio ha creato tutto dal nulla per amore. Altro elemento interessante è l'importanza della prassi cristiana della preghiera, che l'autore segnala come elemento illuminante. Infatti, se non vi fosse una qualche relazione tra il mondo e Dio, non avrebbe senso la preghiera, come neanche lo avrebbe se ci fosse confusione più che relazione.

Proprio ad un'analisi della rivelazione biblica sulla creazione dedica Kehl il quarto capitolo del libro, concentrando la sua attenzione sulle prime pagine della Genesi, cuore della dottrina biblica sull'argomento. Qui troviamo una spiegazione dell'origine della fede israelita nel Creatore, in rapporto con i miti pagani, ma sapendo anche sottolineare gli elementi che caratterizzano l'originalità biblica, cioè il monoteismo di Dio trascendente e libero, una "democratizzazione" della dignità dell'uomo e della donna creati ugualmente a immagine e somiglianza di Dio, il disincantamento del mondo, come ad esempio nel fatto che le stelle sono create e quindi non sono di natura divina. Kehl accentua in diverse occasioni un altro elemento importante della concezione biblica, e cioè che la creazione non riguarda solo l'inizio, ma che Dio l'ha aperta al futuro, in quanto si tratta di una creazione continua ma anche di una nuova creazione, perché Dio agisce sempre nella storia e rinnova tutto. In questo senso è molto pertinente l'avvertimento dell'autore di non confondere inizio con origine. Forse un contrappunto critico lo si potrebbe osservare a proposito dell'interessante comparazione della liturgia giudeocristiana con i miti antichi come un rivivere nel presente l'originario (cfr. p. 53), nel senso che si potrebbe esplicitare lì l'idea sviluppata da altri autori della sostituzione, nel cristianesimo, del mito con la storia della salvezza. Ci sono altri elementi efficacemente sottolineati da Kehl, a mio avviso, come ad esempio l'idea del mondo come la casa che Dio, il Creatore, affida agli uomini sue creature. In questo senso, si supera andando molto in là l'accusa diffusa negli anni '70 all'idea biblica del dominio del cosmo da parte dell'uomo come causante dei disastri ambientali, in quanto nella concezione della Genesi non c'è nessuna traccia di invito alla distruzione.

Kehl non si sottrae al difficile compito di parlare oggi della situazione dei progenitori nel paradiso e dell'origine del male. È interessante la sua spiegazione dell'ingresso della

morte nel mondo (che si serve della riflessione di Leo Scheffczyk, cfr. p. 70). Ma ancora più illuminante, secondo me, è la riflessione che cerca di ridimensionare l'idea – del resto così diffusa in alcuni ambienti – che in fondo la disubbidienza era in qualche modo necessaria per la crescita dell'uomo, che diventa così adulto e quindi indipendente da Dio (cfr. p. 73). L'autore sottolinea che solo Dio poteva sopportare la conoscenza del male e proprio per questo voleva evitarlo agli uomini. Solo Dio può mettere dei limiti al male. In questo senso si apre una comprensione del peccato originale come abbandono della fiducia nel fatto che l'ordine della creazione di Dio è la cosa migliore per noi, cioè la non accettazione della nostra finitezza, che viene allora vissuta come un male. Si rivela molto efficace la lettura cristologica della vicenda adamitica che l'autore propone nello stabilire un parallelismo fra la tentazione primitiva del serpente e le tentazioni subite da Gesù, nuovo Adamo, nel deserto. Questo permette di sviluppare alcuni elementi già presenti nella miglior tradizione dei Padri e Dottori, quali la libertà umana davanti alla tentazione, la visione della morte come castigo, il fatto che la diffidenza da Dio altera la vita dell'uomo. Tuttavia, Kehl evita di entrare troppo in altre spinose questioni suscitate dal peccato originale e la sua specificità (il che implicherebbe anche la questione dello stato di giustizia originale), come prova anche il fatto che la sezione ad esso dedicata nel capitolo successivo è dovuta ad un altro autore. Più indovinato mi sembra invece il modo col quale Kehl tratta del tema "Gesù e la creazione", che per certi versi, a mio modo di vedere, è abbastanza originale e suggestivo. L'autore inoltre insiste giustamente nel concepire la nuova creazione della quale ci parla il Nuovo Testamento come qualcosa di ontologico.

Il capitolo quinto è dedicato ad una serie di domande che suscita la fede nella creazione nell'uomo di oggi, anche se ovviamente si tratta di problematiche, particolarmente quelle sulla sofferenza e l'origine del male, che riguardano in realtà l'uomo di ogni epoca. Nella spiegazione della teodicea è da apprezzare lo sforzo per presentare in modo convincente l'attributo divino dell'onnipotenza (non mancano, infatti, oggi alcune proposte che vorrebbero ridimensionarla), la quale non cede davanti alla presenza del male nel mondo, anzi si manifesta in un modo ineffabile nella croce di Cristo. L'autore fa vedere inoltre come l'autonomia e la libertà delle creature, volute da Dio in quanto desidera di essere amato liberamente, implicano in qualche modo la possibilità di prendere una strada diversa, e dunque del male.

Seguono due paragrafi non dovuti in modo immediato alla penna di Kehl. Il primo sul peccato originale, di Michael Sievernich, come abbiamo precedentemente anticipato. L'altro, sul rapporto fra fede nella creazione e scienze naturali, di Hans-Dieter Mutschler. Di quest'ultimo, lasciando ora da parte le riflessioni sul caos e il caso, mi sembra particolarmente efficace l'argomentazione di fronte all'ateismo materialista.

Kehl riprende il discorso per toccare due ultime tematiche. In primo luogo l'etica ecologica, sviluppando una corretta visione della responsabilità per il creato dove il primo posto è occupato giustamente dalla creatura umana. Il capitolo conclude con una riflessione, non priva di bellezza, sul potere e il significato della preghiera di petizione nel contesto della dottrina della presenza provvidente di Dio nel mondo.

La dimensione simbolica affiora più esplicitamente nel breve e ultimo sesto capitolo del libro, il quale, sotto l'angolatura della spiritualità della creazione, segnala alcune immagini (artista, re, padre/madre) che esprimono la fede nel Creatore. E finisce esponendo brevemente le affermazioni dei simboli della fede riguardanti il Creatore, che è il Dio Uno e Trino, come si evince anche dalla tradizione liturgica della Chiesa. In questo

modo Kehl conclude aprendo la riflessione ad una concezione trinitaria della creazione, che è una delle sfide, direi la sfida più importante, dell'attuale teologia della creazione. La considerazione che tutto è stato creato in Dio, che siamo diversi da Dio ma viviamo in qualche modo in lui, si può capire solo alla luce del fatto che Dio stesso è relazione, amore che dona spazio per l'esistenza dell'altro, perché già prima di creare, se si potesse parlare così, Dio in sé stesso è mistero di amore e di comunione.

Come si è visto, ci sono tanti elementi per congratularsi con l'autore del libro. Vorrei concludere solamente sottolineando come la pubblicazione di questo volume, insieme a quella trattazione precedente più ampia, fa capire nuovamente come la teologia della creazione ha bisogno di non essere emarginata all'interno delle discipline antropologiche, ma di essere sviluppata come trattato a sé, per riconoscere l'importanza che il primo articolo della fede ha come fondamento delle altre parti della teologia che si occupano del progetto salvifico della Trinità.

S. SANZ

J. LEAL, *Credibile... quia ineptum. Tertuliano y el problema de la interpretación*, Edusc, Roma 2012, pp. 186.

EL autor, docente de Patrología en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) y en el Instituto Patristico «Augustinianum» (Roma), ha querido analizar en esta obra la metodología del célebre escritor cartaginés Quinto Septimio Florente Tertuliano, comúnmente conocido como Tertuliano (160-220 ca.). El volumen es fruto de una recopilación actualizada y complementada de diversos estudios precedentes, y lleva el título de una expresión de Tertuliano que guarda relación con otra más conocida a él atribuida, pero que no aparece en sus escritos: «credo quia absurdum». Este particular deja entrever, ya de por sí, que una de las intenciones del autor del libro reseñado es restituir a los escritos de Tertuliano, en lo posible, su verdadera faz, es decir, exponer su más exacto significado, sometiendo a examen opiniones comunes o generalizadas que han podido desdibujar el pensamiento del noto escritor norafricano. En este sentido es notable el diálogo que establece Leal con los más calificados estudiosos del pensamiento de Tertuliano.

En sus doce capítulos, el volumen aborda una serie de cuestiones fundamentales, que ilustraremos brevemente. Los dos primeros capítulos son en parte de carácter introductivo al pensamiento de Tertuliano. El primero trata del estudio de "la lengua y las traducciones, premisas para la interpretación" (pp. 1-18). El autor, dejando de lado algunos aspectos de menor importancia o ya suficientemente examinados, se detiene en los sistemas a los que se ha recurrido para la determinación del lenguaje del Cartaginés, conocido por su concisión y dificultades interpretativas. Leal se inclina por el estudio de la relación entre la forma y el contenido, o mejor dicho, entre el estudio terminológico y la interpretación del pensamiento completo. De este modo: «inducción y deducción se complementan mutuamente al servicio de la interpretación tanto de los textos aislados como del conjunto de una obra o de la entera producción del norafricano» (p. 153). Sobre la traducción griega de las obras de Tertuliano, se reafirma la idea de que, en el ámbito del estudio tertuliano, no queda otro recurso que el de recurrir al *corpus* latino, puesto que de los originales griegos quedan solo pocos fragmentos y no hay seguridad alguna de su autoría. El segundo capítulo examina las "fuentes" a las que recurre el Car-

taginés (pp. 19-31), Leal señala dos aspectos principales: el uso primordial de la Escritura y la necesidad que hay de distinguir en Tertuliano entre fuentes eclesiásticas y paganas. El autor enumera con precisión los oráculos montanistas de los que Tertuliano se sirve explícitamente, el uso que hace de los Padres y escritores eclesiásticos, el probable recurso a las fuentes gnósticas y el empleo de las fuentes clásicas. De éstas se señala que el norafricano hace un uso preponderante, pero no servil, de los escritores griegos, con gran predominancia de Platón.

A partir del capítulo 3 comienzan una serie de estudios sobre lo que se podría denominar la relación entre fe y razón en Tertuliano. Respecto al “uso de la razón” (pp. 33-39), después de indicar que no parecen acertadas las opiniones según las cuales Tertuliano rechazara la reflexión racional en su argumentación, Leal enumera las reglas utilizadas por el Cartaginés (siete en total) para proceder en su razonamiento de un modo riguroso. Se señala la influencia estoica en el pensamiento de Tertuliano; una filosofía especialmente presente en el ambiente cultural del tiempo. Este argumento es sucesivamente profundizado en el capítulo 4, que lleva por título: “La filosofía y los filósofos” (pp. 41-49). El autor señala que las obras del norafricano, en las que hay una abundancia de referencias a los filósofos en general, no se pueden considerar simplemente de cuño filosófico, sino que Tertuliano presenta un pensamiento propiamente teológico, que se mueve alternativamente entre argumentos de autoridad y de razón. Por tanto, advierte Leal, se debe reconocer que el Cartaginés se interesó por la filosofía en el sentido de haberse abierto al patrimonio espiritual de la humanidad para construir su pensamiento de fe. Complementario al capítulo precedente es el que trata de “la herencia filosófica y la interpretación del *rationale* en Tertuliano” (pp. 51-59), estudio, a mi entender, de especial interés. El autor señala la recepción por parte de Tertuliano de algunas tesis platónicas y del influjo de la filosofía estoica, particularmente de Séneca. En este contexto, el norafricano concibe el bien como algo que está estrechamente unido a la acción de Dios creador, a la naturaleza, a la razón, a los ángeles, mientras que el mal tiene su origen en el demonio, que ha introducido como una segunda naturaleza en el mundo; una naturaleza irracional, opuesta al *lógos*. Sin embargo, en Tertuliano no se puede hablar de un pensamiento dualista de tipo maniqueo: la irracionalidad es posterior a la racionalidad, a la naturaleza y, por tanto, a la creación. La culpa de Adán fue causada por obra del diablo pero por intervención de la voluntad humana. A los cristianos cabe renunciar al demonio, a sus pompas y a sus ángeles seguidores. Ciertamente, como advierte Leal, no puede extrañar que en Tertuliano algunas cuestiones, como la angelología o la naturaleza del pecado, sean todavía algo deficientes: son temas que la teología irá ilustrando cada vez mejor en momentos sucesivos.

A partir del capítulo 6 hasta el 8 se entra en algunos temas más directamente teológicos. El estudio se dirige primero al examen del principio básico de la hermenéutica de Tertuliano, la “*regula fidei*” (pp. 63-80), terminología que el Cartaginés intercambia frecuentemente con otras equivalentes. La expresión indica la fe originaria, antigua, el núcleo fundamental de la fe cristiana; o bien, la Tradición Apostólica, el conjunto de la revelación divina. Este principio es para Tertuliano tanto el fundamento del estudio de la Escritura como la luz que orienta la verdad de la razón. En su amplio examen de la cuestión, siempre en diálogo con otros estudiosos, Leal señala el progreso que se advierte en Tertuliano respecto a Ireneo, tanto por sus más frecuentes referencias a la *regula fidei*, como por la amplitud del contenido que le atribuye, aunque precisa que no existe un credo ya fijado terminológicamente del que Tertuliano pueda depender. Los dos ca-

pítulos que siguen (pp. 81-114) abordan la teoría general de la exégesis de Tertuliano y la cuestión de los sentidos bíblicos. Sobre este último aspecto, el Cartaginés utiliza una terminología variada, que Leal ha intentado precisar del mejor modo posible. Una terminología precisa no se encontrará, en efecto, hasta época muy posterior. Respecto a las reglas hermenéuticas, se señala como toda la obra de Tertuliano gira alrededor de la comprensión de la Escritura. Merito del estudio de Leal es haber contribuido positivamente al análisis de conjunto de la exégesis de Tertuliano, una laguna que todavía no se ha colmado. Junto al principio fundamental de la *regula fidei*, examina otros, ya detectados por otros estudiosos, como el de la coherencia, el de la antigüedad, el contexto, la *disciplina rationis* y varios más (pp. 92-92). Lo que especialmente quisiera poner de relieve es la indicación que hace el autor sobre el hecho de que Tertuliano basa la estructura de sus obra sobre la Sagrada Escritura. Otra idea que resulta de especial interés es el hecho de que el Cartaginés era perfectamente consciente de la necesidad de acudir a normas hermenéuticas para leer la Escritura, aunque no hubiera logrado establecer una sistematización. Aplicaba un método u otro según las necesidades particulares de cada tratado.

En los tres capítulos siguientes, 9 al 11, se analizan – como indican los títulos que el autor establece – algunas cuestiones de índole histórica. A mi entender, sin embargo, el capítulo 9 que lleva por título “La crítica de los datos históricos en Tertuliano” (pp. 115-130), se extiende también a una dimensión claramente teológica. Se estudia, en efecto, el tema de la sucesión apostólica y el primado de Pedro. Es una exposición atenta, en la que Leal, como en las otras partes de la obra pero tal vez con más fuerza, entra en dialogo cerrado con las diversas opiniones sobre el tema. Al autor no se le ocultan las dificultades de interpretación de algunas expresiones tertulianas, en particular, «*ad omnes Ecclesiam Petri propinquam*», y es consciente de las diversas posturas interpretativas; por eso, su conclusión de que en el pensamiento de Tertuliano «se afirma la unidad entre los apóstoles, a la vez que se subraya la distinción especial de Pedro» (pp. 129-130), y de que «la *Ecclesia Petri propinqua* es toda iglesia emocional – y no solo, como afirmaba Harnack, especialmente – cercana a Pedro» (p. 130), parecen irrefutables. El segundo tema de índole básicamente histórica confronta la relación entre “montanismo y tertulianismo” (pp. 131-142). Sobre este tema, del que se ha escrito mucho pero no siempre del modo más acertado, me parece muy atinada la opinión del autor según la cual no parece que el norafricano haya mantenido la línea original del montanismo. Por eso concluye afirmando que no parecen identificables el montanismo primitivo y el tertulianismo. Por último, en el capítulo 11 se aborda el tema de “Tertuliano como fuentes histórica” (pp. 143-151). El apartado aborda concretamente el tema de la fiabilidad de los textos tertulianos sobre la cristianización de África, sobre todo en tres aspectos: si se realizó desde Roma, quiénes la realizaron y por qué vías de penetración. Para Leal, el modo de proceder de Tertuliano parece basado en los conocimientos históricos de la época, y, en cualquier caso, su percepción de la iglesia de Roma es altamente positiva. El norafricano parece de hecho confirmar y abundar en los datos que se obtienen por otras fuentes.

En la conclusión (pp. 153-158), el autor resume los principales elementos que, según su entender, están en la base del sistema de Tertuliano; entre otros: su apertura a la trascendencia, su visión de la *regula fidei* como una realidad dinámica, la importancia que da a la razón en su servicio a la inteligencia de las propuestas religiosas, y su situación histórica, que le lleva a estar en línea con los que le precedieron – por lo que se refiere a la terminología y al contenido de la exposición – pero con gran originalidad de pen-

samiento teológico. Señalemos por último que, ante la calificación de Tertuliano como fideísta por parte de algunos estudiosos, Leal examina dos textos claves, *Carn.* 5,4 y *Praescr.* 7,9, de los que deduce un modo más exacto para describir la verdadera perspectiva del pensamiento del Cartaginés. Con sus palabras: «La comunicación del ámbito trascendente se opera, en un primer grado, con la Escritura y la Encarnación. Pero estas realidades se reciben a través del prisma vital de la *lex orandi* que se articula en la *regula fidei* – segundo grado –. Y es aquí, en el tercer grado, donde operan las categorías propias del pensamiento de Tertuliano, instrumentos lógicos que le permiten ordenar los datos de que dispone: esta es su originalidad. Se sirve del conocimiento racional cuando tiene necesidad de recursos argumentativos, pero éste no puede “añadir” nada al conocimiento superior: la verdad de fe se obtiene por otros medios y regula el conocimiento inferior» (pp. 157-158).

Solo me queda felicitar al autor por su interesante obra y añadir una pequeña crítica al editor de la colección «Quaderni di Storia della Chiesa» (QSC) donde la obra ha sido incluida como segundo volumen. Se trata de la dificultad de tener el libro abierto en el lugar que se desea para gustar de la lectura de la obra.

M. TÁBET

L. MARTÍNEZ FERRER (a cura di), *L'evangelizzazione e l'identità latinoamericana. 200° aniversario dell'Indipendenza dell'America Latina*, Edusc, Roma 2012, pp. 68.

L'EVANGELIZZAZIONE e l'identità latinoamericana recoge las ponencias de la Jornada de Estudio celebrada el 10 de noviembre del 2010 en la Pontificia Università della Santa Croce (Roma), con ocasión del Bicentenario de la Independencia de América Latina. En ésta intervinieron el cardenal Marc Ouellet, Prefecto de la Congregación para los Obispos y Presidente de la Comisión Pontificia para América Latina; los profesores Luis Martínez Ferrer y Rafael Jiménez Cataño de la Pontificia Università della Santa Croce; y el prof. José J. Hernández Palomo, de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Sevilla).

Los trabajos presentados salen al paso de algunas corrientes historiográficas que desde una perspectiva ideologizada presentan la Independencia de América como un proceso de oposición a la evangelización; y la identidad americana como algo ajeno a la inculturación de la fe. A través de unas palabras de Benedicto XVI, el card. Marc Ouellet abre el debate sobre el tema: «¿Qué ha significado la aceptación de la fe cristiana para los pueblos de América Latina y Caribe?» (p. 12).

A lo largo de estas páginas se pueden encontrar puntos de reflexión sobre cómo la fe, transmitida a través de la evangelización, ha sido configuradora de la identidad americana: cómo ésta es fruto de una nueva síntesis en la que encontramos ruptura y continuidad con las religiones y las culturas precolombinas, pero donde prevalece más la integración que la yuxtaposición de elementos de una y otra. El prof. Martínez Ferrer, tras hablar de las diversas posiciones historiográficas – triunfalista, de resistencia y la que llama de “humildad historiográfica” –, considera ésta última como la más equilibrada, ya que descubriendo las aportaciones de la colonización y de la evangelización sabe señalar también las deficiencias. Además, resalta la diversidad del proceso evangelizador según la zona geopolítica. Ante las conclusiones simplificadoras de las posturas “trium-

falista” y de “resistencia”, el autor trata de recorrer la postura intermedia, advirtiendo que es en el presente donde encontramos la muestra más clara de hasta qué punto la primera evangelización consiguió penetrar en las almas de los indígenas y no significó sólo una destrucción de las culturas. La contribución de la primera evangelización a la identidad americana se manifiesta en que ha animado y continúa vivificando «todas las culturas latino-americanas a través del humus católico, que ha sobrevivido a lo largo de los últimos quinientos años» (p. 32).

Un modelo singular de esta nueva identidad se da en Nueva España (México), en concreto con el surgimiento, desarrollo y extensión de la devoción a la Virgen de Guadalupe. Es un ejemplo de continuidad con las creencias ancestrales; de integración, de síntesis y también de ruptura. El prof. Jiménez Cataño ha recogido en su trabajo distintas citas del premio Nobel de literatura, Octavio Paz, un personaje al que difícilmente se podría tildar de filocatólico. Sus palabras confirman las siguientes afirmaciones: «La Virgen de Guadalupe está en el corazón de nuestra identidad nacional»; «es modeladora de una nación»; «no se puede entender México» sin ella; «es madre de nuestra patria y de nuestra libertad» (cfr. *Congreso guadalupano: Guadalupe. Conciencia de nación*, México, 7-8 octubre 2010), (pp. 33-34).

Las conclusiones que podemos extraer de esta Jornada quedan reflejadas en el artículo del prof. José J. Hernández, que a modo de epílogo habla de la evangelización como motor de la colonización (cfr. p. 57) y del papel de la fe en el proceso de Independencia (pp. 60-61). De los tres elementos básicos del proceso de Independencia – Monarquía, Constitución y Cristianismo –, los dos primeros serán discutidos y corregidos, mientras que el Cristianismo se mantendrá como parte de la conformación identitaria americana (cfr. p. 62). Ejemplo de ello será que los símbolos religiosos tradicionales lo serán también de las revoluciones del siglo XIX y XX. Es más, a falta de una conciencia nacional unitaria, dice el autor «que lo que surgió y prevaleció es una identidad territorial, marcada por una gran diversidad de rasgos culturales pero asentada precisamente en valores religiosos compartidos, como la unidad en torno a la fe católica y a las advocaciones regionales integradoras (La Virgen de Guadalupe, la Concepción o el Cristo de los Milagros...)» (p. 67).

Podemos decir, para acabar, que la publicación que presentamos va a la raíz de los aspectos clave y más controvertidos de la colonización y evangelización y, por ende, de la historia de América en su período colonial y en el proceso de Independencia. Como dice certeramente José J. Hernández, «la Independencia de la América española no constituyó un movimiento anticolonial, como muchos afirman, sino que formó parte de una disolución de la Monarquía Española y la espiritualidad cristiana «pervivió en toda la complejidad del paso de la América Monárquica a la Republicana» (p. 67).

Los argumentos son sumamente actuales, no sólo por la celebración de este aniversario, sino porque además se entra a fondo en el debate de la validez, legitimidad y modo en que debe llevarse a cabo la inculturación de la fe. En este sentido, es iluminadora la apreciación del Prof. Martínez Ferrer: «Cuando se separa de la evangelización, la inculturación pierde las propias coordenadas [...] la cultura se pone en el centro, por encima de la persona misma» (p. 32).

En el debate concurre también la visión relativista, que pone todas las culturas al mismo nivel, exaltando con idealismo los valores étnicos, contraponiéndolos a la acción evangelizadora (cfr. p. 12). Por el contrario, tal como se desprende de las ponencias publicadas, la cultura debe entenderse como fruto del encuentro, de la apertura, del

diálogo. A este respecto, son clarificadoras las palabras de Benedicto XVI a los obispos mexicanos a quienes invitaba a favorecer y respetar las costumbres «sin renunciar a su identidad»: «el mensaje cristiano refuerza e ilumina los principios básicos de toda convivencia» (Benedicto XVI, *Discurso a los Obispos mexicanos*, en visita *ad limina*, 23 de septiembre 2010) (p. 68).

M. FUSTER CANCIO

M. MIRA, *Apostolado y filiación divina. La relación interpersonal en Máximo el Confesor*, Edicep, Valencia 2011, pp. 526.

MANUEL MIRA es profesor de Patrología en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) y cuenta con diversas publicaciones sobre la teología de los Padres de la Iglesia en lengua griega. Este nuevo libro, que versa sobre las enseñanzas de uno de los grandes Padres de la Iglesia de Oriente, san Máximo el Confesor (580-662), está estructurado en dos partes claramente diferenciadas. La primera: *El apostolado* (pp. 23-350), la más amplia, abarca los cuatro primeros capítulos, mientras que la segunda: *La adopción filial* (pp. 353-406), comprende el quinto y último capítulo.

El Autor expone el pensamiento del Confesor mediante un análisis detallado de los textos maximianos, siguiendo el orden cronológico de su composición. En el primer capítulo: “El apostolado en los primeros escritos”, se estudian las siguientes obras: *Capita de caritate*, *Epistula 2* y *Quaestiones et dubia*. Al final del capítulo, el Autor llega a la siguiente conclusión: «En las obras de este primer periodo se encuentran numerosas enseñanzas sobre la actuación apostólica. *Capita de caritate*, incluso la describe desde un punto de vista metafísico, al afirmar que es el modo en que las criaturas, hablando, actuando, o siendo contempladas, pueden favorecer el ser bien de las otras criaturas. Además, hemos percibido la existencia de tres esquemas de los que forma parte la actividad apostólica. En primer lugar, encontramos la idea de que quien soporta las ofensas enseña la caridad al agresor, y consigue unificar la naturaleza humana; este esquema aparece en los *Capita de caritate* y en la *Epistula 2*, según la cual lo vivió en primer lugar Cristo, y tras Él, cuantos lo han seguido. El segundo esquema está ampliamente documentado en obras dedicadas a la formación de los monjes, como son las *Quaestiones et dubia*: la enseñanza sigue a la práctica y a la contemplación, que purifican al monje y le permiten enriquecerse con las luces divinas, respectivamente. El tercero se encuentra de nuevo en la *Epistula 2*, destinada a un alto funcionario de la administración imperial: el hombre debe divinizarse con las virtudes y la caridad, y entonces da a conocer en sí mismo a Dios, que por su naturaleza es incognoscible» (pp. 101-102).

En el segundo capítulo: “El apostolado en los escritos de los años 628-630”, se estudia la misión apostólica en *Ambigua* y en algunas *Epistulae* contemporáneas de esta obra. El Autor indica la aparición de un nuevo esquema en *Ambigua*: «Sólo en el *Ambiguum 30* alude a un esquema apostólico distinto, consistente en la obtención de la vida de los demás con la muerte propia, a imitación del Señor. Esta formulación retoma lo dicho por los *Capita de caritate* IV, 90, que exhortan a aceptar incluso ser matado sin dejar de rezar por el injusto agresor, citando 1Cor 4, 12-13» (p. 167). Al final del capítulo, el Autor ofrece una síntesis del contenido: «En los escritos de los años 628-630 Máximo emplea en tres ocasiones el esquema apostólico según el cual el hombre divinizado manifiesta a los demás hombres a Dios en sí mismo [...]. Esboza en algunos escritos de esta época el esque-

ma apostólico de práctica, iluminación y transmisión del conocimiento recibido, pero de modo muy esquemático» (p. 176). Después de señalar que sólo existe una alusión al tercer esquema de la muerte por la salvación de los demás, continúa el Autor: «La preminencia del primer esquema se debe en primer lugar a que los escritos compuestos por el Confesor en este periodo no desean exponer la doctrina ascética, en la que ese segundo esquema encuentra su puesto natural, sino reflexiones metafísicas para corregir las interpretaciones origenistas de los textos del Nacianceno [...]. El bizantino muestra en este periodo una cierta desconfianza hacia la actividad apostólica explícita» (p. 177).

El tercer capítulo: “El apostolado en los escritos de los años 630-638”, comienza así: «Incluimos dentro de este largo periodo de tiempo las obras que Máximo compuso antes de enfrentarse directamente con el monotelismo, pues esa discusión absorberá la atención del Confesor y marcará el tono de sus escritos. Puede decirse que los años del 630 al 638 constituyen el segundo periodo de obras ascéticas, tras la pausa constituida por la redacción de los *Ambigua*, dedicados especialmente a la polémica antiorigenista y a las reflexiones metafísicas relacionadas con ella» (p. 179). En este capítulo se estudian tres obras que contienen enseñanzas sobre el apostolado: *Quaestiones ad Thalassium*, *Capita theologiae et oeconomiae*, y algunas *Epistulae*. Las conclusiones a que llega el Autor al final del mismo son las siguientes: «Máximo dedica mucha atención al apostolado en las obras escritas entre el año 630 y el 638. Las *Quaestiones ad Thalassium* ofrecen sus enseñanzas al hilo del comentario a diversas escenas bíblicas [...]. Máximo usa en esta obra los tres esquemas de los que hemos hablado en los dos capítulos precedentes, pero otorgando un claro protagonismo al esquema ascético, que expone según el esquema tripartito filosofía práctica, contemplación natural, teología – especialmente en la descripción del sujeto de la actividad apostólica – con más nitidez que en las *Quaestiones et dubia*. En la misma línea se sitúan las *Epistulae*, que describen el sacerdocio como una transmisión a los demás de la propia vida espiritual y mencionan explícitamente al Verbo como el misterioso protagonista de la vida virtuosa de los santos, y los *Capita theologiae et oeconomiae*, que comentan diversos pasajes bíblicos apoyados en el esquema ascético e insisten en la adaptabilidad del Verbo, que se acomoda a la capacidad de quien lo recibe para hacerlo ascender progresivamente. Hemos hecho notar que el esquema según el cual el maestro se purifica, contempla y recibe el misterioso conocimiento de Dios y después ayuda a los demás a progresar del mismo modo se encuentra especialmente en las obras ascéticas, mientras que el esquema según el cual el hombre divinizado es el medio por el que Dios se da a conocer a los demás hombres es usado sobre todo en escritos dirigidos a laicos corrientes. Esa distribución se encuentra ya en las obras de Basilio de Cesarea» (pp. 289-290).

En el capítulo cuarto: “El apostolado en los escritos de los años 638-646”, se estudian las ideas expuestas por san Máximo en sus últimas obras, concretamente en *Opuscula theologica et polemica* y algunas *Epistulae*. El Autor analiza aquí el celo apostólico de algunos pastores ejemplares. Las reflexiones del Confesor se centran en este periodo en la doctrina cristológica ditelita. Dado que la defensa de las dos voluntades suponía oponerse a la imposición imperial de la *Ekthesis* del 638, «Máximo percibió que su actitud podía poner en peligro su vida. Además, gran parte del debate teológico versaba sobre el modo en que se debe entender la oración del Señor en el Huerto de los olivos, en la que acepta voluntariamente el designio salvador de la Pasión. Ambas cosas impulsaron al Confesor a entender el apostolado como participación en la pasión libre de Cristo. Este modo de entender el apostolado da continuidad a la idea expuesta en *Capita de*

caritate IV, 90, y a todo lo que en esta obra se dice sobre la imitación de la paciencia de Dios con los pecadores, con la que se obtiene su conversión, pero ahora se hace casi exclusivo» (p. 327).

Al final de esta primera parte se presenta una *Recapitulación*, donde se resumen los resultados alcanzados en la investigación (cfr. pp. 346-350). Aquí, después de presentar sintéticamente los tres esquemas del apostolado, el Autor afirma: «Aunque la concepción del apostolado como ejemplo aparece en *Epistulae* a personas sumergidas en la vida civil y en escritos filosóficos, mientras que la concepción del apostolado como transmisión oral de la doctrina está más presente en los escritos ascéticos, y la concepción del apostolado como participación en la muerte redentora de Cristo se hace más intensa en los años de los *Opuscula theologica et polemica*, hay que insistir en que no se trata de distinciones tajantes» (p. 348). El Autor ofrece a continuación una síntesis de las diversas enseñanzas de san Máximo sobre las relaciones interpersonales a propósito de la actividad apostólica, en comparación con la doctrina personalista (cfr. pp. 348-350).

En la segunda parte, que consta del quinto y último capítulo: “La adopción filial del hombre por Dios”, se estudia la doctrina maximiana sobre la filiación divina del cristiano. En el inicio del capítulo, el Autor señala el contenido y la finalidad del mismo: «A lo largo de las páginas anteriores hemos presentado el pensamiento de Máximo sobre el apostolado, lo que nos ha permitido acceder a algunos esquemas de fondo sobre los cuales se apoya para describir las realizaciones concretas del apostolado. A continuación se estudia otra relación interpersonal a la que el Confesor se refiere también con frecuencia: la adopción filial del hombre por Dios [...]. Puede formularse la hipótesis de que, según las enseñanzas del Confesor, el hombre que vive plenamente su filiación divina, es decir, que es otro Cristo, tiene en el apostolado una de sus actividades propias, al igual que la vida de Cristo se explica como la realización del proyecto divino de salvar a los hombres. Uno de los propósitos de las siguientes páginas es comprobar esta hipótesis sobre la relación entre filiación divina y apostolado» (p. 354). Para ello, el Autor analiza textos de las siguientes obras: *Capita de caritate*, *Liber asceticus*, *Mystagogia*, *Expositio orationis dominicae*, *Ambigua*, *Quaestiones ad Thalassium*, *Capita theologiae et oeconomiae*, *Epistula 32*. Al final del capítulo se ofrece una *Recapitulación* (cfr. pp. 404-406), donde se sintetizan los resultados obtenidos, poniéndose de relieve en primer lugar cómo para san Máximo la adopción filial es un don recibido con la gracia bautismal, que se debe desarrollar por medio de la virtud hasta llegar a recibir la divinización o plenitud de la filiación divina. En segundo lugar, el Autor hace ver cómo san Máximo describe en el marco de la referencia a la adopción filial la relación del hombre adoptado con las diversas personas divinas y llega a la siguiente conclusión: «Este situar al hombre en el interior de la vida trinitaria es la principal enseñanza que podemos extraer de los textos sobre la adopción filial en lo que respecta a la doctrina del Confesor sobre las relaciones interpersonales. El hombre salvado es hecho, por la presencia del Espíritu Santo en su corazón, hijo por gracia en el Hijo por naturaleza, y tiene al Dios y Padre como Padre» (p. 405). En tercer lugar, el Autor muestra la relación entre apostolado y filiación divina en la doctrina del Confesor: «*Mystagogia 23*, *Expositio orationis dominicae 258-269* y *Ambiguum 10*, aluden al apostolado, al aseverar que el hijo de Dios que alcanza la divinización muestra en sí a Dios frente a los demás. El esquema en el que el apostolado es concebido como mostrar la vida divina con la propia vida virtuosa queda así claramente vinculado con

la adopción filial del hombre por Dios» (p. 405).

El Autor presenta al final de su estudio las “Conclusiones” (pp. 407-412), donde ofrece una visión sintética global de los resultados obtenidos en su investigación.

A continuación se recoge una bibliografía actualizada y completa, tanto de las ediciones de las obras del Confesor como de los estudios realizados hasta ahora sobre su doctrina. El libro finaliza con varios índices de gran utilidad: 1. Sagrada Escritura; 2. Autores clásicos; 3. Estudios modernos; 4. Conceptos.

En definitiva, el profesor Mira logra en este libro mostrar con rigor científico que san Máximo el Confesor entendía la vida cristiana como el desarrollo de la filiación divina adoptiva recibida en el bautismo y que el apostolado, en sus múltiples facetas, es el resplandor natural de esa vida que ha acogido la luz de Dios. La presentación de estas ideas de Máximo permite comprender el modo en que concebía la relación interpersonal, vislumbrando así conceptos que pueden enriquecer el debate actual sobre la noción de relación interpersonal. Por ello, se trata de una obra importante y de gran interés para todos los que quieran profundizar en las enseñanzas de este gran Padre de la Iglesia de Oriente.

M. BELDA

H. PASQUA, *La Reconstruction du christianisme. Newman et l'unité de l'agir*, Ad Solem, Genève 2012, pp. 270.

SOLLICITÉ d'écrire un ouvrage sur Newman et l'Université, le philosophe français Hervé Pasqua s'est vite rendu compte qu'il lui fallait entrer à fond dans l'œuvre de John Henry Newman pour en saisir toute la pensée. Ce qui nous vaut cette présentation panoramique en cinq chapitres, que l'auteur entend inscrire dans le cadre de ses travaux sur le rapport entre l'Un et l'Être, et de montrer l'unité de l'homme à Dieu, de l'homme à lui-même et de l'homme à autrui, le principe même de cette unité étant l'être, non l'avoir ou l'agir.

Cette méthodologie, pour le dire d'une certaine façon, renvoie chaque personne à l'exigence de son humanité, de sa dignité d'être libre et debout, d'homme éveillé et résistant à l'abaissement ambiant.

Hervé Pasqua nous invite à entrer «par la porte étroite» qu'est le Christ (cfr. Mt 7, 13), car, fait-il observer, «après l'Incarnation, on ne peut plus parler de rupture, de division, d'éclatement. Plus de divorce entre l'homme et le monde, entre la vie et l'histoire, plus de déchirure ni l'angoisse d'une vie sans rédemption».

Les cinq chapitres qui composent l'ouvrage portent sur les points suivants: “Différence et convergence: le développement doctrinal”, qui s'appuie surtout sur l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne et l'Apologia; “Unir sans confondre: les Sermons universitaires”; “Distinguer pour unir: les Conférences sur la justification”; “L'unité du savoir: l'idée d'université”; “Inférence et union: la Grammaire de l'assentiment”.

Pasqua nous dit que «la seule cause de tristesse est de ne pas être saint, car le péché sépare. [...] Le cœur de Dieu peut parler au cœur de l'homme et l'univers parler de Dieu. Newman réenchante le monde. Son œuvre entière en témoigne, ainsi que sa vie».

Notons quelques idées-force. Tout d'abord, l'histoire n'est pas constitutive de la vérité, mais le lieu de sa réception: «L'histoire n'est pas un symbole ou un catéchisme, elle

donne des leçons plutôt que des règles» (ED). Les vérités à croire ne sont pas à inventer. Les vérités chrétiennes sont des vérités, parce qu'elles sont en accord avec les faits historiques sur lesquels repose la croyance: ils y conduisent seulement, sans la causer, parce que sa cause est Dieu. Or, il y a un fait historique qui peut être la cause de la foi: le fait de l'Incarnation où se rejoignent l'humain et le divin.

Il faut raisonner sa foi, en soumettant sa raison, à l'exemple de Marie. avant tout raisonnement, il faut accepter que ce qui est soit donné, il faut consentir à l'être en le recevant humblement du Verbe de vie. Ce n'est pas la raison scientifique, fermée à la réalité spirituelle, qui peut aider à comprendre la foi, mais la raison métaphysique. Newman ne défend pas seulement la foi, il défend l'intelligence de la foi. En ce qui concerne la foi, il distingue également la foi selon la religion naturelle et la foi surnaturelle à la lumière, d'une part, de la distinction entre conscience morale et conscience religieuse, et d'autre part, de celle entre la nature et la grâce. Le rapport entre la raison «antérieure aux preuves» et la foi recoupe le rapport entre la nature et la grâce.

Le troisième chapitre analyse plus particulièrement les rapports entre la nature et la grâce, la raison et la foi, pour montrer qu'il ne peut exister de contradiction entre elles. La thèse des *Lectures on the Doctrine of Justification* est que «la justification par la foi sans les sacrements (ou sans le sacrement) est l'essence d'une doctrine (moderne) hérétique et sectaire. Il n'y a pas d'autre moyen déterminé, révélé dans l'Écriture, pour la régénération que le baptême». Quel est le rôle de l'Esprit Saint? Pourquoi est-il venu? «Pour suppléer à l'absence du Christ ou pour accomplir sa présence? Assurément pour le rendre présent. Ne supposons point un moment que Dieu le Saint-Esprit puisse venir de telle sorte que le Fils de Dieu demeure au loin. Non, il n'est pas venu afin que le Christ ne vienne pas, mais bien plutôt afin que, dans sa venue, le Christ puisse venir».

Quant à la foi et le sacrement du baptême, ils ne s'opposent pas, dit Newman, dans la mesure où le baptême est l'instrument dont Dieu se sert et la foi celui dont nous nous servons. L'enjeu est le rôle médiateur du Christ: ou le Christ agit directement sur l'âme et, alors, l'âme n'agit pas personnellement et laisse agir le Christ par un acte de foi; ou le Christ agit par la médiation de sa grâce et du sacrement dans l'âme de celui qui la reçoit et la mérite par ses œuvres. C'est toute la question de la foi justificante des luthériens.

Passant au rôle de l'Université, Hervé Pasqua note, pour Newman, la culture authentique possède une dimension universelle, c'est-à-dire qu'elle doit conduire vers l'unité. Un enseignant qui identifierait le système réel du monde à ce qu'il sait de l'un de ses aspects particuliers «révélerait un manque de profondeur philosophique et son ignorance de ce que doit être un enseignement universitaire». L'on ne saurait exclure la théologie de l'enseignement universitaire. Il est, dès lors, important de prendre la mesure de ce qu'est la théologie. C'est la science de Dieu ou la systématisation des vérités que nous possédons sur Dieu. Elle étudie les plus hautes vérités dont l'esprit humain soit capable. Pour peu qu'on veuille la considérer comme un savoir, il est incompréhensible qu'elle ne puisse exercer une grande influence sur la philosophie, la littérature et toute production de l'esprit. «en un mot, souligne Pasqua, la théologie, qui a pour objet la vérité religieuse, n'est pas seulement une portion du savoir universel, elle est une condition indispensable à l'existence du savoir lui-même».

L'acquisition authentique du savoir doit s'accompagner de l'éducation de l'esprit. La spécialisation scientifique sera ainsi accompagnée par une culture humaniste et toute recherche maintiendra le lien vivant qui doit relier les savoirs particuliers à une connaissance plus générale. L'idée unificatrice de l'université éclaire également le problème

du rapport entre la sagesse chrétienne et la culture antique. Raison et foi, science et religion ne s'opposent pas. La formation doit tenir compte de l'intégralité de la nature humaine.

Le dernier chapitre montre l'effort de Newman pour expliquer la rationalité de la foi, comprise comme assentiment, l'analyse de l'assentiment ou de la croyance en général ayant pour objectif de légitimer la croyance religieuse.

En conclusion, l'auteur relève, avec l'Apologia, qu'il n'y a «que deux, et deux seuls êtres absolus [dont l'existence] s'éclaire et s'atteste mutuellement: moi-même et mon Créateur». et citant Grégory Solari, directeur des Éditions Ad Solem, il ajoute: «Si la philosophie et ses concepts – et au delà la culture d'une manière générale – n'a pas entravé le chemin de sainteté de Newman, c'est que celui-ci a toujours appréhendé l'univers des savoirs à l'intérieur de cette relation première de l'âme avec Dieu, qui lui a permis de tenir ensemble, sans les opposer dialectiquement, le devenir et l'être qui demeure».

Hervé Pasqua nous confie qu'il a découvert en Newman «une sorte de Pascal anglais, le jansénisme en moins». Et que la philosophie newmanienne renvoie dos à dos les conceptions contraires de l'idée d'unité comme totalité négatrice des différences et l'idée de multiplicité comme affirmation exclusive de la différence, ce qui se traduit dans la pratique des hommes sous la forme du totalitarisme mortifère d'un côté et du libéralisme échevelé de l'autre. Ces conceptions réductrices, matérialistes et athées, sont surmontées dans la rencontre de la créature avec son Créateur, qui se réalise dans son union qui n'est pas fusion mais un face à face avec Dieu qui est le Bien infini que tout homme recherche.

D. LE TOURNEAU

J. REGO, *El bosque simbólico. Itinerarios para una reflexión sobre la acción sacramental*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 2012, pp. 412.

EL símbolo ha sido desde los años 60 una de las principales categorías que se ha asumido en la teología dogmática y litúrgica para renovar el tratado sobre los sacramentos, y situarla a la altura de la filosofía y cultura contemporáneas. Sin embargo, su asunción no ha sido homogénea, y ha dado lugar a una vasta serie de publicaciones diversificadas sobre la naturaleza de la celebración sacramental. Nos encontramos ante un panorama que el autor describe como un bosque simbólico. Con esta obra, que es la publicación de la Tesis doctoral defendida en el Pontificio Ateneo de San Anselmo, Juan Rego, profesor de Liturgia en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, ofrece al lector la posibilidad de recorrer críticamente el debate actual sobre la noción de símbolo atribuido a los sacramentos. «Más que transformar el bosque en un riguroso jardín versallesco, se ha juzgado oportuno establecer una serie de itinerarios teóricos que “cosmeticen” la “caótica selva en un pintoresco jardín inglés» (p. 29).

La obra se divide en 5 capítulos. En los tres primeros se presenta el inicio del debate, tanto en ámbito teológico como en el no teológico. Esta distinción es obligada por «la estrecha relación que los teólogos querían establecer con los protagonistas de la cultura contemporánea; y, sobre todo, teniendo en cuenta el hecho de que fueron los teóricos del arte, psicólogos, antropólogos y estudiosos del lenguaje los primeros que establecieron el horizonte hermenéutico de la moderna reflexión simbólica» (p. 30).

El primer capítulo está dedicado exclusivamente a la filosofía y teología del símbolo

de Romano Guardini. La razón estriba en que, siendo un autor que precede cronológicamente al debate, su reflexión permite pregustar casi todos los registros de la discusión posterior (cfr. p. 30). Una importante conclusión de este capítulo, y que ilumina la razón de la dispersión del debate actual, es que el recurso a la categoría del símbolo está motivado por una reacción contra ciertas manifestaciones de la filosofía moderna que reducen la realidad a lo meramente objetivo, imposibilitando comprender en su profundidad la liturgia.

Establecido este contexto de la aparición del símbolo (pp. 37-39), Rego analiza la propuesta de Guardini sobre el carácter simbólico del mundo (pp. 39-45), y de la acción litúrgica como acción simbólica (pp. 45-68). Para Guardini toda la realidad es simbólica porque lo que se nos da inmediatamente en la experiencia es la expresión o forma visible de una forma interior. Ambas formas, aunque no sean idénticas, tampoco son distintas, porque la forma interior tan sólo se hace presente, se da, en la forma exterior o manifestación. Según Rego, Guardini asimila el símbolo con la forma exterior, y establece cuatro órdenes simbólicos distintos: el cuerpo respecto al alma; la cultura respecto a la unidad cuerpo-alma; el cosmos respecto a Dios; y la forma visible de la liturgia respecto de los misterios de la vida del Jesús histórico.

En el segundo capítulo se presentan los inicios del debate en ámbito no teológico. Rego señala tres áreas principales: el movimiento cultural romántico de finales del siglo XVIII; los estudios específicos acerca de la experiencia religiosa a partir de la segunda mitad del siglo XIX; y los estudios provenientes de la semiótica y de la filosofía del lenguaje sobre el valor comunicativo del símbolo, aparecidos también después de la primera mitad del siglo XIX. En la primera área se estudia la noción de símbolo propuesto por Johann Wolfgang von Goethe (pp. 72-85). En el área de la experiencia religiosa, Rego presenta tres autores que proponen una noción de símbolo en ámbitos diversos: Carl Gustav Jung (pp. 86-93) en el ámbito de la psicología, Mircea Eliade (pp. 94-106) en el ámbito de la fenomenología de la religión, y Claude Lévi-Strauss (pp. 106-118) en el ámbito de la antropología. Por último, en el área de la semiótica y de la filosofía lenguaje, Rego se detiene en la noción de símbolo propuesta por Charles Sanders Peirce (pp. 120-136) y Paul Ricoeur (pp. 137-164). El capítulo termina señalando tres dinamismos de la acción simbólica. En primer lugar, la existencia de una intrínseca relación entre realidad, pensamiento y lenguaje, caracterizada a partir de las propuestas de Peirce y Ricoeur. En segundo lugar, la noción de forma orgánica recogida por Goethe, que permite distinguir el símbolo de otras categorías similares, en particular de la alegoría. Y en tercer lugar, sobre todo a partir de los estudios de la experiencia religiosa, se evidencia que el símbolo es mediación sensible entre el hombre y Dios.

En el tercer capítulo se detiene en el periodo histórico en que la categoría del símbolo se introduce en la teología sacramentaria. La época estudiada abarca desde los inicios del siglo XX hasta el Concilio Vaticano II, cuando «se difunden dos obras de K. Rahner que – refiriéndose expresamente al resurgir del pensamiento simbólico – marcarán la reflexión de la teología sacramental post-conciliar» (p. 170). En primer lugar, se contextualiza el inicio de la teología simbólica estudiando el tratado *De sacramentis in genere* en las seis primeras décadas del siglo XX. En su análisis, Rego señala un límite que reduce significativamente la noción de sacramento, que fue una de las principales causas que contribuyó a poner en crisis, a partir de los años 60, el modelo sacramental de la manualística: definir el sacramento exclusivamente en relación con la santificación actual del sujeto. Rego pasa entonces a «analizar tres grandes vías de renovación/contestación.

Estas vías proceden de la consideración del acto sacramental – especialmente la Eucaristía – no sólo como acto de santificación sino como acto “actualizador” del Misterio de Cristo (O. Casel); de una recuperación sistemática de la noción de culto en la noción de “sacramento” (E. Schillebeeckx); y de una reinterpretación global de la noción de sacramento gracias a la noción de “símbolo” (K. Rahner)» (p. 188).

Tras exponer la teología sacramental de Casel (pp. 188-204), Rego evidencia dos aportaciones al tratado de los sacramentos. La primera es la recuperación de la noción de culto como horizonte donde situar el discurso de la acción litúrgica-sacramental: los sacramentos son los “misterios de culto”. Esta definición no se opone a la de la manualística, sino que corrige su limitación y la enriquece. La segunda aportación es la caracterización de la acción simbólica sacramental como acción re-actualizadora del evento originario. El fundamento último del discurso simbólico no se reduce al simbolismo cultural humano, sino que, asumiéndolo, sitúa su especificidad en el modo en que el Verbo encarnado ha decidido libremente el modo de hacerse presente y participable.

El análisis de Schillebeeckx (pp. 204-219) apunta a mostrar su esfuerzo por integrar en la noción de sacramento tanto la acción simbólica como las dimensiones de culto y de santificación. El capítulo termina con el estudio de Rahner (pp. 220-238), analizando su definición de sacramento como símbolo real o esencial de la gracia, y el modo en que se atribuye a Cristo, la Iglesia y los sacramentos. Rego evidencia que la teología sacramental de Rahner consiste en una re-lectura, conforme a su antropología trascendental, de la definición tradicional de los sacramentos de la Nueva Ley presente en la manualística. Ello le conduce a olvidar la dimensión cultural del sacramento como elemento esencial de la definición del mismo, por lo que «Casel y Schillebeeckx representan una línea de investigación más avanzada» (p. 238). Además «la acción simbólica no manifiesta y realiza el darse aquí y ahora del evento del Cristo Total, sino el auto-realizarse de la Iglesia. Desde esta perspectiva la Iglesia como sujeto principal de la celebración pasa a primer plano. Quedaba oscurecida la intuición más original de O. Casel y reinterpretada la noción de Iglesia como “sacramento primordial” elaborada por Schillebeeckx. Para este último la Iglesia es la comunidad de gracia no sólo porque es “sacramento” – visibilización – de Cristo, sino porque Cristo santifica en ella y a través de ella; además cuando Schillebeeckx dice que la Iglesia se “auto-realiza” en los sacramentos el horizonte al que hace referencia es a la acción con la que Ella pide infaliblemente al Padre que Cristo la edifique con su acción santificadora» (p. 238).

Una vez presentado el inicio del debate, en el cuarto capítulo se estudian las propuestas surgidas a partir de los años 70. Ahora bien, ante la abundante literatura dispersa, el autor decide cambiar de metodología: en vez de estudiar los autores, determina los centros neurálgicos del debate, y los analiza a partir de las posiciones más representativas. Rego especifica tres núcleos: el problema epistemológico, la noción de “mediación simbólica”, y la cuestión de la gracia y la eficacia sacramental.

El problema epistemológico ya había aparecido como central en el análisis de Guardini: la incapacidad simbólica de la época moderna al reducir lo real a lo objetivo. Rego presenta en un primer momento la propuesta de Louis-Marie Chauvet (pp. 243-253), que asienta, en sintonía con Heidegger, que la metafísica ha llegado a su fin porque el sujeto no es capaz de superar la mediación corporal que le precede en su triple sentido – cultura, tradición y naturaleza – : el hombre debe abandonar la pretensión de alcanzar una verdad con alcance universal. Rego señala que Chauvet lleva a cabo una lectura superficial de la historia de la filosofía, al asentar sin crítica suficiente la continuidad entre la

metafísica tomista y la filosofía subjetiva y representacionista que inicia con Descartes. «Una parte no indiferente de la filosofía analítica – especialmente en ámbito anglosajón – y otra que redescubre la originalidad de la metafísica “clásica”, abren la vía a una “segunda intermediación” de carácter conceptual y no propiamente representativo que supere la tentación del desinterés por la verdad en un contexto ritual pragmatista» (p. 251). A partir de los logros de estas nuevas vías abiertas a una “segunda intermediación”, Rego expone las características positivas que configuran la capacidad simbólica, que las reagrupa en tres: la “espiritualización de la mirada”, la capacidad “lúdico–comunicativa” y la capacidad “crítica” (pp. 254-267).

El estudio sobre la mediación simbólica inicia con la presentación de los dinamismos antropológicos que, al ser inherentes al celebrar cristiano, constituyen la mediación simbólica (pp. 267-296), para luego establecer su modo característico en la celebración de los sacramentos cristianos (pp. 296-323). Para entender correctamente el dinamismo simbólico de los sacramentos cristianos, Rego precisa que el discurso del símbolo debe ser englobado en un fenómeno más amplio: la ritualidad. «Se trata de una de las consecuencias del discurso sobre la “mediación”, pues lo que me precede no son símbolos aislados entre sí, sino una serie de acciones que se presentan como una unidad de sentido a la que denominamos “rito”» (p. 300). Entre el símbolo y el rito existe una mutua relación, de modo que no se da uno sin el otro: el símbolo es la unidad fundamental del rito; pero el símbolo es tal en cuanto articulado con otros símbolos, es decir, en cuanto englobado en un rito. Entre los elementos característicos del simbolismo-ritual sacramental, Rego subraya que supone una continuación del simbolismo ordinario y, a la vez, una discontinuidad. El fundamento más profundo de la “heterotopía” cristiana radica en la acción del Espíritu, «que “plenifica” el esfuerzo de la Iglesia por “devolver” al cosmos su belleza originaria e incoar la plenitud del Reino» (p. 318).

El tercer ámbito analizado del núcleo de la celebración sacramental es la noción de gracia y de eficacia (pp. 323-332). En esta parte se estudian las propuestas de Rahner y Chauvet. Para Rego las críticas que ambos autores señalan a la manualística tradicional son válidas, pero sus análisis adolecen de importantes simplificaciones que impiden encontrar una solución satisfactoria a los límites señalados.

Tras el análisis de los inicios del debate sobre el simbolismo sacramental y la presentación estructurada del debate en el ámbito teológico, en un nuevo capítulo, el quinto, el autor propone una visión personal de la acción simbólica sacramental. El capítulo inicia con «el problema del punto de partida» de la teología simbólica sacramental. Como se ha demostrado en los capítulos anteriores, algunos autores, como Guardini, Rahner y Chauvet, construyen su noción de símbolo a partir del problema epistemológico. «Aunque las soluciones sean diversas, el punto de arranque sigue siendo el acto cognoscitivo y el modo en que el sujeto se abre a la realidad. Aceptando este presupuesto la teología litúrgica, a pesar de todos sus esfuerzos, sigue siendo hija (rebelde) del horizonte cartesiano» (p. 340). Según el parecer de Rego, este horizonte es limitado para comprender la acción simbólica sacramental.

El horizonte adecuado lo delinea a partir del establecimiento de la teología litúrgica como ciencia operativa, y no simplemente como ciencia especulativa. Rego muestra como el intento de conjugar la perspectiva especulativa y la operativa no es algo novedoso, sino que ya se encuentra, por ejemplo, en santo Tomás de Aquino. Tras analizar en su conjunto la *Summa Theologicae* (cfr. pp. 354-361), concluye que, para el Aquinate, la teología litúrgica no sólo es un saber acerca de las acciones litúrgicas, «sino también,

y no en menor medida, un saber que dirige y ordena las acciones humanas que el programa ritual pone en juego» (p. 361). El horizonte fundamental de la acción simbólica sacramental aparece entonces delineado por el «estudio especulativo y práctico de, al menos, estos elementos: sujeto del acto, fines/bienes a los que tiende, y los principios de movimiento con los que alcanza el fin. Tal análisis constituye, a nuestro entender, el horizonte fundamental en el que encuadrar la gramática simbólica de la acción litúrgica» (p. 342).

Rego subraya que las tres Personas divinas y la Iglesia entera, cada uno con una actividad propia, están implicadas en cada celebración litúrgica (cfr. pp. 345-346); y que el sujeto humano es siempre un sujeto situado, «es decir, que no es un “yo originario” que puede decidir de modo absolutamente autónomo la finalidad de su obrar. Su libertad está siempre precedida por unas tendencias que explican por qué el modelo moderno de la “libertad de” – el yo que se libera del propio cuerpo, de la propia tradición, del cuidado del cosmos – es insatisfactorio» (p. 347).

El autor se detiene a continuación en un análisis de las tendencias humanas, que le conduce a tratar del fin de la acción litúrgica. Presenta el estudio en ámbito psicológico de L. Lersch, que muestra cómo al hombre no le basta el vivir para sí mismo, sino que tiende a trascenderse. Esta tendencia es para Rego fundamental para comprender la finalidad de la acción litúrgica. Si, en consonancia con la *Mediator Dei*, el fin último del hombre es dar gloria a Dios, se concluye que la principal tendencia inscrita en la corporalidad y espiritualidad del hombre es la tendencia al acto de culto. La finalidad de la acción sacramental es por tanto alcanzar de modo anticipado el fin al que el hombre tiende.

Una vez que ha delineado el horizonte de comprensión de la acción sacramental, Rego pasa a estudiar la acción sacramental. El estudio se divide en tres partes: a) la acción divina creadora como lo que absolutamente precede, sitúa y orienta al hombre hacia una finalidad (cfr. pp. 361-364); b) la estructura de este dinamismo tendencial, (cfr. pp. 364-387); y c) la perfección de esta tendencia gracias a las virtudes (cfr. pp. 387-395). En la primera parte se subraya que lo que libera del *cogito* cartesiano no es resolver el problema del conocimiento, sino aceptar la condición creatural, la ex-centricidad de la propia identidad. La segunda parte comienza con el estudio de la conexión del programa ritual con las tendencias del hombre, para sostener que toda acción es «la realización en el mundo de una finalidad tendencial mediante la actividad del sujeto que se autodetermina racionalmente a ese fin. De este modo, hablar de los sacramentos como acciones supone afirmar que en ellas no sólo hay unas tendencias que mueven a la acción, sino también un principio unificador que deriva en primer lugar de la “razón práctica”: sólo así surge la «forma» intencional sacramental» (p. 370). Rego precisa entonces que, si bien dar culto a Dios es una inclinación natural, el cómo hacerlo en modo conforme a la voluntad divina no puede establecerlo la criatura misma. A partir de unas indicaciones de santo Tomás, el autor sostiene que así como «la naturaleza tiene por creación una tendencia racional al bien, así las almas son movidas por el Paráclito como por un nuevo principio que les lleva a determinar la “forma” del acto de culto» (p. 376). Antes de la Ley de Moisés, el Espíritu Santo sugería la imagen ritual como por ley interior; y con la Ley, el Espíritu Santo determinó la forma exterior, concretando la recta forma del acto de culto, debido al oscurecimiento de la ley natural y a la necesidad de que hubiese una significación de la fe más determinada. Pero todo ella era figura de Cristo, de modo que «la determinación del programa ritual por parte de Jesús es el último acto de

“revelación” de la Ley eterna, y por tanto la última ayuda que nuestra inteligencia caída necesitaba para salir del conocimiento “genérico” y “confuso” con el que orientar sus tendencias a la propia felicidad. Se entiende así que la determinación ritual por parte de Cristo no es un ejercicio arbitrario del poder de determinación, sino un llevar a plenitud la misma naturaleza a la que Él mismo, como Verbo, dio forma» (p. 378). Sobre esta determinación de Cristo, Rego destaca que la presencia de la “realidad” hace innecesaria la multiplicidad de figuras que parcialmente lo representaban; por eso convino que Cristo sólo determinase la forma de los sacramentos – y más concretamente la forma ritual esencial –, «dejando a su Esposa la tarea de determinar y articular las demás formas del acto de culto perfecto» (p. 380).

Por último, abordando el ejercicio práctico de la racionalidad litúrgica, el autor expone el papel de las virtudes rituales en la actuación del programa ritual. Por virtud ritual entiende «los hábitos que perfeccionan los actos del sujeto humano desplegados en la celebración» (p. 391); e incluye tanto las virtudes infusas como todas las virtudes humanas, en cuanto ejercidas en el modo propio que caracteriza la celebración: el modo ritual. La perspectiva de la racionalidad litúrgica permite descubrir las virtudes como principios internos de la celebración ritual, y con ello se evita el peligro del normativismo litúrgico.

En síntesis. Si en los primeros cuatro capítulos, el autor ofrece la posibilidad de recorrer el selvático bosque simbólico sin perder la orientación, a continuación, con la exposición de los tres elementos que configuran el horizonte de comprensión de la acción sacramental, situado dentro de la tradición cristiana en diálogo constructivo con las ciencias estudiadas precedentemente, el lector se encuentra realmente ante un pintoresco jardín inglés. Al terminar el libro, se aferra la verdad de las palabras que Juan Javier Flores, Rector del Pontificio Ateneo de San Anselmo, hace en la introducción: «por su multidisciplinariedad y por su capacidad de establecer un escenario posible en el que entender la diversidad de opiniones, no hay duda de que estamos ante una obra llamada a tener honda repercusión en el ámbito de la teología litúrgico-sacramental y en el amplio campo de la celebración litúrgica sacramental».

R. DÍAZ DORRONSORO

G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła. Uno stile conciliare*, Marcianum Press, Venezia 2012, pp. 412.

IN quest'opera, il professore della Facoltà di Teologia dell'Università di San Damaso (Madrid), Gabriel Richi Alberti, ci presenta la traduzione italiana del suo studio, pubblicato due anni prima in spagnolo, *Karol Wojtyła: un estilo conciliar. Las intervenciones de K. Wojtyła en el Concilio Vaticano II* (Publicaciones San Dámaso, Madrid 2010). Anche se il volume si presenta come traduzione di quello spagnolo, l'Autore ha voluto aggiungere alcuni complementi, tenendo conto di qualche lavoro pubblicato nel frattempo e della beatificazione di Giovanni Paolo II.

Nella prefazione dell'edizione italiana, l'Autore ha avuto la cortesia e la cura di guardare le edizioni di opere che in qualche modo avrebbero potuto sembrare somiglianti, spiegando al lettore la peculiarità del libro che presenta: un'offerta completa degli interventi orali e scritti del vescovo Karol Wojtyła durante tutto il processo conciliare del Vaticano II, in latino e in italiano, preceduta da un'introduzione specifica ad ogni testo

e dalla bibliografia più significativa. Inoltre, l'Autore ha aggiunto nell'edizione italiana un epilogo intitolato "La beatificazione di Giovanni Paolo II e la recezione del Concilio Vaticano II", nel quale «tenendo conto di quanto affermato nello studio preliminare del volume, si affronta *in recto* il significato che per la teologia odierna e l'attuale dibattito sull'ermeneutica del Vaticano II possiede la beatificazione di Karol Wojtyła» (p. 7). Nell'opinione dell'Autore, la beatificazione di Giovanni Paolo II indica una rotta nella ricezione del Vaticano II che non dovrebbe essere disattesa. Di fatto, la proposta di seguire i santi come guida nella lettura dei testi conciliari è un suggerimento condivisibile che si unisce quasi naturalmente a una corrente più ampia che lentamente si sta affermando nella teologia odierna, cioè, quella che propone di elaborare un pensiero teologico molto più attento all'esperienza credente di coloro che sono già stati beatificati e canonizzati.

Lo studio di Richi Alberti si apre con una breve introduzione in cui vengono presentate le principali coordinate teologiche ed ermeneutiche utili per la lettura degli interventi del vescovo Karol Wojtyła al Concilio (pp. 13-36). Oltre alle sezioni che normalmente il lettore si aspetta di trovare in questo genere di lavoro, sembra particolarmente personale la sezione che l'Autore dedica allo "stile" di mons. Wojtyła (pp. 29-36). Alla fine, egli riassume così i principali tratti caratteristici che compongono l'indole pastorale del Concilio, secondo mons. Wojtyła: «il primato dell'iniziativa divina, l'orizzonte storico-salvifico e missionario, l'ecclesiologia teologica del popolo di Dio e dei fedeli cristiani, il personalismo cristiano, il nesso verità-libertà, così come il nesso vocazione-responsabilità, le categorie di dialogo e di testimonianza» (p. 35).

Poi lo studio presenta tutti gli interventi orali e scritti di mons. Karol Wojtyła: dal voto richiesto dal cardinale Tardini a tutti i futuri Padri conciliari durante la fase antepreparatoria (1959) fino alle considerazioni sullo schema *De ministerio et vita presbyterorum* (1965). La disposizione dei testi è tematica, cioè, essi vengono raggruppati attorno ai documenti discussi e poi approvati dall'assise, e all'interno di quest'ordine si segue un percorso cronologico. Il documento che ha ricevuto più attenzione da mons. Wojtyła è stato lo schema *De Ecclesia*, per cui troviamo ben sei interventi suoi – orali e scritti – fatti a nome proprio o a nome dei vescovi polacchi. Lo schema XIII e la Dichiarazione sulla libertà religiosa vanno in secondo luogo nell'ordine dei temi in cui l'arcivescovo di Cracovia è intervenuto più spesso, ognuno presentando cinque interventi di mons. Wojtyła durante i dibattiti conciliari.

Prima della presentazione di ogni documento si realizza un'introduzione dove vengono indicate le principali caratteristiche storico-teologiche utili per una lettura dello stesso. In queste introduzioni l'Autore è riuscito a non lasciarsi travolgere da una certa letteratura sul Papa polacco che – per la sua grande diffusione – impone un'interpretazione che fa affidamento, spesso, a certi luoghi comuni di scarsa attendibilità. In una figura così importante come quella di Giovanni Paolo II questo sforzo di Richi Alberti è da valutare positivamente, perché aiuta ad avvicinare il lettore al vero Karol Wojtyła, Padre conciliare, così come egli compare nei testi che sono disponibili. Inoltre, nelle introduzioni ai testi, Richi Alberti ha offerto un resoconto bilanciato e, a volte, conclusivo, delle diverse opinioni che sono emerse sulla visione di mons. Wojtyła riguardo ai temi che si discutevano. Nella metodologia dell'Autore, tali opinioni sono verificate alla luce del testo completo degli interventi, offrendo un risultato equilibrato e di facile lettura.

Nel libro compaiono gli aspetti originali e anche i suggerimenti che non furono accolti dalla Commissione che redigeva i documenti. Tra gli aspetti che vengono più svi-

luppato sono più evidenti, ovviamente, quelli che hanno un rapporto più o meno diretto con il personalismo cristiano. È anche da sottolineare l'enfasi nella dimensione soteriologica della Chiesa, che ha portato mons. Wojtyła a chiedere di mettere più in evidenza l'unione tra il sacerdozio comune e quello ministeriale (p. 119), o la sua visione dell'apostolato dei laici, che lui guarda sotto la prospettiva del soggetto cristiano e della vocazione personale del fedele (pp. 119-121).

Infine, può essere interessante offrire qualche considerazione sulla santità della Chiesa che il futuro Papa presentò quando ebbe l'occasione di pronunciarsi sul capitolo IV dello Schema *De Ecclesia* (di 1963). Come si sa, questo capitolo poi è diventato il capitolo V della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Egli diceva allora, tra altre cose, che «conviene che il Concilio stimoli tutti, tanto quelli che si occupano della cura delle anime che i laici, a cercare i cammini e i metodi della santità anche nel mondo e farli vedere anche agli altri, affinché al di là di una ascesi monastica, si sviluppino anche l'ascesi per così dire universale» (p. 133). In questo intervento è chiara la sua enfasi sulla santità della Chiesa, un'insistenza che poi è riapparsa anche in diversi testi del suo pontificato, non ultimo la lettera apostolica *Novo Millennio ineunte*. Nel libro ci sono altri testi su altri temi, che non possiamo trattare in questa recensione, ma che tuttavia hanno un grande interesse, come quelli riguardanti lo schema XIII (poi *Gaudium et spes*) e la libertà religiosa (*Dignitatis humanae*).

Il lettore troverà, quindi, in questo studio una porta aperta per capire ciò che, poi, comparve in *Alle fonti del rinnovamento* e in molti interventi di Papa Giovanni Paolo II durante i quasi ventisette anni di insegnamento magisteriale. La trattazione è adeguata, senza enfasi innecesarie, senza anacronismi e senza concessioni ai luoghi comuni o a letture ideologiche. Esso si mostra dunque di aiuto per il lavoro di ricezione del Vaticano II che la Chiesa continua ad intraprendere dopo la canonizzazione di Giovanni Paolo II e nell'orizzonte della nuova evangelizzazione.

M. DE SALIS

M.J. SANDEL, *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2012, pp. 244.

THE highly influential professor of Harvard University and bestselling author, Michael J. Sandel, argues that we have drifted from *having* a market economy to *being* a market society. Market reasoning does not pass judgment on the preferences it satisfies. This nonjudgmental stance towards values lies at the heart of market reasoning and is part of its appeal. Hence, Sandel calls for a public debate on what should be for sale, and this, he correctly says, is a debate on shared values, or what we hold sacred. When we forbid parents to sell their children or themselves into slavery or to offer their votes for money, we do so because we share certain values. It would invigorate politics if competing notions of the good life were welcomed into the public square.

Sandel's book is well-written and full of exciting stories. From ticket scalping to bets on terrorism, his examples are taken from real life. Sandel considers the general reactions of people to such practices and events as moral experiences that have to be taken seriously. They express a moral truth.

Thus, economists have found themselves increasingly entangled in moral questions, due also to propositions, such as those of Gary Becker, claiming to approach human

behavior and all social phenomena from an economic point of view. Market logic has become the universally applicable model. We have witnessed the remaking of social relations in the image of market relations.

This has happened because applying market logic where it does not fit, transforms the realities that are being sold. What begins as a market mechanism becomes a market norm.

Examples of such an effect could be applying market logic to relational goods, like friendship, apology, and pardon, or to honorific goods (e.g. the Nobel Prize): they cannot be bought.

Sandel dedicates several pages to gifts which economists cannot really integrate into an economic logic. “Economists don’t like gifts. Or to be precise, they have a hard time making sense of gift giving as a rational social practice.” (99) The author defends the human importance of gifts as “expressive of relationships that engage, challenge, and reinterpret our identities.” (102)

Markets are not ethically neutral, but market logic tends to crowd out morals. “How do market values corrupt, dissolve, or displace nonmarket norms? Standard economic reasoning assumes that commodifying a good – putting it up for sale – does not alter its character.” But it does: there are goods which cannot be bought, and goods that profoundly change character. Blood donation or civic sacrifice for the common good fall into this category. (113ff) This phenomenon is called the “commercialization effect”. “Many economists now recognize that markets change the character of the goods and social practices they govern.” (120) “When people are engaged in an activity they consider intrinsically worthwhile, offering them money may weaken their motivation by depreciating or ‘crowding out’ their intrinsic interest or commitment.” (122)

This challenges two tenets of market faith: 1. the denial of the commercialization effect; 2. The reference to altruism as a scarce resource that should be economized lest it be wasted in areas where markets can take care of things in an ethically neutral way.

These assumptions, however, do not correspond with the human state of affairs: our capacity for love and benevolence is not depleted with use but enlarged with practice. “Altruism, generosity, solidarity, and civic spirit are not like commodities that are depleted with use. They are more like muscles that develop and grow stronger with exercise. One of the defects of a market-driven society is that it lets these virtues languish. To renew our public life we need to exercise them more strenuously.” (130)

All these insights concur perfectly with the ideas put forth by Benedict XVI in his encyclical *Caritas in veritate*. It is highly encouraging for Catholic social teaching to increasingly find its suggestions reflected in the work of scholars such as Michael J. Sandel. Of course, it would be even more satisfying if these authors would take notice of these teachings and commence a dialogue – it would be enriching for both sides.

M. SCHLAG

LIBRI RICEVUTI

- N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (ed.), *San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia*, Universidad San Dámaso, Madrid 2013, pp. 132.
- F.M. AROCENA, *Penitencia y Unción de los enfermos*, Eunsa, Pamplona 2014, pp. 448.
- L. BIANCHI (a cura di), *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo. Atti del XII Simposio intercristiano, Tessalonica, 30 agosto – 2 settembre 2011*, San Leopoldo, Padova 2013, pp. 258.
- J.C. CARVAJAL BLANCO (dir.), *Emplazados para una nueva evangelización*, Universidad San Dámaso, Madrid 2013, pp. 292.
- P. COCCO, *Successione apostolica e comunione ecclesiale. Cattolici e metodisti in dialogo*, Cittadella, Assisi 2013, pp. 506.
- M. COREN, *Herejía. Diez errores sobre el cristianismo*, Rialp, Madrid 2013, pp. 220.
- S.M. DANIELI (a cura di), *Bibliografía Mariana*, XIV – 2009-2011, Marianum, Roma 2013, pp. 482.
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa. Homilias*, Edición crítico-histórica preparada por A. ARANDA, Rialp, Madrid 2013, pp. 1034.
- M. FAZIO, *El Papa Francisco. Claves de su pensamiento*, Rialp, Madrid 2013, pp. 110.
- A. FERNÁNDEZ, *Yo soy cristiano. ¿Cómo viven los cristianos?*, Palabra, Madrid 2013, pp. 222.
- F. FIORENTINO, *Principi di bioetica secondo il pensiero di Tommaso d'Aquino*, Verbum Feres, Napoli 2013, pp. 84.
- S. HAHN, *El alimento de la Palabra. Nuevo Testamento y Eucaristía en la Iglesia primitiva*, Rialp, Madrid, 2014, pp. 142.
- M. JĘDRASZEWSKI, J. SŁOWIŃSKI (a cura di), *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantésimo di sacerdozio*, Arcidiocesi di Poznań, Poznań, pp. 614.
- S. LABATE (a cura di), *Differenze e relazioni, I: Il prossimo e l'estraneo*, Aracne, Roma 2013, pp. 242.
- A. LANGELLA, G. FALANGA (a cura di), *La figura di Maria nella predicazione e nella pietà oggi*, Verbum Feres, Napoli 2013, pp. 104.
- C. LEONARDI (a cura di), *La letteratura francescana, IV: Bonaventura: la leggenda di Francesco*, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, Cles (Tn), pp. 438.
- F. OCÁRIZ, *Sobre Dios, la Iglesia y el Mundo*, Rialp, Madrid 2013, pp. 160.
- V. ROSITO, *La partecipazione salvata. Teologia politica e immagini della crisi*, Cittadella, Assisi 2013, pp. 172.
- A. SCOLA, *Cosa nutre la vita? Expo 2015*, Centro Ambrosiano, Milano 2013, pp. 94.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Processi di mondializzazione, opportunità per i cattolici italiani. XI Forum del Progetto Culturale*, Edb, Bologna 2013, pp. 350.
- D. VAN HAVRE, *Amar la misa*, Rialp, Madrid 2013, pp. 202.
- P. ZAJĄC (ed.), *From the French Revolution to the New Evangelization. De la Révolution française à la nouvelle évangélisation*, Missionari OMI, Roma 2013, pp. 280.

ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

Gli autori dei contributi dovranno inviare una breve biografia (max 300 parole), specificando la loro affiliazione o appartenenza.

Indirizzo della Redazione:

Pontificia Università della Santa Croce

Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma

Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600

Email: annales@pusc.it

2. RUBRICHE OSPITATE DALLA RIVISTA

Studi*: Articoli di contenuto originale, sempre corredati da un adeguato apparato critico. Estensione tra 100.000 e 140.000 caratteri, spazi inclusi.

Note*: Scritti di taglio divulgativo, anche del genere commenti, solitamente di estensione limitata (tra 30.000 e 45.000 caratteri, spazi inclusi). Possono anche non avere apparato critico. La rubrica ospita ad esempio testi di conferenze o scritti analoghi.

Status quaestionis*: Studi-rassegne dedicati ad offrire uno *status quaestionis* di uno specifico argomento teologico o di un trattato sistematico. Estensione tra 100.000 e 140.000 caratteri, spazi inclusi.

* È necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Recensioni: Implicano un certo dialogo critico con il contenuto e/o l'autore del libro presentato. Devono riferirsi a libri pubblicati non oltre 3 anni prima di quello del fascicolo della rivista su cui compaiono. Non contengono note a piede di pagina. Estensione tra 8.000 e 12.000 caratteri, spazi inclusi.

3. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte

“” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all’interno del testo si segua un criterio univoco.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L’omiletica settecentesca, da noi giudicata “barocca”, conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l’uso del grassetto.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l’inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all’interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All’interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d’interpunzione.

Nel testo stampato, la numerazione delle note in calce ricomincia da 1 in ogni pagina: si eviti quindi di fare riferimenti ai numeri delle note.

Poiché non sono ammessi elenchi numerati, se necessario introdurre trattini medi.

Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla: 1Gv, 2Cor, 2Re, ecc. Tenere uniti i capitoli ai versetti: Mt 2,25-27, ecc.

4. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D’ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l’uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l’exégèse thomasiennne. Thomas d’Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio (’el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l’indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

N.B.:

- a) Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripeta il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.
- b) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- c) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- d) Non impiegare "cit.", "op. cit." AA.Vv. o espressioni analoghe; né s, ss, f, ff per le pagine in successione.
- e) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- f) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- g) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

5. RECENSIONI

Oltre a quanto già indicato al punto 3 (*Testo principale*) si considerino anche le seguenti indicazioni:

Esempio del titolo del libro recensito. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione (p. #). La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Per eventuali rimandi ai capitoli del libro, mettere il titolo tra virgolette alte.

Firmare con nome puntato e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).
IL TITOLO DELLA RIVISTA È IN CARATTERE PIETRA,
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

Giugno 2014

(CZ 2 · FG 3)



Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce
diretta da Francesco Russo

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista diretta da Gaetano Catalano,
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Giuseppe Schiff

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php