
vol. 19

anno 2005

fasc. 2

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

Con approvazione ecclesiastica.

ISSN 0394-8226

L'USO DEL TERMINE ΘΕΟΛΟΓΙΑ NELLA PATRISTICA E LA SUA DIMENSIONE STORICO-SALVIFICA

Giulio MASPERO

Sommario: *Introduzione - I. Gli esordi - II. Il momento filosofico - III. L'incontro con la Rivelazione - IV. Trinità, storia e salvezza - Conclusione.*

Introduzione

Ogni realtà creata è caratterizzata da un nome e da una storia: spesso la storia stessa del nome offre una via di accesso utile per approssimarsi alla realtà in questione. Così avviene nel caso della teologia, la cui origine etimologica si riconduce direttamente alla *θεολογία* greca. Una presentazione didattica dello sviluppo storico di questo termine, dalla prima comparsa della sua radice, fino al secolo IV, quando il vocabolo assume il senso tecnico relativo alla Trinità considerata in sé, permette di evidenziare il ruolo del rapporto Trinità, salvezza e storia nello stesso forgiarsi dell'idea di teologia. Ciò può aiutare a comprendere il ricorso dei teologi del XX secolo al rapporto tra storia della salvezza e Trinità nel tentativo di tornare alle radici della loro disciplina¹.

I concetti di storia e di salvezza sembrano, infatti, essere associati fin dal primissimo momento dell'incontro semantico di *θεός* e *λόγος*. Il presente studio offre sinteticamente i risultati di un'analisi delle

¹ Basti pensare al sottotitolo di *Mysterium Salutis: Nuovo corso di Dogmatica come teologia della storia della salvezza*.

ricorrenze della terminologia suddetta, nel tentativo di evidenziare attraverso la *storia del vocabolo* il ruolo della θεολογία come fonte di unità della *storia dell'uomo*, nel passaggio dal culto degli dèi all'adorazione del mistero trinitario. L'esame proposto cerca di mostrare come lo studio di θεολογία conduca naturalmente ai concetti di οικονομία ed ιστορία, in un rapporto essenziale per la comprensione teologica della storia.

I. Gli esordi

L'origine della terminologia legata a θεολογία va presumibilmente fatta risalire al VI secolo a.C. in un contesto mitologico². Il termine θεός si riferirebbe alle diverse divinità, mentre λόγος è inteso, in modo piuttosto letterale, come discorso o parola sugli dèi stessi. Così i primi ad essere chiamati θεολόγοι sono i poeti, come Orfeo, Omero ed Esiodo, o i prosatori, che spiegano il mondo e la storia in base alla personificazione delle forze cosmiche. Il contesto è profondamente religioso e la parola del poeta contemporaneamente tramanda tradizioni e rende lode alle divinità. La teologia nasce, quindi, come canto.

² La presente ricostruzione storica è basata principalmente sull'analisi diretta dei testi greci anteriori al V secolo nei quali fa la sua comparsa la terminologia in esame, seguita da un confronto dei risultati ottenuti con i lavori esistenti in letteratura. Fra gli studi principali: C. SCOUTERIS, Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων θεολογία, θεολογεῖν, Θεολόγος ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καὶ τῶν Καππαδοκῶν, Ἀθήναι 1972; F. KATTENBUSCH, *Die Entstehung einer christlichen Theologie. Zur Geschichte der Ausdrücke Θεολογία, Θεολογεῖν, Θεολόγος*, ZThK 11 (1930) 161-205; C. PERA, *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III al IV secolo*, Ang. 19 (1942) 39-95; W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947; IDEM, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1961; IDEM, *Humanism and theology*, Milwaukee 1943; P. BATTIFOL, *Theologia, Theologi*, EThL 5 (1928) 205-220; W. MARCUS, *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen*, München 1963; K. BÄRTHLEIN, *Recensione a W. WEISCHEDEL, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* (Darmstadt 1971. 1972), JAC 15 (1972); insieme con le voci corrispondenti in H. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, Graz 1954; alla voce *Théologie* nel DThC XV, 341-346, firmata da Y.-M. Congar; a quella di A. Solignac in DSp XV, 463-472 ed alla voce *Teologia* nel DPAC, 3408-3409, firmata da B. Studer.

La prima testimonianza che si possa estrapolare³ per il termine θεολογία risale al secolo VI a.C. e riguarda il filosofo e mitologo Ferecide⁴, maestro di Pitagora ed uno dei sette saggi, in riferimento alla θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς, cioè alla generazione degli dèi: il senso è qui praticamente identico a θεογονία⁵.

Invece è estremamente significativa la prima ricorrenza diretta e sicura di un termine legato alla radice in esame e che risale al secolo V a.C.: si tratta del θεολογεῖον, parte del teatro utilizzato per le tragedie dalla quale si facevano apparire gli dèi sulla scena⁶, che compare in un frammento di Eschilo⁷: paradossalmente si potrebbe dire che gli uomini erano destinati a vivere tragicamente prigionieri del circolo infernale, schiavi della necessità; mentre, solo gli dèi, gelosi del loro privilegio, potevano godere di una certa libertà e vivere nella loro immortalità una vita simile ad una storia. La teologia sembra, allora, nascere a livello terminologico dal θεολογεῖον, come "storia degli dèi", come spiegazione della loro esistenza privilegiata cantata dai poeti.

Questo termine testimonia anche l'ambivalenza dei composti di θεός e λόγος. Come opportunamente osserva K. Bärthlein⁸, θεός non svolge un ruolo meramente passivo: il termine θεολογεῖον stesso mostra che sono proprio gli dèi che parlano. Anche se solo con la θεολογία cristiana si passerà veramente da un discorso *su* Dio ad un discorso *di* Dio, grazie alla Rivelazione.

³ Per quanto riguarda il VI secolo a.C., possediamo solo poche testimonianze posteriori, che molto probabilmente risentono del vocabolario in uso all'epoca in cui furono redatte. Oltre agli esempi citati nel testo, sono particolarmente rilevanti anche i casi della citazione del verbo θεολογεῖν da parte di Aristotele, a proposito di Talete (ARISTOTELE, *Metaphysica*, A 3.983b: DK 11A12), che si vedrà in dettaglio più avanti, e della tripartizione tramandata da Diogene Laerzio, a proposito di Eraclito, nella quale fa la sua comparsa l'aggettivo θεολογικός (Diog. IX, 5: DK 22A1).

⁴ Cfr. Suid. DK 7A2.

⁵ Nella stessa linea si muove Damascio, quando, riferendosi allo storico Ellanico del V secolo a.C., parla di «Ορφείως Θεολογία» (F. JACOBY, *FGtH* 1a, 4, F.87.2, 130) e di «τὴν ἐν ταῖς ῥαψωδιαῖς θεολογίαν» (*ibidem*, 1a, 4, F.87.11-12, 130).

⁶ «Locus supra scenam in quo dii ostendebantur spectatoribus» (H. STEPHANUS, *Θεολογεῖον. Thesaurus graecae linguae*, Graz 1954, c. 298)

⁷ ESCHILO, *Fragmenta* 25.B.205f.1, in H.J. METTE, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin 1959, 69.

⁸ Cfr. BÄRTHLEIN, *Recensione a W. WEISCHDEL, Der Gott der Philosophen*, 183.

Invece, qui, è evidente il meccanismo di proiezione dal basso verso l'alto: l'uomo predica degli dèi ciò che non può conquistare da solo. Così, paradossalmente, la *θεολογία* nasce come storia degli dèi. Ma si tratta solo di un'illusione, dal momento che gli dèi stessi devono sottostare alla legge suprema del Fato. Si tratta solo di una falsa libertà e di una falsa storia.

II. Il momento filosofico

La critica sofista del V secolo a.C. metterà in crisi questo meccanismo di proiezione, predicando l'uomo come misura di tutte le cose. Ma la demitologizzazione antireligiosa di Protagora e dei suoi compagni si scontrerà con la reazione di Platone e di Aristotele.

Per Platone, i sofisti sono il segno evidente del declino della tradizione etica e religiosa. Tucidide arriverà a leggere la guerra del Peloponneso come fine della moralità, della società e della fede greca.

Socrate, Platone ed Aristotele, allora, ricostruiscono la vita umana sulla base del pensiero razionale, utilizzando la stessa arma dei sofisti. È chiaro che non è più possibile tornare al periodo mitologico. Per questo cercano di dimostrare con la ragione il nucleo indistruttibile della realtà del mito: Dio è il centro. Il risultato è la *teologia* intesa in senso proprio, nella quale *θεός* è affiancato da *λόγος*.

Anche Omero ed Esiodo possono essere detti in certa misura padri della teologia greca, perché avevano precedentemente sviluppato la teologia mitica. Ma Aristotele distingue quest'ultima dalla teologia razionale. Esiodo, rispetto ad Omero, si concentra sul divino, costruendo il primo sistema greco di dèi. È mitico, ma tende ad essere razionale, perché sente il bisogno di proporre una teogonia. I successivi sviluppi razionali si avranno con i naturalisti, investigatori dei principi della natura, che demoliranno l'antropomorfismo degli dèi mitici⁹. I loro argomenti saranno ripresi sia da Platone che dai Padri della Chiesa contro gli dèi pagani. Perfino gli stoici e gli epicurei materialisti svilupperanno una teologia. Poi verrà la filosofia teocentrica neoplatonica.

⁹ Cfr. W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1965.

La mente richiede Dio come centro del suo mondo. Così l'ideale della *Repubblica* platonica e la sua παιδεία trascendono non solo il loro tempo, ma ogni tempo: la *Repubblica* ricorda più la Chiesa che lo Stato. È tutta dedicata all'educazione ed è fondata su Dio come misura di tutto¹⁰. La mediazione di Aristotele e Platone, fondata sull'approfondimento ontologico del concetto di natura, è per questo insostituibile. Diviene evidente che «Il punto di partenza di ogni umanesimo deve essere il suo concetto di natura umana»¹¹.

Con Aristotele e Platone si ha il passaggio dagli dèi alla Divinità. In un certo senso il loro intervento, nell'ambito del termine θεολογία, sposta l'accento sulla componente λόγος, che da parola dei poeti passa ad essere principalmente ragione dell'uomo. Dalla poesia si passa alla teologia propriamente detta.

Platone è quindi il primo ad utilizzare con certezza ed in senso proprio il termine θεολογία. Nella *Repubblica*¹², Socrate sostiene, infatti, che occorre trasmettere ai giovani una teologia alternativa a quella dei poeti, che rappresenti la Divinità come veramente è, senza passioni né difetti umani:

Ed io dissi: o Adimanto, ora io e te non siamo poeti, ma fondatori di una città: conviene che i fondatori conoscano le forme con le quali devono parlare i poeti di miti (μυθολογεῖν), non permettendo loro di superarne i limiti, ma non tocca a loro il comporre miti. –Dici bene, rispose, ma quali sarebbero appunto queste forme di teologia (θεολογίας) in cui parlare degli dèi?– Ed io dissi: quelle, mi pare, in cui la Divinità è sempre rappresentata come è, sia che lo si faccia in canti epici, in liriche o in tragedia. –Certo¹³.

L'ingenuità della θεολογία poetica e mitologica consiste nel ricorrere agli dèi, in quanto personificazioni delle forze della natura, per spiegare il male nel mondo e nella storia. La nuova teologia, in quanto essenzialmente metafisica, deve invece rifiutare la Divini-

¹⁰ Cfr. IDEM, *Humanism*, 56.

¹¹ «The point of departure for every humanism must be its concept of human nature» (*Ibidem*, 18).

¹² Si tratta dell'unica ricorrenza di un termine connesso con la radice θεολογ- in Platone.

¹³ PLATONE, *Respublica*, 378.e.7 – 379.b.1.

tà come causa del male, perché Essa non può che essere ontologicamente buona¹⁴. Così Platone può essere considerato il fondatore della teologia razionale. Per questo W. Jaeger afferma: «Fu il popolo greco, fondatore della filosofia e della scienza, che fornì alla vita intellettuale dell'umanità questa nuova forma di approccio razionale al mondo superumano»¹⁵.

L'innovazione platonica è ripresa da Aristotele¹⁶. Egli segue un metodo diverso rispetto a Platone, con una nuova nozione di conoscenza e di realtà; ma è d'accordo con Platone sulla concezione della teologia.

Continua a seguire in parte l'uso terminologico tradizionale. Infatti nel libro III della *Metaphysica* parla di Talete, il quale ritiene l'acqua principio costitutivo dell'universo: «E ci sono alcuni i quali ritengono che anche i più antichi, i quali molto prima della presente generazione hanno parlato per primi degli dèi (θεολογήσαντας), condivisero queste vedute a proposito della natura»¹⁷.

Quindi riferisce il sostantivo θεολόγοι ai membri della scuola di Esiodo («οἱ μὲν οὖν περὶ Ἠσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι», 1000. a.9; p. 51): ma si tratta di un brano critico, nel quale sostiene che i poeti hanno parlato degli dèi con il linguaggio comune, asserendo che essi devono nutrirsi di ambrosia per rimanere immortali. La contraddizione è evidente: se hanno bisogno dell'ambrosia per rimanere immortali, che dèi sono? Così le cause di ciò che è immortale e di ciò che è mortale non possono essere le stesse.

Nel libro VI della *Metaphysica* (1026.a) Aristotele affronta il problema della relazione tra la scienza e le cause di ciò che è: il criterio distintivo è proprio la materialità e il movimento. Per lo Stagirita tutte le cause devono essere eterne come l'essere, ma si distinguono

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 379.a-380.c.

¹⁵ «It was the people of the Greeks, the founders of philosophy and science, who contributed to the intellectual life of mankind this new form of rational approach to the superhuman world» (JAEGER, *Humanism*, 46).

¹⁶ Si danno in totale, nei suoi scritti, una decina di ricorrenze della terminologia in studio. Comunque nel IV secolo continua parallelamente l'uso tradizionale della terminologia: Ecateo di Abdera si riferisce alla teologia degli egiziani come «τῶν θεολογομένων παρ' Αἰγυπτίους» (F. JACOBY, FGrH 3a, 264, F.25.256, 29; vedasi anche F.25.1391, 57).

¹⁷ ARISTOTELE, *Metaphysica*, 983b.27-30; W.D. ROSS, *Aristotle's metaphysics*, Oxford 1924, 8-9.

in cause separate dalla materia e soggette al movimento, studiate dalla fisica («ἢ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα»), e cause non separate dalla materia, cioè derivate dagli attributi fisici, ma non soggette al movimento, di cui si occupa la matematica («περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ»). Infine la metafisica studia quanto è sia separato dalla materia sia immobile, cioè non soggetto a mutamento e movimento («περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα»). E se tutte le cause sono eterne, a maggior ragione lo sono le cause di queste realtà, essendo le cause per mezzo delle quali si manifestano le realtà divine («τῶν θείων»). Aristotele conclude: «Così che ci sono tre tipi di filosofia: la matematica, la fisica e la teologica (θεολογική) –infatti, è chiaro che, se si può dire che la Divinità esiste, esiste in tale natura»¹⁸.

La teologia è la scienza somma, perché il suo oggetto è il più elevato. La classificazione è riaffermata nel libro XI, in 1064.b, dove si riprende questa suddivisione epistemologica, dopo aver riaffermato che il principio divino è l'Essere¹⁹.

Con i poeti la teologia aveva come oggetto la *storia degli dèi*; con Platone ed Aristotele la teologia ha per oggetto l'Essere, in quanto sottratto al movimento e al tempo, cioè l'eterno ontologico. Si critica e si supera la proiezione antropologica dal basso verso l'alto e si nega ogni possibilità di concepire gli dèi come immersi nella storia.

La constatazione che Aristotele ricorre a θεολογική solo due volte, nei libri VI e XI della *Metaphysica*, mentre in tutti gli altri casi si identifica la scienza dei θεολόγοι con la mitologia, ha spinto diversi autori a svalutare il contributo aristotelico alla storia della terminologia in esame²⁰. A questo si aggiungono i dubbi sollevati da P. Natorp sull'autenticità dei suddetti passi della *Metaphysica*. Anche Y.-M.

¹⁸ *Ibidem*, 1026.a.18-21; 123.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 1064.b.1-4; 228. Nel libro XII (1071.b.27; 250) Aristotele torna all'uso tradizionale riferendo il termine θεολόγοι a coloro che credono nel mito dell'origine del mondo a partire dalla notte, affiancati ai filosofi naturalisti, come Empedocle ed Anassagora. Lo stesso si ripete in 1075.b.26 (261). Infine, un ultimo riferimento ai seguaci dei miti come θεολόγοι si ha nel libro XIV (1091.a.34). Sembra che il termine faccia riferimento ai membri di una scuola, secondo il comune lessico accademico. Un uso simile si ripete nelle altre opere aristoteliche: nella *Meteorologica* lo Stagirita si riferisce alla stessa categoria di pensatori come a «οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατριβόντες περὶ τὰς θεολογίας» (353.a.34-35; 50).

²⁰ Cfr. KATTENBUSCH, *Die Entstehung*, 166-167.

Congar sembra scettico in proposito²¹; per lui, come per Natorp, bisogna attendere la Stoà di Zenone, perché nasca una vera dottrina su Dio²².

Senza entrare nella discussione, basti osservare che W. Jaeger ritiene molto probabile, invece, che lo sviluppo aristotelico della suddetta terminologia sia cominciato nella scuola platonica, in quanto l'interesse di Aristotele per il problema teologico deriva dalla sua fase platonica. A questo si aggiunge la considerazione che il termine θεολόγοι si dimostra abbastanza peculiare, in quanto indica una scuola di pensiero. Ancora nel IV sec. d.C. i Padri della Chiesa continueranno ad utilizzare a volte θεολόγοι, ed il verbo θεολογεῖν ad esso associato, in questo senso²³.

Platone ed Aristotele, invece, avrebbero il merito di trasformare il senso di θεός: dal politeismo mitologico si passa all'ontologia. Il λόγος è, allora, inteso principalmente come *ragione*. Ancora, nonostante l'intenzione profondamente religiosa, non ci si eleva al di sopra della sfera umana: il movimento rimane sempre orizzontale.

Ciò è confermato dall'uso estremamente significativo del verbo θεολογεῖν nel trattato intitolato *De Mundo*, appartenente al *Corpus Aristotelicum*, anche se di autenticità discussa²⁴: «Discutiamo dunque e, per quanto è possibile, esaminiamo la natura teologica (θεολογῶμεν)

²¹ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Théologie*, DThC XV, c. 342.

²² Cfr. KATTENBUSCH, *Die Entstehung*, 169-170. Proprio nell'ambito della scuola stoica si sarebbe sviluppata l'idea di una teologia tripartita, divisa in mitologica, fisica e politica. La prima sarebbe propria dei poeti, la seconda dei filosofi e la terza dei sacerdoti. Presente anche in Eusebio (*Praeparatio evangelica*), tale idea passò al mondo latino grazie soprattutto a Varrone. Si vedano la discussione di Agostino nei capitoli 6-8 del *De civitate Dei* (cfr. J. PÉPIN, *La «théologie tripartite» de Varron*, REAug 2 [1956] 265-294) e quella di Tertuliano nel II libro dell'*Ad nationes*.

²³ Cfr. JAEGER, *The Theology*, 10.

²⁴ Cfr. J. KRAYE, *Aristotle's God and the Authenticity of De mundo: An Early Modern Controversy*, JPh 28 (1990) 339-358. Alcuni autori considerano il trattato opera peripatetica, con elementi eclettici tratti dagli stoici e dai neopitagorici: lo datano tra il I sec. a.C. ed il I sec. d.C. (si vedano i riferimenti alla letteratura corrispondente a 357 dell'articolo citato). Tuttavia è significativo il fatto che G. Reale abbia cercato di recuperarlo, reincorporandolo nella sua edizione di Aristotele (cfr. G. REALE, *Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli 1974).

di tutte queste realtà insieme, ciascuna secondo la sua natura, la sua posizione ed il suo movimento»²⁵.

Il trattato è estremamente interessante perché sviluppa il tema della relazione tra la Divinità e il Cosmo. Infatti, l'autore distingue due significati della parola Κόσμος; il primo riguarda il sistema composto di cielo e terra, con tutti gli elementi naturali che essi contengono, il secondo invece riguarda l'ordinamento e la disposizione del tutto («ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις») causati da Dio. Ogni cosa, infatti, dipende da Lui, che compie da solo ciò che avviene sulla Terra («αὐτουργεῖν τὰ ἐπὶ γῆς») ²⁶, come coloro che fanno muovere le marionette («οἱ νευροσπάσται») ²⁷. Così la concezione della Divinità presentata dal trattato coincide con quella della necessità: Dio è la legge, e una legge imparziale, insuperabile ed immutabile, più forte e più sicura di ogni legge scritta su tavolette ²⁸. Per questo i vari nomi che si attribuiscono agli dèi non sono altro che i diversi nomi che si attribuiscono alla Divinità: così quando si parla di necessità («τὴν Ἀνάγκην») non si intende altro che Dio e lo stesso vale quando si parla di Destino ²⁹. E le tre Moire – *Lachesis* che sovrintende al passato, *Atropos* che si occupa del futuro e *Clotho* che presiede al presente – non rappresentano altro che Dio.

L'interesse del trattato consiste nell'identificazione perfetta che si dà tra Divinità, amministrazione del cosmo e storia. La demitologizzazione operata da Platone ed Aristotele ha portato all'unico Essere eterno ed immanente, nel quale θεολογία, οἰκονομία ed ἱστορία tendono ad identificarsi perfettamente. Tutto è rinchiuso nella limitatezza del cosmo.

²⁵ ARISTOTELE, *De Mundo*, 391.b.3-6, in W.L. LORIMER, *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*, Paris 1933.

²⁶ Cfr. 398.a.1-7.

²⁷ Cfr. 398.b.16.

²⁸ Cfr. 400.b.28-31.

²⁹ Cfr. 401.b.8-10.

III. L'incontro con la Rivelazione

Filone Alessandrino

Questa linea del pensiero greco si incrocia con il pensiero ebraico nella persona di Filone Alessandrino: la Rivelazione gli permette di reinterpretare θεός in riferimento all'unico Dio trascendente e personale. In questo primo momento il λόγος è inteso ancora in senso più letterale, come parola di rivelazione. La teologia si avvicina alla profetia e l'elemento divino è preponderante: il movimento principale sarà quello da Dio all'uomo.

Nel capitolo dodicesimo del suo trattato sulla Genesi, Filone afferma che tutto ciò che cade sotto il dominio dei sensi è soggetto al movimento ed è creato. L'eternità si può predicare solo di ciò che è invisibile. «Quindi, poiché questo universo è visibile e sensibile, necessariamente sarà anche generato: per cui [Mosè] ne descrisse non senza motivo anche la genesi, parlando con grande sapienza di Dio (θεολογίας)»³⁰.

E quindi Filone, pur conoscendo l'uso classico del termine³¹, chiama Mosè ὁ θεολόγος, commentando *Ex* 3,14, quando afferma che il tetragramma è il nome di Dio³². Lo stesso si dà in *De praemiis et poenis*³³ e nelle *Quaestiones in Genesim*³⁴.

La sua testimonianza è estremamente interessante: la tragedia greca si trasforma in dramma, nel dramma biblico delle continue infedeltà del popolo eletto all'Alleanza. L'ineluttabile Fato greco è sostituito dall'invincibile Amore di Dio: e proprio da qui nasce la sto-

³⁰ FILONE ALESSANDRINO, *De opificio mundi*, 12, 5 – 13, 3, in L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I, Berlin 1962, 3.

³¹ Apparirebbe solo una volta, riferito all'opinione di coloro che, seguendo la scuola mitologica, ritengono che Afrodite sia allo stesso tempo femmina e maschio, perché condivide la natura di entrambi. L'indicazione non è tuttavia di grande rilevanza. Cfr. FILONE ALESSANDRINO, *Περὶ ἀριθμῶν sive Ἀριθμητικά (fragmenta)* 34a, in K. STAEBLE, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*, Leipzig 1931.

³² IDEM, *De vita Moysis*, 115, 1-2, in L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV, Berlin 1962, 227.

³³ Cfr. IDEM, *De praemiis et poenis*, 53, 3, in L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, V, Berlin 1962, 347.

³⁴ Cfr. IDEM, *Quaestiones in Genesim* II, 59, 7 e III, 21, 1, in F. PETIT, *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 33, Paris 1978.

ria, assolutamente inconcepibile *da dentro*, assolutamente impensabile senza una trascendenza.

La scelta di Filone, che utilizza la terminologia pagana per ciò che riguarda il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, si inquadra, di fatto, già in una teologia della storia, che si apre alle categorie di pensiero elleniche nel nome della continuità della natura e della storia stessa. W. Jaeger sottolinea l'importanza di Filone, in quanto egli si rivolge ad ebrei, parlando della religione ebraica, ma facendo uso delle categorie di pensiero greche. Anche per comprendere la Parola di Dio serve la ragione, la stessa ragione di Platone e di Aristotele³⁵.

Flavio Giuseppe

Flavio Giuseppe, che conosce l'uso classico del termine *θεολογία*³⁶, segue la lezione terminologica di Filone: riferendosi agli egiziani e alla loro atavica inimicizia con il popolo ebreo, egli afferma che il culto ebraico supera quello egiziano proporzionalmente alla natura di chi viene adorato: Dio per i primi, gli animali per i secondi. Così si può dire di loro: «Uomini assolutamente frivoli e stolti, malamente abituati fin da principio a farsi delle idee sugli dèi, non giunsero ad imitare la dignità della nostra teologia (τῆς ἡμετέρας θεολογίας)»³⁷.

È estremamente interessante notare che Flavio Giuseppe applica il termine *θεολογία* all'elaborazione dottrinale ebraica, fondata sulla Rivelazione, con riferimento al culto che ad essa è associato. Lo stesso vale per il verbo: «Queste dunque sono le dottrine che gli Esseni professano (θεολογοῦσιν) sull'anima, offrendo un'esca irresistibile a coloro che anche solo una volta hanno assaggiato la loro scienza»³⁸.

Quindi già l'incontro del pensiero giudaico con l'ellenismo aveva portato ad uno spostamento semantico nei termini connessi alla radice *θεολογ-*: il *θεός* è il Dio trascendente, per cui il *λόγος*-ragione

³⁵ Cfr. JAEGER, *Early Christianity*, 31.

³⁶ Cfr. *Contra Apionem* I, 78, 4 e 238, 1 (L. BLUM, *Flavius Josèphe. Contre Apion*, Paris 1930, 16 e 44).

³⁷ *Ibidem*, 225, 3 - 226, 1; 42.

³⁸ IDEM, *De bello Judaico* II, 158, 1 - 159, 1; A. PELLETIER, *Guerre des juifs. Josèphe*, Paris 1975, II, 37-38.

dell'uomo, che loda e parla del suo Signore, dipende dal Λόγος-Parola divino.

Si noti che questo passaggio lessicale non sarebbe stato possibile senza la mediazione terminologica operata da Platone ed Aristotele, che arricchirono il vocabolario teologico politeista con una significazione essenzialmente monoteista. Fu così che la riflessione metafisica fornì il linguaggio per esprimere la radicale novità della Rivelazione storica, che a sua volta fecondò i concetti ereditati, modificando la terminologia filosofica ed aggiungendo alla connotazione monoteista quella propriamente personale.

Vale la pena di sottolineare che il sostantivo riunisce ancora il doppio significato culturale, che vede nel riconoscimento della divinità la lode di Dio stesso.

Giustino

Ma il salto fra la trascendenza del Dio cristiano e la diffusa consuetudine politeista non poteva non suscitare la diffidenza dei primi pensatori cristiani. Così i termini derivati dalla radice θεολογ- sono per lo più ignorati dai Padri apostolici: Clemente Romano vi ricorre solo una volta e nel significato pagano³⁹.

È verso la metà del II secolo, quando gli scrittori cristiani si aprono alla letteratura pagana, che il vocabolario propriamente *teologico* fa il suo ingresso negli scritti dei Padri.

Giustino, infatti, commentando l'incontro di Abramo con i tre angeli presso la quercia di Mambre⁴⁰, confronta la sua interpretazione con quella di Trifone. Questi afferma che si tratta solo di tre angeli, perché Dio è apparso prima di loro. Giustino nega questa ipotesi, dimostrando che uno degli angeli è Dio: «Allora, se dite che lo Spirito Santo chiama Dio e Signore (θεολογεῖν καὶ κυριολογεῖν) qualcun altro che non sia il Padre di ogni cosa ed il suo Cristo, rispondetemi ed io mi impegno a dimostrarvi a partire proprio dalle Scritture che colui che la Scrittura dice Signore non è uno dei due angeli che si

³⁹ Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Homiliae* III, 5.2.1 – 5.3.1, in B. REHM – J. IRMSCHER – F. PASCHKE, *Die Pseudoklementinen I: Homilien*, GCS 42, Berlin 1969, 58.

⁴⁰ Cfr. *Gn* 18.

recarono a Sodoma, ma quello che è con loro e che vien detto Dio quando appare ad Abramo»⁴¹.

Il testo è particolarmente importante perché presenta la perfetta equivalenza tra θεολογεῖν e κυριολεγεῖν, basata su quella tra θεός e κύριος; fare teologia significa *riconoscere come Dio*, in conformità con il pensiero antico. La novità radicale è che ora è lo Spirito Santo che parla: la Divinità stessa si rivela.

Questo significato propriamente cristiano e *discendente*, nel quale Dio è al contempo oggetto e soggetto, convive perfettamente con il significato *orizzontale* ereditato dal paganesimo, in quanto discussione a proposito delle cose divine, dove Dio solo è oggetto⁴².

Atenagora

Atenagora continua ad utilizzare l'accezione pagana del termine: riferisce θεολογεῖν ad Orfeo, che inventò i nomi degli dèi e descrisse la loro nascita, e ad Omero⁴³; usa τεθεολογημένων e θεολογοῦντες per evidenziare l'inconsistenza del fatto che gli dèi siano eterni pur avendo avuto un'origine⁴⁴; così che può dire assurda la teologia («θεολογίας») di Orfeo e di Omero⁴⁵, poiché essi parlano della divinità degli dèi attribuendo loro i miti («θεολογοῦσιν τοὺς μύθους»)⁴⁶.

Nello stesso tempo, il contributo di Atenagora allo sviluppo dell'accezione cristiana della terminologia legata alla radice θεολογ- è notevole ed ha per oggetto principalmente l'aggettivo θεολογικός. Egli risponde, infatti, all'accusa di ateismo rivolta ai primi cristiani, dicendo che i pagani non possono parlare perché non hanno la minima

⁴¹ GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 56,15,1-7; TH. EQUES DE OTTO, *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, Wiesbaden 1969-1971, 194.

⁴² Vedasi la discussione dal sapore tipicamente ebraico e rabbinico sulle modificazioni apportate da Dio al nome di Abramo e di Sara, alle quali Giustino oppone il cambiamento del nome di Osea in Gesù, in *ibidem*, 113, 2, 1-3; 400.

⁴³ Cfr. ATENAGORA, *Legatio* 18, 3, 6-9, in W.R. SCHOEDEL, *Athenagoras. Legatio and de resurrectione*, Oxford 1972, 38.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 19, 1, 2 e 19, 1, 3 - 19, 2, 1; 38-40.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, 20, 1, 2-3; 40.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, 22, 10, 2; 52.

idea di cosa sia Dio: «Poiché essi non hanno né appreso né compreso la dottrina di ciò che è naturale e ciò che è divino (θεολογικοῦ)»⁴⁷.

Si vede già all'opera la distinzione fondamentale tra creato ed increato, che la Rivelazione permette di discernere perfettamente, aprendo il cammino al sorgere della storia grazie alla presa di coscienza dell'eterno. Ma Atenagora va ancora oltre, perché accenna anche al θεολογικόν in termini trinitari:

Alora chi non rimarrebbe senza parole sentendo che vengono chiamati atei coloro che confessano Dio Padre e Dio Figlio e lo Spirito Santo e che mostrano la loro potenza nell'unione e la loro differenza nell'ordine? E l'insieme dei nostri insegnamenti teologici (τὸ θεολογικόν) non si limita a questi, ma diciamo anche che esiste una moltitudine di angeli e ministri che Dio, Fattore e Creatore dell'universo, ha distribuito ed ordinato mediante il suo Logos a protezione degli elementi, dei cieli, dell'universo e di quanto è in esso e del loro retto ordinamento⁴⁸.

È chiaro dal testo che la Trinità entra nel dominio della Teologia, ma non lo esaurisce: anche gli angeli vi appartengono. In questo senso si può dire che il θεός della terminologia in esame ha un significato generico di *realtà divina e soprannaturale*, ma il pensiero non è ancora giunto a quella distinzione chiarissima tra Trinità eterna e realtà create che caratterizzerà il pensiero del secolo IV. Atenagora si ferma alla distinzione tra naturale e soprannaturale.

Clemente Alessandrino

Un passaggio fondamentale è rappresentato, quindi, da Clemente Alessandrino: la terminologia in esame ricorre più di venti volte nei suoi scritti e presenta un momento chiave nello sviluppo del pensiero cristiano.

Nella maggioranza dei casi l'uso è quello classico e la teologia si identifica con la teogonia, come nel *Protrepticus*⁴⁹: Clemente Alessandrino rimprovera Omero per il comportamento immorale attribuito

⁴⁷ *Ibidem*, 13, 1, 2-3; 26.

⁴⁸ *Ibidem*, 10, 5, 1-8; 22.

⁴⁹ Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus* II, 26, 6, 1-7, 1, in C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*, SC 2, Paris 1949, 81.

alle divinità in quelle che non sono altro che *teologie della superbia* («τῆς ὑβρεως αἱ θεολογίαι»)⁵⁰. Così la teologia del *teologo* Orfeo⁵¹ è la *teologia degli idoli* («τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν»)⁵². Allo stesso modo hanno fatto teologia («ἐθεολόγησαν») gli egiziani, i caldei e gli arabi⁵³, sempre basandosi su miti («θεολογουμένοις μύθοις»)⁵⁴. Per questo tutti i pagani e i greci, da Orfeo, Lino e Museo fino ad Omero ed Esiodo⁵⁵, o Ferecide di Siro⁵⁶, devono ricorrere all'allegoria e al significato nascosto per riferirsi alle divinità⁵⁷.

Clemente può, allora, opporre alla falsa teologia-teogonia politeista dei poeti («θεογονίαν ποιητικὴν») la vera teologia («θεολογίαν ἀληθινήν») dei filosofi⁵⁸.

Il passaggio è di grande importanza sia per la storia del pensiero cristiano che per il pensiero cristiano della storia. l'Alessandrino scrive, infatti: «Così, dunque, la filosofia pagana e greca ha strappato un frammento della verità eterna non dalla mitologia di Dioniso, ma dalla teologia del Logos che sempre è»⁵⁹.

Chi riesce a riunire i frammenti separati può giungere a contemplare il Logos perfetto («τέλειον τὸν λόγον»), cioè la verità («τὴν ἀλήθειαν»). Così il cristianesimo stesso è visto come la vera filosofia, perché Essere e Dio coincidono: la filosofia che veramente è reale è inseparabile dalla vera teologia⁶⁰. Allora, lo sforzo per ricomporre l'insieme dei frammenti e dei brandelli di verità implicherà che il metodo allegorico e l'interpretazione simbolica saranno essenziali per giungere alla retta teologia («τὴν ὀρθὴν θεολογίαν»)⁶¹.

⁵⁰ *Ibidem*, IV, 61, 1, 1-3; SC 2, 124.

⁵¹ Cfr. IDEM, *Stromata* V.12.78.4.1, in O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL - U. TREU, *Clemens Alexandrinus*, GCS 52(15), 378.

⁵² Cfr. IDEM, *Protrepticus* VII, 74, 3, 3; SC 2, 139.

⁵³ Cfr. IDEM, *Stromata* I, 15, 68, 1, 5; GCS 52, 42.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, V, 4, 21, 1, 1-2; GCS 52, 339.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, V, 4, 24, 1, 1 - 2, 3; GCS 52, 340.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, VI, 6, 53, 5, 3 - 54, 1, 1; GCS 52, 459. Cfr. anche *ibidem* V, 8, 50, 3, 2 (360).

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, V, 4, 21, 4, 1-3 (340).

⁵⁸ Cfr. IDEM, *Protrepticus* VI, 72, 1, 1-2 (SC 2, 136). In questo caso si riferisce al filosofo stoico Cleante, che elenca una serie di attributi divini, iniziando dalla bontà.

⁵⁹ IDEM, *Stromata* I, 13, 57, 6, 1-4; GCS 52, 36.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, V, 9, 56, 3, 1-2 (364).

⁶¹ Cfr. *ibidem*, V, 8, 46, 1, 3 (357).

Per questo Mosè può essere chiamato teologo e profeta («οὗτος ὁ Μωυσῆς θεολόγος καὶ προφήτης»)⁶² ed i suoi insegnamenti possono essere definiti *filosofia*, soprattutto per quanto riguarda quella forma di teologia («τὸ θεολογικὸν εἶδος») che Platone dice *costituire i misteri veramente grandi* («τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων») e che Aristotele chiama *metafisica*⁶³.

Il programma dell'Alessandrino è chiarissimo: nel cosmo e nella storia si dà continuità poiché uno è l'Essere e una la verità⁶⁴, per cui ogni indagine che avvicini a loro è utile, anche se non giunge alla perfezione della religione cristiana:

Ma non bisogna disprezzare neppure quegli elementi che cooperano alla scoperta della verità. Di certo la filosofia che annuncia una provvidenza e, rispettivamente, la ricompensa della vita beata ed il castigo di quella infelice, parla di Dio (θεολογεῖ) in modo comprensivo, anche se non salva ciò che riguarda l'esattezza ed i particolari. Infatti, non spiega come [facciamo] noi né il Figlio di Dio né l'economia provvidenziale (τὴν πρόνοιαν οἰκονομίας), poiché non hanno conosciuto il culto divino⁶⁵.

Il fare teologia appare per la prima volta qui a fianco del concetto di οἰκονομία: tuttavia la sfera teologica mantiene ancora un senso generico ed ambiguo, come si è visto in Atenagora, che non permette di formulare un vera distinzione. Divinità del Figlio e Provvidenza sono entrambi aspetti dell'unica θεολογία.

Eppure non si può negare il grande contributo di Clemente Alessandrino alla teologia della storia, in quanto proprio quell'ordine del cosmo del *Timaeus* di Platone, che aveva reso possibile l'educazione dell'uomo greco⁶⁶, diventa, alla luce della pedagogia della Rivelazione, riflesso capace di condurre all'unico e vero Dio qualsiasi uomo in cerca della verità.

⁶² *Ibidem*, I, 22, 150, 4, 2; 93.

⁶³ Cfr. *ibidem*, I, 28, 176, 2, 1 – 3, 2 (108-109).

⁶⁴ È interessante notare che, per Clemente, il Pedagogo per eccellenza è Cristo: in questo modo egli getta le basi per costruire una teologia della storia vista come pedagogia divina, come παιδεία (cfr. JAEGER, *Early Christianity*, 133, n. 29).

⁶⁵ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VI, 15, 123, 1, 5 – 3, 2; GCS 52, 493-494.

⁶⁶ «The cosmos of Plato's *Timaeus* made the education of man possible, for it requires for its realization a cosmic and not a chaotic world» (JAEGER, *Early Christianity*, 66).

Origene

Ma, tra il II ed il III secolo, l'apporto maggiore, sia quantitativo che qualitativo, al tema in esame è quello di Origene: egli usa i termini legati alla radice *θεολογ-* quasi novanta volte⁶⁷.

Nella sua opera già si può osservare la presa di coscienza della distinzione fondamentale tra creato e non creato, che si affianca a quella tra naturale e soprannaturale: nel *Contra Celsum* afferma che tutti i nomi che gli egiziani, i persiani e gli indiani riferiscono alle loro divinità sono solamente nomi di creature, mentre *Sabaoth* ed *Adonai*, e tutti i nomi che gli Ebrei riveriscono, non si possono applicare alle realtà create, ma appartengono ad una ineffabile teologia («ἐπί τινος θεολογίας ἀπορρήτου») del Creatore di ogni cosa («τὸν τῶν ὄλων δημιουργόν») ⁶⁸.

Origene continua a seguire l'uso classico del termine, parlando di *θεολογία* nel caso degli egiziani⁶⁹, dei persiani⁷⁰ e dei greci («ἀρχαῖοι θεολόγοι Ἑλλήνων») ⁷¹. Ma questo mette solo in risalto la loro ignoranza, perché, in assenza di una rivelazione, essi identificano degli esseri creati con la Divinità. Ciò sarebbe inammissibile per un ebreo, che conosce il vero Dio.

Con la venuta di Cristo, poi, è Dio stesso che ci insegna e ci dà gli strumenti per la teologia. Citando *Lc* 10,22 e *Gv* 1,18 in chiave già chiaramente trinitaria, Origene afferma: «Egli [Gesù], parlando di Dio (*θεολογών*), ha annunciato ai suoi veri discepoli le verità che riguardano Dio: trovandone le tracce nelle Scritture, noi abbiamo spunti per parlare di Dio (*θεολογεῖν*)» ⁷².

⁶⁷ Tenendo conto delle 14 citazioni nella *Philocalia* e di quelle nelle opere dubbie *Fragmenta in Psalmos* (8) e *Selecta in Psalmos* (8).

⁶⁸ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum* I, 24, 25-29; M. BORRET, *Origène. Contre Celse*, SC 132, 138.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, I, 20, 10-11; SC 132, 126.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, VI, 22, 24; SC 147, 234.

⁷¹ Cfr. *ibidem*, I, 25, 12; SC 132, 140. Vedasi anche IV, 97, 10; SC 136, 424, dove Socrate, Platone, Pitagora e Ferecide sono detti *teologi*. Vedi anche VII, 42, 1-2 (SC 150, 110) dove Celso parla di Platone come vero maestro di teologia. Infine, in IV, 89, 23 (SC 136, 406), il riferimento ai teologi greci assume i toni di una ironia sferzante.

⁷² *Ibidem*, II, 71, 5-7; SC 132, 454.

Così la teologia vera sgorga, per Origene, dalla stessa bocca di Cristo e, quindi, dalla Sacra Scrittura⁷³: θεός acquisisce un valore sempre più attivo. La teologia del Verbo assume, allora, un ruolo centrale nel pensiero origeniano: essa consiste nell'interpretare le Scritture correttamente, dando a Cristo gli attributi divini che gli corrispondono secondo quanto ha rivelato nella sua persona. Per questo compaiono espressioni come *la teologia del Salvatore* («τὴν περὶ τοῦ σωτῆρος θεολογίαν») ⁷⁴ e *la teologia di Gesù* («τὴν περὶ Ἰησοῦ θεολογίαν») ⁷⁵.

Anche il verbo θεολογεῖν ha il senso non solo di *parlare di Dio*, ma pure di *riconoscere come Dio* e, perciò, di *lodare in quanto Dio*, come si vede dal seguente esempio, dove si commenta la scena della Trasfigurazione: «Da coloro che sono perfetti è proclamato Dio (θεολογεῖται) ed è contemplato nella loro conoscenza (γνώσιν) nella forma di Dio, ed il suo volto risplende come il sole per i figli della luce e del giorno, manifestando che è Sole di giustizia»⁷⁶.

Ed il riconoscimento della divinità del Cristo conduce immediatamente alla Trinità: dottrina trinitaria e cristologica risultano di fatto inseparabili. Origene è uno degli anelli essenziali nel processo che porterà ad intendere la θεολογία in senso proprio come dottrina trinitaria: «Forse le testimonianze profetiche non si limitano ad annunciare la venuta di Cristo e non ci insegnano questo e nient'altro, ma è possibile apprendere molta teologia (θεολογίαν) e la relazione del Padre con il Figlio e del Figlio con il Padre dai Profeti, mediante ciò che annunziano di Lui, non meno che dagli Apostoli, che narrano la magnificenza del Figlio di Dio»⁷⁷.

⁷³ Vedasi il finale del IV libro, dove il verbo ha per soggetto direttamente le Sacre Scritture (*ibidem*, IV, 99, 36-39; SC 136, 434).

⁷⁴ Cfr. IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis* I, 24, 157, 1; C. BLANC, *Origène. Commentaire sur saint Jean*, SC 120, 138.

⁷⁵ Cfr. IDEM, *Commentarii in evangelium Matthaei* XII, 38, 23; E. KLOSTERMANN, *Origenes Werke* 10/1, GCS 40/1, 155. Ed anche IDEM, *Scholia in Lucam*, PG 17, 344D.

⁷⁶ IDEM, *Scholia in Lucam*, PG 17, 344B. Vedasi anche il Ὁ νῦν θεολογούμενος υἱὸς λόγος, in IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis* II, 1, 4, 4; C. BLANC, *Origène. Commentaire sur saint Jean*, SC 120, 210.

⁷⁷ IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis* II, 34, 205, 1-7; SC 120, 346.

Come esprimono la teologia del Verbo, i testi ispirati insegnano anche la teologia del Padre («περὶ τοῦ πατρὸς θεολογίαν»)⁷⁸ ed insegnano la Divinità dello Spirito: «Infatti colui che non dice che lo Spirito è Dio (θεολογῶν), dissolve il battesimo. E colui che chiama dèi anche altri, introduce una moltitudine di dèi»⁷⁹.

Fare teologia vuol dire anche riconoscere e professare il vero Dio, che è Uno e Trino. In questo modo il pensiero essenzialmente biblico del grande alessandrino giunge alla teologia della Trinità, come rivela il riferimento a Lc 11,5-6: «Ed il discepolo chiede all'amico tre pani, volendo nutrire con l'insegnamento teologico della Trinità (τῆ περὶ Τριάδος θεολογίᾳ) colui che gli è arrivato in casa dal viaggio, come sta scritto: "senza di me non potete far nulla" (Gv 15, 5)»⁸⁰.

È così che l'evangelista Giovanni comincia ad essere chiamato ὁ θεολόγος⁸¹, in quanto il prologo del IV Vangelo diventa testo chiave nello sforzo del pensiero per riconoscere il mistero trinitario. Origene è il primo ad utilizzare questa espressione che poi avrà enorme diffusione.

La Sacra Scrittura insegna tutto quello di cui l'uomo ha bisogno e la teologia è uno dei suoi principi *architettonici*: «Chi dilata nella purezza il suo cuore, comprenderà le parole di Dio, sia quelle che riguardano l'agire, sia quelle che riguardano il ragionare sulle cose, sia quelle che riguardano il ragionare su Dio (θεολογικούς). Infatti, tutta la trattazione della Scrittura si divide in tre parti: etica, fisica e teologia (θεολογικήν). Alla prima corrispondono i Proverbi, alla seconda l'Ecclesiaste ed alla terza il Cantico de Cantici»⁸².

Il Cantico dei Cantici è, allora, luogo teologico per eccellenza e la Sposa, che vien detta *giardino serrato*, è anche *segnata con il sigillo della teologia* («τῆ τῆς θεολογίας σφραγίδι τετύπεται»)⁸³. In un'im-

⁷⁸ Cfr. IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 2, 14-17; R. GIROD, *Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, SC 162, 270.

⁷⁹ IDEM, *Expositio in Proverbia*, PG 17, 221B.

⁸⁰ IDEM, *Scholia in Lucam*, PG 17, 353D.

⁸¹ Cfr. IDEM, *Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis)* 3, 3; E. PREUSCHEN, *Origenes Werke*, GCS 10, 483) e IDEM, *Scholia in Apocalypsem*, 4, 2 e 7, 16; C. DIQBOUNIOTIS - A. VON HARNACK, *Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis 7*, 17, Leipzig 1911.

⁸² IDEM, *Expositio in Proverbia*, PG 17, 220D.

⁸³ Cfr. IDEM, *Scholia in Canticum Cantorum*, PG 17, 273A.

magine nel contempo ecclesiologica e spirituale, il pensiero altamente poetico di Origene, giocando sul doppio significato di μέλη come *elementi musicali* o *componenti corporali*, si spinge fino a vedere nelle membra della Sposa un cantico sinfonico di lode a Dio stesso: «Infatti, le membra (μέλη) della Sposa che consistono di molteplici componenti, sono dei cori che, cantando inni sinfonici (συμφώνως) alla Divinità, la proclamano Dio (θεολογοῦντες)»⁸⁴.

Riconoscere il mistero, proclamarlo e lodare il Dio Uno e Trino sono per Origene inseparabili. È vero che la sua teologia non presenta ancora la maturità trinitaria che si potrà scorgere in Atanasio o nei Cappadoci, ma lo sviluppo successivo di questi grandi *teologi* è preparato e segnato dall'elaborazione origeniana.

Il grande alessandrino giunge, partendo dal punto di vista esegetico, ad abbozzare perfino la relazione tra θεολογία ed οικονομία: «Dunque, quando le Scritture parlano di Dio in se stesso (θεολογῶσι τὸν θεὸν κατ' αὐτόν) e non applicano la sua economia (τὴν οἰκονομίαν) ai fatti umani, allora esse dicono che non è come un uomo»⁸⁵.

Origene sta commentando Dt 8,5 ed è alle prese con lo scandalo per le espressioni umane attribuite a Dio. Così si presenta come soluzione naturale la distinzione tra espressioni propriamente teologiche, che riguardano Dio in sé, e quelle che riguardano il Dio incarnato. Già per il grande alessandrino θεολογία ed οικονομία devono essere distinte, per arrivare ad una corretta esegesi. Commentando l'episodio di Bartimeo (Mc 10,46-52; Lc 18,35-43) e la diversa reazione dei giudei che cercano di zittirlo mentre lui chiede il miracolo, afferma: «Vedi la fede nel Salvatore da parte dei Giudei che credono in Gesù, i quali talora pensano che sia nato da Maria e da Giuseppe, talora che sia nato da Maria sola e dallo Spirito Divino, ma non certo con appropriata conoscenza teologica (θεολογίας)»⁸⁶.

L'Incarnazione è evento economico, che si realizza *al di fuori* rispetto all'immanenza trinitaria, e che quindi esula dalla dimensione teologica.

⁸⁴ *Ibidem*, PG 17, 280D.

⁸⁵ IDEM, *In Jeremiam* XVIII, 6, 32-34; E. KLOSTERMANN, *Origenes Werke*, GCS 6, 158.

⁸⁶ IDEM, *Commentarii in evangelium Matthaei* XVI, 12, 65-72; GCS 40/1, 511.

Questa distinzione tra θεολογία ed οικονομία è affermata chiaramente da Origene, che tuttavia, imprigionato dalle categorie di pensiero platoniche, non risolve perfettamente il rapporto tra οικονομία ed ιστορία. Infatti, scrive a proposito del Battesimo di Gesù (Lc 3,22; Gv 1,32): «Tutte queste cose, cioè che lo Spirito è disceso dal cielo su Gesù ed è rimasto su di Lui, sono state scritte a causa dell'economia (οικονομίας ἔνεκεν), non contengono un racconto storico (ιστορικὴν διήγησιν), ma una considerazione intellettuale (θεωρίαν νοητήν), come ho già detto»⁸⁷.

Per Origene il corpo e la materia non appartengono alla natura umana. Per lui: *i termini* angelo *ed* uomo *indicano lo stesso oggetto*⁸⁸. Per questo l'ιστορία rischia di essere dissolta nell'οικονομία. La spiritualizzazione e la concezione ciclica del tempo impediscono ancora di avvicinarsi all'equilibrio che raggiungeranno i grandi maestri del IV secolo. Per questo si dice: «Non bisogna pensare che le realtà storiche (τὰ ιστορικὰ) sono figure di realtà storiche (ιστορικῶν) e che le realtà corporali sono figure di realtà corporali, ma le realtà corporali sono figure di realtà spirituali (πνευματικῶν) e le realtà storiche (τὰ ιστορικὰ) di realtà intellettuali (νοητῶν)»⁸⁹.

Nonostante ciò, il contributo di Origene allo sviluppo della terminologia in esame è basilare: in un certo senso si può dire che raggiunge i limiti estremi possibili nell'ambito della teologia del Logos, privo come era di una teologia della natura divina e della natura umana⁹⁰, che costituirà la conquista fondamentale del secolo IV.

IV. Trinità, storia e salvezza

Mentre la parte centrale e finale del secolo III presenta poche ricorrenze della terminologia in esame, tanto che vale la pena segnalare solo le due apparizioni del termine θεολόγοι, usato in senso paga-

⁸⁷ IDEM, *Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis)* 20, 66-69; GCS 10, 501.

⁸⁸ Cfr. IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis* 2, 23, 144, 6-7; SC 120, 302. Vedasi anche *ibidem*, II, 23, 146, 6-7; SC 120, 304.

⁸⁹ *Ibidem*, X, 18, 110, 4-6; SC 157, 448.

⁹⁰ Vedasi, a proposito, G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Roma 2004, 81-114.

no, nella III Enneade di Plotino⁹¹, il IV secolo presenta un panorama completamente distinto. Le ricorrenze sono numericamente più di mille, distribuite in almeno una ventina di autori. Chiaramente la terminologia in esame passa al centro del dibattito teologico.

Proprio in questo secolo il processo iniziato con Clemente di Alessandria e Origene giunge al suo compimento perfetto, quando θεός giunge ad identificarsi con il Dio Uno e Trino. Nel λόγος, allora, in un processo analogo al passaggio dai poeti pagani alla filosofia di Platone e di Aristotele, l'accento semantico si sposta dal senso di *parola* a quello di *ragione*. Il fenomeno è evidentemente permesso dall'approfondimento sia trinitario che cristologico di Atanasio e dei Cappadoci, che pongono a fondamento del proprio pensiero l'elemento divino-umano: al movimento fondante da Dio all'uomo risponde il movimento dall'uomo a Dio, ora possibile in Cristo.

Eusebio

Per la comprensione di questo passaggio è importante considerare il contributo di Eusebio. Nei suoi scritti la terminologia legata alla radice θεολογ- è estremamente frequente (quasi quattrocentocinquanta ricorrenze): la sua opera può rappresentare una valida sintesi di tutti i significati assunti dai termini fin qui esaminati nel corso di questa analisi storica. Infatti, nell'insieme del suo sforzo apologetico, Eusebio ripercorre lo sviluppo dal mondo pagano fino agli usi propriamente cristiani di tali termini. Per esempio, nella *Praeparatio Evangelica*, i primi sei libri rappresentano una critica delle favole dei poeti e della cosmogonia. Dopo questa confutazione, si passa alla storia e agli oracoli degli ebrei (libri VII-IX). Infine, negli ultimi capitoli, Eusebio mostra l'accordo con il pensiero ebraico dei più alti risultati ottenuti dai filosofi greci. Nei libri che possediamo della *Demonstratio Evangelica* il suo programma apologetico continua, studiando direttamente la Nuova Alleanza, il suo annuncio, le sue caratteristiche, e concentrandosi, nei libri IV e V, sui rapporti tra il Padre e il Figlio.

⁹¹ PLOTINO, *Enneades* III, 5, 2 e 5, 8, 21, in P. HENRY - H.-R. SCHWYZER, *Plotini opera*, I, Leiden 1951, 321 e 331.

Nel corso di questa trattazione vengono ripercorsi, quindi, gli sviluppi di θεολογία e della terminologia ad essa associata.

Ma è estremamente interessante notare che Eusebio tratta, nei suoi scritti, dei rapporti tra θεολογία, οἰκονομία ed ἱστορία. Il fatto che la terminologia legata a οἰκονομία (quasi duecento ricorrenze) e quella legata a ἱστορία (più di ottocento ricorrenze) siano anch'esse così frequenti nei suoi scritti obbliga a soffermarsi brevemente per studiare come viene risolto il problema della relazione tra questi tre termini.

Significative, in proposito, sono le prime pagine della *Historia Ecclesiastica*, dove troviamo tutti e tre i termini in uno stesso passo:

E, come già detto, inizierò il mio discorso dall'economia e dalla teologia (οἰκονομίας τε καὶ θεολογίας) di Cristo, che si dimostrano superiori e più forti della capacità umana. Infatti, colui che si accinge a mettere per iscritto la storia della sequenza di eventi che riguardano la Chiesa (τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑφηγήσεως τὴν ἱστορίαν) dovrà necessariamente risalire al principio dell'economia (οἰκονομίας) di Cristo, poiché siamo onorati di ricevere da lui il nome, economia che è più divina di quanto sembri a molti⁹².

Per comprendere il pensiero eusebiano occorre continuare la lettura, affrontando il capitolo successivo della *Historia Ecclesiastica*: nel brano precedente può suscitare perplessità l'accostamento, evidenziato dall'uso della particella τε e dal nesso τε-καί, di οἰκονομία e θεολογία. Lo si potrebbe interpretare come affermazione della divino-umanità del Cristo, cioè come riferimento all'inseparabilità della sua natura umana e della sua natura divina. Soprattutto perché l'*incipit* del capitolo II si riferisce proprio alla duplice natura del Cristo, paragonata piuttosto materialisticamente alla testa e ai piedi di uno stesso corpo⁹³. Sembra essere questa l'interpretazione di G. Del Ton⁹⁴, che ravvisa in quest'opera di Eusebio solo «qualche traccia o qualche presagio del futuro suo errore»⁹⁵.

⁹² EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* I, 1, 7-8; SC 31, 5.

⁹³ *Ibidem*, I, 2, 1, 1-4; SC 31, 5.

⁹⁴ Cfr. G. DEL TON, *Contenuto, struttura, scopi della Storia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*, Div. 6 (1962) 330.

⁹⁵ *Ibidem*, 323. Si riferisce al semiarianesimo.

Eppure l'analisi del capitolo, che ha come oggetto la preesistenza di Cristo, dimostra che c'è di più e che la distinzione tra i due aspetti non è né perfetta né chiara. Così è difficile dire con sicurezza quando Eusebio stia parlando di θεολογία e quando di οἰκονομία. In questo passo, infatti, per P. Batiffol, «economia e teologia secondo il Cristo vogliono dire economia divina dell'incarnazione»⁹⁶; non si tratterebbe dunque di una distinzione vera e propria. A questo si somma il fatto che il Figlio è chiamato causa seconda, e quindi distinta dall'unica causalità divina: «La causa seconda (τὸν δεῦτερον αἴτιον) dell'universo dopo il Padre, l'autentico e unigenito Figlio di Dio, il Signore, Dio e Re di tutte le cose che esistono, dotato dal Padre di autorità ed insieme di potenza, con divinità e potenza e onore, poiché, secondo la mistica teologia (τὰς μυστικὰς θεολογίας) delle Scritture riguardo a lui: "In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. E tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto" (Gv 1,1.3)»⁹⁷.

Allo stesso modo si dice che egli è una sostanza (οὐσία) distinta dal Padre: «Ed esiste una sostanza (οὐσία) anteriore al mondo, che vive e sussiste, che ha servito il Padre e Dio dell'universo nella creazione di ogni cosa esistente e che riceve il titolo di Verbo e Sapienza di Dio»⁹⁸.

Nell'insieme degli scritti di Eusebio, poi, queste testimonianze si moltiplicano⁹⁹. Di ispirazione subordinazionista sembra anche l'accostamento della somiglianza del Padre e del Figlio con quella dell'imperatore e della sua immagine¹⁰⁰. In altri passi, Eusebio si esprime a

⁹⁶ «Économie et théologie selon le Christ reviennent à dire économie divine de l'incarnation» (BATIFFOL, *Theologia*, 218).

⁹⁷ EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* I, 2, 3, 8 - 4, 1; SC 31, 6-7.

⁹⁸ *Ibidem*, I, 2, 14, 1-4; SC 31, 9.

⁹⁹ Nella *Praeparatio Evangelica* ricorre all'espressione "δεύτεραν οὐσίαν" (cfr. IDEM, *Praeparatio Evangelica* VII, 15, 6, 2-3; K. MRAS, *Eusebius Werke*, Band 8: *Die Praeparatio evangelica*, GCS 43/1, 392). Vedasi per una sintetica e chiara trattazione R. FARINA, *L'imperatore e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: la prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966, 42-46.

¹⁰⁰ Cfr. IDEM, *De ecclesiastica theologia* II, 23; E. KLOSTERMANN - G.C. HANSEN, *Eusebius Werke*, Band 4: *Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcellis*, GCS 14, 133.

proposito della divinità del Figlio in termini di μετουσία¹⁰¹. Decisiva, poi, è la risposta che egli dà all'obiezione che il Padre e il Figlio siano due dèi: la soluzione al problema non è espressa in termini di natura, ma in termini di subordinazione, poiché il Figlio non ha la stessa gloria del Padre («οὐδὲ γὰρ ἰσοτίμους»)¹⁰² e, nonostante le ipostasi siano due, c'è un solo Dio che è il Padre («μίαν ἀρχὴν καὶ θεὸν καὶ τὸν αὐτὸν πατέρα»)¹⁰³.

Sicuramente la sua dottrina è diversa da quella di Ario¹⁰⁴, ma nello stesso tempo è difficile dubitare del suo subordinazionismo. M. Simonetti afferma che Eusebio si trova in una posizione intermedia tra Ario ed Alessandro¹⁰⁵. È estremamente interessante notare che l'insorgere della controversia ariana non modificò per nulla la sua posizione, che anzi si radicalizzò alla fine della sua vita, soprattutto con il *De ecclesiastica theologia*.

Per lui la teologia è il "dire divino" il Figlio, ma non in nome della identità di natura ed essenza con il Padre. Il risultato è una mancanza di chiarezza nella distinzione tra θεολογία ed οἰκονομία. Per cui sembrerebbe aver ragione J. Sirinelli, quando afferma, a proposito del pensiero di Eusebio riguardo a questa distinzione, che «dobbiamo rassegnarci a non conoscerne il senso esatto»¹⁰⁶.

Questa mancanza di chiarezza si riflette a livello della concezione della storia. Infatti, con parole di R. Farina: «il suo subordinazionismo è fondamento e fonte della sua teologia politica nel senso che il rapporto tra il Logos e l'Imperatore è immagine del rapporto tra il Padre ed il Logos»¹⁰⁷.

Infatti, tutta la teologia politica di Eusebio si basa sul doppio rapporto di εἰκὼν-μίμησις tra il Padre e il Logos da una parte, e il Logos e l'imperatore dall'altra. Il principio fondamentale della sua costruzione è che, come il Padre è l'unico Dio, così l'imperatore deve essere uno e

¹⁰¹ Cfr. EUSEBIO, *Demonstratio evangelica* V, 4, 9, 4; GCS 23, 225.

¹⁰² Cfr. IDEM, *De ecclesiastica theologia* II, 7, 1-3; GCS 14, 104.

¹⁰³ *Ibidem*, II, 23, 1, 6-7; GCS 14, 133.

¹⁰⁴ Basti vedere come Eusebio attacchi l'esegesi ariana di *Pr* 8, 22-25, rifiutando l'affermazione della creaturalità del Figlio (cfr. *ibidem*, III, 1-2; GCS 14, 137-145).

¹⁰⁵ Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 60.

¹⁰⁶ «il faut nous résigner à n'en pas connaître le sens exact» (J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar 1961, 261).

¹⁰⁷ *Ibidem*, 263.

solo uno («ὁ δ' ἕξ ἑνὸς εἰς βασιλεύς, εἰκὼν ἑνὸς τοῦ παμβασιλέως»)¹⁰⁸. In questo processo, che fa del regno terrestre l'immagine del Regno celeste, il Logos è la causa efficiente¹⁰⁹. Come Cristo è vicario del Padre, così l'imperatore lo è di Cristo¹¹⁰.

Così si evidenzia la debolezza di Eusebio a livello teologico¹¹¹: proponendo un confine incerto tra θεολογία ed οἰκονομία, egli finisce per confondere l'οἰκονομία stessa con l'ἱστορία, per fare dell'imperatore un essere quasi divino¹¹². È in questo modo che sia la teologia che la storia diventano, per Eusebio, *ecclesiastiche*¹¹³.

Atanasio

Ben diverso appare, invece, il panorama teologico nell'opera di Atanasio. Nelle oltre sessanta ricorrenze della terminologia in esame, che appaiono nei suoi scritti, si può osservare come essa indichi ora, in modo totalmente esclusivo, l'ambito di Dio Uno e Trino stesso, rispetto alla confusione tra creatura e Creatore che accomunava i greci agli eretici ariani: «Ed anche voi, come gli Ariani ed i pagani, dite Dio (θεολογεῖτε) la creazione, insieme con il Dio che l'ha creata mediante il Suo Logos»¹¹⁴.

La chiarezza di idee è estrema: non è possibile introdurre gerarchie e gradi di divinità nella Trinità, perché ciò equivarrebbe a con-

¹⁰⁸ EUSEBIO, *De laudibus Constantini* 7, 12, 6-8; I.A. HEIKEL, *Eusebius Werke*, I, GCS 7.

¹⁰⁹ Cfr. FARINA, *L'impero*, 117.

¹¹⁰ Cfr. EUSEBIO, *De laudibus Constantini* 3, 6, 11-12.

¹¹¹ C. Pera analizza con grande acume il rapporto tra teologia e storia in Eusebio in quanto reazione al conservatorismo pagano di Porfirio (cfr. PERA, *I teologi*, 60-77). È interessante confrontare la reazione *storicista* di Eusebio con quella veramente *teologica* di Agostino (sull'influsso di Porfirio in Agostino, vedasi B. STUDER, *La cognitio historialis di Porfirio nel De civitate Dei di Agostino* [civ. 10, 32], in IDEM, *Mysterium caritatis*, Roma 1999, 67-95): solo nel secondo caso la novità del pensiero cristiano è pienamente presente ed efficace. Vedasi anche il recente articolo: IDEM, *Geschichte und Glaube bei Origenes und Augustinus*, CrSt 25 (2004) 1-24.

¹¹² J.-M. Sansterre si spinge fino a proporre che sia proprio la concezione dell'impero a dettare la concezione trinitaria di Eusebio (cfr. J.-M. SANSTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaropapiste"*, Byz. 42 [1972] 552).

¹¹³ L'espressione ἐκκλησιαστικὴ θεολογία è esclusiva di Eusebio.

¹¹⁴ ATANASIO, *Epistulae quattuor ad Serapionem*, PG 26, 597A.

fondere il creato con il suo Creatore. Per questo l'errore ariano non è, nella sua essenza, distinto da quello dei greci.

In questo modo la θεολογία di Atanasio si oppone direttamente alla μυθολογία ellenica¹¹⁵. Non si tratta più di opporre una vera teologia ad una falsa teologia, come in Clemente Alessandrino: ora la vera teologia è quella che riguarda la Trinità e l'unica natura divina delle tre Persone; tutto il resto è solo mitologia, perché confonde la creatura e il Creatore.

Per questa ragione è *teologo* per eccellenza l'evangelista Giovanni («ὁ θεολόγος ἀνήρ») ¹¹⁶, così come Paolo e tutti quegli uomini («ἀνδρῶν») ¹¹⁷ dai quali si sono ricevuti gli insegnamenti sulla Trinità¹¹⁸. Ancora una volta la teologia non è qualcosa che si inventa, ma un dono che *si riceve*: teologia, tradizione e rivelazione sono inseparabili¹¹⁹. I teologi sono, quindi, in primo luogo gli autori ispirati della Scrittura¹²⁰. C. Pera dirime molto opportunamente una questione sollevata da A. Deissmann, che riconduceva al culto imperiale dell'Asia minore l'attribuzione di θεολόγος a Giovanni¹²¹. P. Batiffol aveva risposto riconducendo il titolo al contenuto eminentemente dottrinale del IV Vangelo e, soprattutto, del suo prologo¹²². Molto opportunamente, invece, C. Pera mette in evidenza, a proposito di Giovanni, che «Egli è chiamato "teologo" come tutti gli altri autori ispirati, i quali sono tali non per *la loro* "teologia" ma perché "dicatori di Dio" comunicano agli uomini la dottrina sacra, come insegnamen-

¹¹⁵ Cfr. IDEM, *Contra gentes* 19, 34-35; R.W. THOMSON, *Athanasius. Contra gentes and de incarnatione*, Oxford 1971, 54.

¹¹⁶ *Ibidem*, 42, 19; 116.

¹¹⁷ È interessante segnalare che l'espressione «οἱ θεολόγοι ἄνδρες» (cfr. *ibidem*, 46,11; 126) è particolarmente cara ad Atanasio: su 10 ricorrenze, la metà delle volte il termine θεολόγοι è affiancato dal sostantivo ἄνδρες. Molto probabilmente ciò indica la dimensione tradizionale della teologia.

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*, 35, 18-19; 96.

¹¹⁹ Per i greci, dai poeti fino a Platone ed Aristotele, vale l'inseparabilità dei primi due elementi: teologia e tradizione. Anche per loro la teologia in primo luogo *si riceve*.

¹²⁰ Cfr. ad esempio ATANASIO, *De incarnatione verbi* 10, 2, 1 e 18, 1, 2; C. KANNENGIESSER, *Sur l'incarnation du verbe*, SC 199, 298 e 328. Vedasi, in particolare, il passaggio dai θεολόγων ἀνδρῶν ai θεολόγων διδασκάλων, che trasmettono la tradizione e ne sono testimoni fino al dono della vita, in *ibidem*, 56, 2, 1-5; SC 199, 464.

¹²¹ Cfr. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 1908, 252-253.

¹²² Cfr. P. BATIFFOL, *Theologia, Theologi*, EThL 5 (1928) 216.

to del Maestro divino»¹²³. Nonostante ciò, non si può negare che il ruolo svolto dall'esegesi del prologo giovanneo nelle discussioni con gli ariani del IV secolo ha contribuito a mettere in piena evidenza il suo contenuto trinitario, e quindi propriamente *teologico*. Da qui la diffusione della denominazione del suo autore, già per altro presente nella tradizione, in quanto era considerato autore ispirato.

È dalla Scrittura stessa che deriva, quindi, l'insegnamento dell'unità di natura ed essenza delle tre Persone divine, secondo l'interpretazione che ne ha dato la tradizione: «E sappiamo che alcuni degli antichi vescovi e scrittori, eruditi ed illustri, hanno fatto uso del termine *homoousios* nella teologia (θεολογίας) del Padre e del Figlio»¹²⁴.

È l'unità di essenza che rende inseparabili il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e la teologia è perfetta solo se l'onore reso ai Tre è il medesimo, e questo principio è immutabile: «Chi toglie onore al Figlio, infatti, toglie onore anche al Padre. Ma quando la teologia (ή θεολογία) è perfetta nella Trinità, allora essa è anche la vera ed unica religiosità. E questo è il bene e la verità: e doveva sempre essere così, affinché il bene e la verità non fossero accessori e la piena perfezione della teologia (τὸ τῆς θεολογίας πλήρωμα) non si realizzasse per aggiunte»¹²⁵.

Per questo la Scrittura dice che il Figlio è eterno, come il Padre, secondo l'interpretazione ortodossa del prologo del IV Vangelo: «Così, infatti, anche Giovanni, parlando della divinità del Figlio e conoscendo la differenza delle espressioni, non disse: in principio divenne o fu fatto, ma *in principio era il Verbo*»¹²⁶.

E lo stesso si applica allo Spirito Santo, che è inseparabile dal Figlio come il Figlio è inseparabile dal Padre: «Dunque, Colui che non è creatura, ma è unito al Figlio come il Figlio è unito al Padre, e viene glorificato insieme con il Padre ed il Figlio ed è proclamato Dio (θεολογούμενον) con il Figlio, attuando ciò che il Padre attua mediante il Figlio, come è possibile che, dicendolo creatura, non si

¹²³ C. PERA, *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III al IV secolo*, Ang. 19 (1942) 77.

¹²⁴ ATANASIO, *De decretis Nicaenae synodi* 33, 13, 5 - 14, 2; H.G. OPITZ, *Athanasius Werke*, Berlin 1940.

¹²⁵ IDEM, *Orationes tres contra Arianos*, PG 26, 49A.

¹²⁶ *Ibidem*, PG 26, 269BC.

bestemmi direttamente contro il Figlio stesso? Infatti, non c'è nulla di quanto si genera e si compie che non lo sia mediante il Verbo nello Spirito»¹²⁷.

L'unità di azione, che sarà argomento centrale della dottrina trinitaria cappadoce, è già chiaramente presente in Atanasio, per il quale la teologia non è altro che la confessione della divinità e dell'unità di essenza delle tre Persone divine: «Dunque la santa e perfetta Trinità è quella che viene proclamata Dio (θεολογουμένη) nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo»¹²⁸.

L'eredità di Atanasio sarà raccolta dai cappadoci, che svilupperanno in tutta la sua forza il principio teologico, conquistando un equilibrio magnifico nel rapporto tra θεολογία, οἰκονομία ed ἱστορία, rapporto che sarà ben articolato in una chiara e netta distinzione, con l'esclusione tuttavia di qualsiasi separazione.

Cappadoci

C. Scouteris afferma, in generale, che presso i Padri Cappadoci i termini θεολογία, θεολογεῖν, etc. vengono usati con misura, ma con precisione di contenuto¹²⁹. Per loro la vera e pura teologia non è altro che il retto insegnamento sulla Trinità¹³⁰. Per questo non sorprende scoprire che le quasi cinquanta ricorrenze della terminologia in esame nelle opere di Basilio indicano che la sua concezione di θεολογία segue il cammino tracciato da Atanasio.

Nella lettera 258, diretta al vescovo Epifanio di Salamina, Basilio scrive: «Ed il fatto che sia necessario confessare le tre Ipostasi ha consolato sufficientemente l'anima mia, in aggiunta alle altre affermazioni teologiche (θεολογηθεῖσι) corrette e precise, formulate da te esattamente»¹³¹.

La creazione dell'uomo, in *Gn* 1,26, viene interpretata trinitariamente, in quanto anche la seconda Persona della Trinità è inclusa nel

¹²⁷ IDEM, *Epistulae quattuor ad Serapionem*, PG 26, 601A.

¹²⁸ *Ibidem*, PG 26, 596A.

¹²⁹ SCOUTERIS, Ἡ ἔννοια, 155.

¹³⁰ Cfr. *ibidem*, 156-157.

¹³¹ BASILIO, *Epistulae* 258, 3, 34-37; Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, III, Paris 1966, 103.

plurale, così che la luce della teologia splende in quelle parole come attraverso delle finestre¹³². E la chiarezza meridiana dell'insegnamento nascosto¹³³ è dovuta alla venuta di Cristo.

Eppure bisogna saper scorgere questa luce, abituandosi al suo bagliore. Così una caratteristica tipica di Basilio è l'attenzione alla dimensione apofatica¹³⁴ del linguaggio teologico, che ha come conseguenza la necessità di utilizzare i termini con esattezza («ἀκριβεία»)¹³⁵.

Non è questo il caso di Apollinare, che appartiene a quella categoria di persone che usa capziosamente il linguaggio, uomini che si dedicano a costruire sofismi più che alla teologia («τεχνολογοῦσι λοιπόν, οὐ θεολογοῦσιν οἱ ἄνθρωποι»)¹³⁶. Per questo la sua teologia non si basa sulla Scrittura, ma su elucubrazioni puramente umane¹³⁷.

Invece, Giovanni, nel prologo al IV Vangelo, riassume in poche parole l'intera sua teologia riguardo all'Unigenito¹³⁸. Così il suo Vangelo è guida sicura, dalla quale Basilio apprende la distinzione e l'inseparabilità della θεολογία e della οἰκονομία:

Tale è anche il significato del testo *Che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo* (Gv 17,3) e di *Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me* (Gv 14,1), poiché in ogni passo lo Spirito Santo sostiene la nostra intelligenza affinché non ci stacchiamo da una realtà mentre stiamo avanzando verso l'altra e, mentre ci dirigiamo alla teolo-

¹³² Cfr. IDEM, *Homiliae in hexaemeron* IX, 6, 27-28; S. GIET, *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron*, SC 26 bis, 514.

¹³³ Cfr. *ibidem*, 9, 6, 48-49; SC 26 bis, 516.

¹³⁴ Nella lettera 7, Basilio afferma che qualsiasi espressione teologica («πᾶσα θεολογική φωνή») è insufficiente per esprimere la grandezza del mistero (cfr. IDEM, *Epistulae* 7, 1, 2; COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, I, Paris 1957, 21).

¹³⁵ Nel *De Spiritu Sancto* Basilio afferma che ogni termine usato nelle affermazioni teologiche («τῶν θεολογικῶν φωνῶν») deve essere trattato con somma attenzione, per esprimere il senso nascosto in ogni frase ed in ogni sillaba. Infatti, nessun termine impiegato in teologia («τῶν θεολογικῶν ῥημάτων») è così insignificante da non poter essere usato male (cfr. IDEM, *De Spiritu Sancto* I, 2, 7 e 29; B. PRUCHE, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, SC 17 bis, 252 e 254).

¹³⁶ Cfr. IDEM, *Epistulae* 90, 2, 5; COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, I, 196. L'accusa di essere un *tecnologo* sarà rivolta da Gregorio di Nissa ad Eunomio, per le tracce profonde lasciate dalla dialettica sofista nell'opera di questi (cfr. E. VANDENBUSSCHE, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius «le technologue»*, RHE 40 [1944-45] 47-72).

¹³⁷ Cfr. BASILIO, *Epistulae* 263, 4, 8-10; COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, III, 124.

¹³⁸ Cfr. IDEM, *In illud: In principio erat verbum*, PG 31, 481A.

gia (τῆ θεολογία) disprezziamo l'economia (τῆς οἰκονομία), così che per l'omissione ci colga l'empietà¹³⁹.

Si tratta di un'affermazione densa di significato nella storia del pensiero teologico. Basilio non si limita a separare le due dimensioni fondamentali, come avviene nella discussione con Eunomio dell'importantissimo passaggio *Lo fece Signore e Cristo*, in *At 2,36*: «Ed è chiaro a chiunque voglia indagare anche poco il testo dell'apostolo, che non ci trasmette una forma di teologia (θεολογίας), ma ci rende ragione dell'economia (οἰκονομίας)»¹⁴⁰.

Invece il vescovo di Cesarea è conscio del fatto che l'accesso alla θεολογία ci è offerto nella sua inseparabilità rispetto all'οἰκονομία, in modo tale che la storia diventa irrinunciabile, poiché nella Scrittura: «In ogni passaggio l'insegnamento della teologia (θεολογίας) è misticamente disseminato nella narrazione storica (ἱστορία)»¹⁴¹.

E Gregorio di Nazianzo tematizza esplicitamente il rapporto tra θεολογία e storia, formulando chiaramente la distinzione tra θεολογία ed οἰκονομία in termini di tempo. Il passo è prezioso anche perché offre una definizione di eternità (Αἰών). Eternità e tempo sono coordinate fondamentali e, come il tempo si distingue dall'eternità senza opporsi ad essa, così l'οἰκονομία si distingue dalla θεολογία ma non si oppone ad essa:

Infatti, l'eternità (Αἰών) non è né tempo, né una porzione di tempo; né è misurabile. Ma ciò che per noi è il tempo, misurato dalla rivoluzione del sole, ciò è l'eternità per coloro che sono eterni, presente nello stesso momento in tutto il suo sviluppo (συμπαρεκτεινόμενον) a coloro che sono, come se si trattasse di un movimento temporale e spaziale. Per ora questo è tutto quello che devo affermare su Dio. Infatti, non è il momento di trattare queste cose, poiché il nostro argomento non è la teologia (μὴ θεολογία), ma l'economia (ἀλλ' οἰκονομία). E quando dico Dio intendo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo¹⁴².

¹³⁹ IDEM, *Epistulae* 8, 3, 54-61; COURTOTTE, *Saint Basile. Lettres*, I, 27.

¹⁴⁰ IDEM, *Adversus Eunomium*, PG 29, 577A.

¹⁴¹ IDEM, *Homiliae in hexaemeron* VI, 2, 18-19; SC 26 bis, 332.

¹⁴² GREGORIO DI NAZIANZO, *In theophania* (orat. 38), PG 36, 320AB. Identico in IDEM, *In sanctum pascha* (orat. 45), PG 36, 628C.

L'eternità è identificata con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, cioè con il dominio propriamente teologico. L'οικονομία è, invece, caratterizzata dal tempo e, quindi, dalla storia. La distinzione è chiarissima. La forza del pensiero cappadoce, tuttavia, si fonda sulla contemporanea distinzione e assenza di qualsiasi separazione nel rapporto tra θεολογία, οικονομία ed ιστορία, come si vede dall'analisi degli scritti di Gregorio di Nissa.

I termini collegati alla radice θεολογ- ricorrono una cinquantina di volte negli scritti nisseni, proporzione molto simile a quella che si riscontra in Basilio¹⁴³. Come è comune nel contesto cappadoce, Gregorio sottolinea l'aspetto apofatico: «Infatti, la teologia (θεολογία) è una montagna veramente ripida e impervia e la gran maggioranza del popolo giunge solo alla sua base»¹⁴⁴.

Questa caratteristica è collegata alla comprensione veramente profonda della trascendenza, eternità ed incomprendibilità divine, resa possibile dalla teologia della natura divina ed umana, sviluppata dai tre Cappadoci.

Altro aspetto caratteristico evidenziato dal Nisseno è la connessione tra θεολογία e culto. La gloria stessa del Cielo è concepita come eterna e gioiosa professione della divinità delle tre Persone divine: «Ed il Paradiso, il Cielo stesso, è accessibile all'uomo, e la creazione, sia intramondana che sovramondana, che una volta era divisa in se stessa, è riunita e noi uomini entriamo nel coro degli angeli, professando con pietà insieme con loro la stessa teologia (θεολογίαν)»¹⁴⁵.

L'atto di culto è inseparabile dalla riverenza della mente umana verso il mistero. Pietà e dottrina sono intimamente compenstrate nel mistero dell'uomo, anima e corpo, di fronte a Dio. Il culto celeste ed il culto terrestre si uniscono, così, nell'unico canto sinfonico alla Trinità beatissima.

¹⁴³ Anche le densità sono molto simili, poiché le opere dei due fratelli occupano quasi la stessa estensione. Invece negli scritti di Gregorio di Nazianzo la densità della terminologia è quasi 4 volte superiore, poiché le ricorrenze sono quasi il doppio e la sua opera è circa la metà di quella di Basilio o del Nisseno. Difatti, se si esclude Eusebio, nella cui opera tuttavia la stessa terminologia è utilizzata per lo più in senso profano, si può dire che il Nazianzeno è l'autore che presenta la massima densità: si comprende, anche solo a livello terminologico, perché la tradizione lo ha denominato θεολόγος per antonomasia.

¹⁴⁴ GREGORIO DI NISSA, *De Vita Moysis*, II, 158, 1-2; SC 1, 206.

¹⁴⁵ IDEM, *In Diem Luminum*, GNO IX/1 241, 16-20.

Gregorio riprende il principio esegetico di Basilio, che, nella discussione con Eunomio, interpreta i diversi passaggi biblici oggetto di contesa in base alla distinzione tra θεολογία ed οἰκονομία¹⁴⁶.

Ma il contributo forse più originale del Nisseno alla comprensione del termine in esame riguarda l'affermazione non solo della distinzione tra θεολογία ed οἰκονομία, ma anche della loro inseparabilità, particolarmente sottolineata nella sua teologia. Proprio l'affermazione di questa inseparabilità fonda il valore della storia, i cui eventi hanno un'autonomia propria, in quanto, per Gregorio, la dimensione corporale e temporale appartiene essenzialmente alla natura umana¹⁴⁷.

In questo senso la storia diventa luogo del mistero, luogo dell'incontro con Dio. Ed il miracolo del mistero («τὸ θαῦμα τοῦ μυστηρίου») ¹⁴⁸ consiste proprio nel fatto che Dio «si manifestò nella carne» (1 *Tm* 3,16), che «il Logos si fece carne» (*Gv* 1,14), che «la luce splende nelle tenebre» (*Gv* 1,5), che la vita ha gustato la morte (cfr. *Eb* 2,9) ed in tutte le altre realtà che sono al di là della natura materiale. L'aspetto fondamentale della discussione tra Eunomio e Gregorio è, allora, il ruolo della storia nella teologia e nel mistero cristiano stesso. E la storia si identifica qui con lo scandalo della croce. Per questo Gregorio dice degli eretici:

Ma anche se a loro sembra giusto insolentire ed escludono il Figlio dall'uguaglianza di onore con il Padre a causa dell'economia della croce (διὰ τὴν περὶ τὸν σταυρὸν οἰκονομίαν), noi, come ci hanno tramandato coloro che fin dall'inizio furono testimoni oculari e si sono fatti ministri della Parola, abbiamo creduto, per mezzo delle Sacre Scritture, che Colui che in principio era Dio, come dice Baruc¹⁴⁹, per questo è apparso sulla terra e ha vissuto fra gli uomini, e fattosi riscatto della nostra morte sciolse con la propria resurrezione le catene della morte ed in se stesso aprì il cammino ad ogni carne verso la resurrezione. E condividendo lo stesso trono e la stessa gloria del Padre suo, nel giorno del giudizio emetterà la

¹⁴⁶ Cfr. IDEM, *Contra Eunomium III*, 3, 16, 10 – 17,1; GNO II, 113, 1-9, insieme a *ibidem*, 3, 49, 1 (GNO II, 125, 6) e 3, 59, 2 (GNO II, 128, 23).

¹⁴⁷ G. MASPERO, *ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ e ΙΣΤΟΡΙΑ: La teologia della storia di Gregorio di Nissa*, «Excerpta et dissertationibus in Sacra Theologia» 45 (2003) 383-451.

¹⁴⁸ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium III*, 3, 35, 2; GNO II, 120, 6.

¹⁴⁹ *Bar* 3,38: riferito alla Sapienza.

sentenza, in base alle azioni della loro vita (τῶν βεβιωμένων), su coloro che saranno giudicati¹⁵⁰.

Per i neoariani l'economia della croce è motivo per affermare che il Figlio non ha la stessa gloria del Padre. Gregorio dice esattamente l'opposto: l'incarnazione, la morte e la resurrezione sono eventi storici, affermati da testimoni oculari e tramandati dalla tradizione, che dimostrano la divinità del Figlio, il quale tornerà per giudicare ogni uomo in base a quanto è stato da lui vissuto. La vita di Cristo, la sua storia personale, è prova e manifestazione della sua divinità, nella quale si apre ad ogni uomo il cammino al Padre, perché ogni vita umana, ogni storia personale, possa essere degna della comunione con Lui nel giudizio finale, che Cristo stesso pronuncerà riguardo a come ogni uomo («τῶν βεβιωμένων») ha vissuto la propria vita. Si vede qui che Gregorio non accetta automaticamente ed indiscriminatamente ogni evento della storia personale dell'uomo, ma che in ogni vita il bene ed il male sono intrecciati e commisti. Si potrebbe dire con Agostino «perplexae quippe sunt istae duae ciuitates inuicemque permixtae»¹⁵¹. La differenza rispetto ad Agostino sembra essere l'accento posto da Gregorio sulla storia personale rispetto alla storia in generale¹⁵².

Gregorio afferma che noi possiamo continuare ad onorare il Figlio al di sopra di ogni misura, poiché la sua *kenosi* fu un atto di potenza, di forza. Per questo essa dimostra la divinità, piuttosto che la debolezza, come vorrebbe Eunomio¹⁵³. Il riconoscimento della priorità ontologica, cioè reale, della θεολογία sull'οικονομία –in quanto quest'ultima sgorga dalla Trinità ed è conforme all'amore trinitario ed

¹⁵⁰ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium III*, 3, 36, 1 – 37, 1; GNO II, 120, 11-23.

¹⁵¹ AGOSTINO, *De ciuitate Dei I*, 35, 15-16; CChr.SL 47 (B. DOMBART - A. KALB, 1955), 34.

¹⁵² Scrive J. Daniélou: «Cette doctrine de Grégoire apparaît comme une des plus puissantes tentatives pour dégager l'ordre de l'histoire de salut, en y intégrant l'histoire totale. Certes d'autres conceptions sont possibles. Celle de saint Augustin, dans La Cité de Dieu, dont nous avons parlé, est différente. S'il fallait comparer l'une à l'autre, nous dirions qu'Augustin met davantage l'accent sur l'action de Dieu, Grégoire sur la liberté humaine. Ceci est conforme aux tendances générales de la théologie occidentale et de la théologie orientale. Elles nous apparaissent ainsi complémentaires, chacune, dans le mystère théandrique de l'histoire, que nous retrouvons ici, insistant davantage sur un aspect» (J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, 245-246).

¹⁵³ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium III*, 3, 37, 3 – 38, 1; GNO II, 120, 25-29.

alle relazioni intratrinitarie– permette a Gregorio di invertire a livello gnoseologico il processo e di risalire dall'οικονομία alla θεολογία.

Per lui la θεολογία è essenzialmente θεολογία del mistero e dell'Unigenito¹⁵⁴: il cuore di tutta la rivelazione non può essere altro che l'affermazione che Dio ha un Figlio Unigenito che è morto per redimere l'uomo. Proprio la croce rivela la potenza del Figlio che salva l'uomo e tutta la creazione, compiendo la volontà del Padre. In questo modo la croce è atto di potenza e di rivelazione somma del mistero trinitario, in quanto Cristo si fa conoscere come Figlio compiendo fino ad ogni estremo la volontà del Padre, e dischiudendo ad ogni uomo l'intimità dell'amore intratrinitario.

Tutto ciò è particolarmente evidente quando Gregorio affronta il tema della croce cosmica¹⁵⁵, che secondo C. Moreschini rivestiva per lui «un significato profondo»¹⁵⁶.

Nel *De Tridui Spatio* Gregorio si chiede, infatti, come mai il Signore scelse la morte di croce, come mai proprio per mezzo della croce fu portato a compimento il mistero della passione («δι' οὗ τελειοῦται τὸ κατὰ τὸ πάθος μυστήριον») ¹⁵⁷, quando il Figlio di Dio era libero di scegliere qualsiasi tipo di morte avesse voluto. Se ha scelto la croce deve esistere una ragione. La risposta starebbe proprio nella dimensione cosmica della croce, ispirata da *Ef* 3,18-19. Per questo, commentando il *Sal* 138, Gregorio si riferisce alla stessa idea, espressa dal testo «Dove andare lontano dal tuo spirito, dove fuggire dalla tua presenza? Se salgo in cielo (altezza), là tu sei, se scendo negli inferi (profondità), eccoti. Se prendo le ali dell'aurora (oriente) per abitare all'estremità del mare (occidente)...» (*Sal* 138,7-9), e scrive: «Vedi come disegna con le sue parole la figura della croce? Dice: Tu sei Colui che pervade ogni cosa, facendosi vincolo (σύνδεσμος) di ogni cosa e comprendendo in sé ogni limite estremo: Tu stai in alto, Tu sei presente in basso, su di un estremo sta la Tua mano e sull'altro la Tua destra governa» ¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Vedasi, ad esempio, *Contra Eunomium* III, 1, 13, 1-6; GNO II, 8, 6-11; *ibidem*, 2, 24, 1-10; GNO II, 59, 28 - 60, 9; *ibidem*, 6, 48, 1-11; GNO II, 202, 20 - 203, 3.

¹⁵⁵ Cfr. IDEM, *Contra Eunomium* III, 3, 40, 14; GNO II, 121, 21 - 122, 5.

¹⁵⁶ C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa. Teologia Trinitaria*, Milano 1994, 565, n. 32.

¹⁵⁷ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De Tridui Spatio*, GNO IX/1, 298, 20-21.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 301, 17 - 302, 2.

La croce unisce tutto l'universo e tutta la storia. E Gregorio non si ferma all'unità *orizzontale*, ma si spinge ad affermare l'unità *verticale*, tra la dimensione teologica e quella economica:

Per ciò mi sembra che la divina voce del Vangelo miri a proclamare l'esistenza di Colui nel quale ogni cosa è stata costituita, che è più eterno (ἄιδιώτερον) di quanto è compreso sotto il Suo potere e che, mediante la figura della croce, indica, come in un enigma ed in uno specchio, la propria potenza che custodisce tutti gli esseri. E per questo dice che era necessario che il Figlio dell'Uomo non morisse semplicemente, ma che fosse crocifisso, affinché per i più perspicaci la croce diventasse teologo (ἵνα γένηται τοῖς διορατικωτέροις θεολόγος ὁ σταυρός), in quanto proclama nella sua forma l'onnipotente dominio di Colui che su di essa è stato esposto e che è tutto in tutti¹⁵⁹.

La ragione della croce è che essa diventasse θεολόγος, cioè proclamasse la divinità di Cristo come seconda Persona della Trinità e Figlio del Padre. È la croce, quindi, che manifesta l'inseparabilità di economia e teologia. Questo passaggio segna il vertice del percorso, che partendo dalla θεολογία dei poeti greci celebranti le genealogie e le gesta degli dèi, soli esseri privilegiati capaci di vivere una storia, perviene alla θεολογία dei cappadoci. È questa una θεολογία nella quale la ragione dell'uomo è elevata dalla rivelazione fino alla capacità di riconoscere nel mistero della storia il mistero del Figlio unigenito e dell'amore trinitario.

Conclusioni

B. Studer ha proposto una profonda lettura del pensiero di Agostino basandosi sulla relazione tra teologia, economia e storia¹⁶⁰. Elemento essenziale della sua analisi è la constatazione di come attraverso l'economia si abbia accesso, nella storia, alla rivelazione del mistero Trinitario e quindi alla salvezza.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 303, 2-12.

¹⁶⁰ B. STUDER, *History and Faith in Augustine's De Trinitate*, in IDEM, *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, 329-373.

Il presente studio si inserisce in questa linea, evidenziando come la stessa storia della terminologia legata a *θεολογία*, nel suo sviluppo fino al secolo IV¹⁶¹, conduca immediatamente e naturalmente ai concetti di *οικονομία* e di *ἱστορία*. In questo modo le tre nozioni si offrono, nelle loro relazioni reciproche, come elementi basilari dello stesso pensiero teologico.

Infatti, si potrebbe ripercorrere schematicamente la storia della famiglia lessicale legata a *θεολογία* partendo dagli elementi *θεός* e *λόγος*, che la compongono e dal valore che essi hanno assunto nel corso dello sviluppo terminologico, evidenziando nelle diverse tappe la relazione tra teologia, economia e storia.

L'epoca degli esordi è caratterizzata dal mito: i poeti fanno teologia, esprimendo in parole le antiche tradizioni che trattano degli dèi dell'Olimpo. Il *λόγος* è inteso soprattutto in senso umano come parola che trasmette gli antichi segreti. Il contesto è profondamente religioso e la parola del poeta contemporaneamente tramanda tradizioni e rende lode alle divinità. Quindi la *θεολογία* greca sorge in un ambito profondamente religioso come *οικονομία* e *ἱστορία* degli dèi; ma gli dèi stessi rimangono sottoposti al Fato e non si può parlare ancora di una vera concezione storica.

Più tardi Platone e Aristotele trasformeranno il senso di *θεός*: dal politeismo mitologico si passerà all'ontologia. Il *λόγος* sarà, allora, inteso principalmente come ragione. In queste due prime tappe, nonostante l'intenzione profondamente religiosa, non ci si eleva al di sopra della sfera umana: il movimento rimane sempre orizzontale e non si può sfuggire all'ineludibile identificazione di *θεολογία*, *οικονομία* e *ἱστορία*.

¹⁶¹ A proposito del mondo di lingua latina, basti semplicemente la seguente osservazione: «Si nous voulons résumer l'histoire des mots *theologia* et *theologi* chez les écrivains ecclésiastiques latins de Tertullien à saint Augustin, nous dirons que ces deux mots manquent à leur vocabulaire ecclésiastique, et que, quand ces écrivains s'en servent, ils s'en servent dans la polémique contre la religion païenne et avec la signification classique que Varron a consacrée» (P. BATIFFOL, *Theologia, Theologi*, *ETL* 5 [1928] 212-213). Boezio è testimone dell'uso filosofico del termine: «quae res ad speculationem dei atque ad animi incorporalitate considerationemque uerae philosophiae indagazione componitur: quam partem Graeci *θεολογίαν* nominant» (BOEZIO, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio prima* I, 3; CSEL 48, 8, 16-19).

È la Rivelazione che permette a Filone e al pensiero ebraico di reinterpretare θεός in riferimento all'unico Dio trascendente. In questo primo momento il λόγος è inteso ancora in senso più letterale, come parola di rivelazione. La teologia si avvicina alla profezia e l'elemento divino è preponderante: il movimento principale è quello da Dio all'uomo.

Per l'affermazione del valore salvifico della storia, saranno fondamentali Clemente Alessandrino, che identifica il Cristo con il Pedagogo, ed Origene, che legge già θεός in termini trinitari e inizia a delineare la distinzione tra θεολογία ed οικονομία.

Il processo iniziato con Clemente di Alessandria ed Origene giunge al suo compimento perfetto nel secolo IV. Il termine θεολογία entra direttamente nelle discussioni con gli ariani ed assume ad espressione tecnica. Atanasio identificherà inequivocabilmente θεός con la Trinità. Eusebio, da parte sua, non riuscirà ancora a distinguere perfettamente θεολογία, οικονομία e ιστορία: il suo subordinazionismo lo porterà a stabilire un confine incerto tra le prime due, che gli permetterà di identificare οικονομία e ιστορία a servizio della sua teologia politica.

È con i Cappadoci che si giunge ad un equilibrio compiuto: la θεολογία, l'οικονομία e l'ιστορία si distinguono nettamente, ma non si separano l'una dall'altra. Infatti, la θεολογία si rivela nell'οικονομία che è presente nell'ιστορία.

Significativo a questo riguardo è il pensiero di Gregorio di Nissa, che sottolinea particolarmente l'inseparabilità tra il momento imminente e il momento economico. La teologia è intesa primariamente come teologia del mistero del Figlio: l'Unigenito rivela nella storia l'amore trinitario incarnandosi per morire su una croce. L'evento, che per gli eretici è prova dell'inferiorità di Cristo rispetto al Padre, viene letto come sommo atto di potenza, che dischiude ad ogni uomo il mistero della Filiazione. La croce, allora, unisce l'universo e si presenta, al culmine del percorso storico qui proposto, come autentico θεολόγος.

In questo modo il λόγος, che compone la parola θεολογία, non rappresenta più solo la Parola divina che si rivela, ma simultaneamente anche la ragione e la lode dell'uomo che rispondono alla rivela-

zione di Dio. All'iniziativa dell'elemento divino corrisponde la risposta dell'elemento umano, al movimento discendente corrisponde il movimento ascendente, ora possibile in Cristo, nel mistero del suo Cuore e della sua Divino-umanità. E l'uomo, con la sua storia, contemplando la croce, diventa a sua volta autentico teologo.

Abstract.

Lo studio ripercorre lo sviluppo del termine *θεολογία* dagli esordi fino al secolo IV, momento nel quale esso assunse un valore specifico e tecnico. Il percorso storico mostra come in modo naturale il concetto di *θεολογία* si sia distinto progressivamente dai termini *οικονομία* ed *ἱστορία*. Le categorie di storia e salvezza si rivelano, così, essenziali per comprendere la trasformazione dell'iniziale *θεολογία* greca, intesa dapprima come sinonimo di *θεογονία* e successivamente come denominazione della metafisica, nell'affermazione e proclamazione del mistero della Filiazione eterna, e quindi dell'immanenza trinitaria, la cui rivelazione fu dischiusa pienamente all'uomo dalla croce di Cristo.

This study traces the development of the term *θεολογία* from the beginning up to the IV century, when it took a specific and technical meaning. The historical sketch shows how the concept of *θεολογία* started in a natural way to distinguish itself gradually from *οικονομία* and *ἱστορία*. In this manner the categories of history and salvation reveal themselves as essential elements in order to understand the conversion of the initial Greek *θεολογία*, that was at first perceived as a synonym of *θεογονία* and later as a denomination of metaphysics, in the assertion and proclamation of the mystery of eternal Filiation, and therefore, of Trinitarian immanence, which was fully revealed to man by the Cross of Christ.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma

Pagina bianca

RIFLESSIONE TEOLOGICA SULLA FIGURA
RELIGIOSA DEL *DEUS OTIOSUS*
Sul rapporto tra comprensione degli esseri intermedi
e comprensione di Dio e dell'uomo

Arturo BLANCO

Sommario: *I. Introduzione al tema: la questione della credenza degli aborigeni nell'Essere Supremo - II. Distinzione tra assenza di culto specifico e oziosità:* 1. Analisi dell'oziosità caratteristica di questa figura. 2. Analisi della dinamica del passaggio dalla credenza nell'Essere Supremo alla figura del *deus otiosus* - *III. Il deus otiosus e gli esseri intermedi:* 1. La civiltà arcaica europea: la Dea madre e la nascita del pantheon da essa dipendente. 2. Le civiltà indonesiane: esseri primordiali ed esseri governatori del mondo. 3. Il senso pratico della religione nelle civiltà melanesiane e polinesiane. 4. La dimensione morale del processo verso il *deus otiosus*.

Le riflessioni che propongo di seguito intendono contribuire a dare una risposta alla domanda sull'interesse dello studio degli esseri intermedi in ordine alla comprensione della posizione dell'uomo nell'universo e dell'azione di Dio nel cosmo e nella storia. In pratica, queste riflessioni, muovendo dalla figura religiosa del *deus otiosus*, che sembra utile a questo scopo, si propongono di verificare, per quanto è possibile partendo da questa figura, se e perché le idee sugli esseri intermedi si ripercuotano sulle idee che le religioni trasmettono su Dio e sull'uomo.

La figura che gli storici delle religioni indicano come *deus otiosus*, presente nelle forme religiose di alcuni popoli, in particolare di quelli senza scrittura e di cultura elementare, corrisponde a un Essere Supremo, di solito riconosciuto come creatore e principio delle cose

e dell'uomo, il quale però riceve un culto minimo o addirittura non lo riceve affatto; in ogni caso, il suo culto è molto ridotto, si limita ad una venerazione sostanziale e costante, ma scarsamente espressa in riti e simboli. Certamente, si tratta di una credenza nell'Essere Supremo alquanto oscurata e appannata, soprattutto se la si confronta con quelle negli spiriti e nei defunti, che invece ricevono un culto ricco, articolato e frequente. Ci sono anche casi in cui, pur esistendo il culto all'Essere Supremo, di fatto la concezione del trascendente non sembra influire sulla vita religiosa quotidiana¹.

La figura del *deus otiosus* è interessante in se stessa, anche per l'universalità con cui si presenta; infatti, sembra chiaro che non si tratta di una figura casuale, né legata alle circostanze di un determinato luogo, poiché si trova in parecchie culture diverse, di cui alcune vicine tra loro, ma altre così distanti da non permettere di pensare ad un influsso reciproco.

I. Introduzione al tema: la questione della credenza degli aborigeni nell'Essere Supremo

La vita degli aborigeni, per quanto gli studiosi sono riusciti a comprenderla, è semplice e apparentemente ridotta a pochi punti di riferimento: la natura, e in particolare gli animali da cacciare; gli uomini, specie quelli dell'orda e del clan; gli esseri del "Tempo del Sogno", con i quali si cerca la comunione. Tuttavia, a detta di alcuni studiosi, pare che la realtà sia più ricca e profonda di quanto lascino capire questi pochi cenni.

I primi studi su questi popoli, in particolare su quelli stanziati nel sud-est australiano, risalgono alla seconda metà dell'Ottocento. Cinquanta anni dopo, F. Graebner, nella sua opera *Das Weltbild der Primitiven*, descrisse così la credenza di questi popoli nell'Essere Supremo:

¹ È un punto sul quale M. Eliade ritorna spesso: cfr. *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, *passim*; *Mito e realtà*, Milano 1974; *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 2000, 61-73. Cfr. L.E. SULLIVAN, *Supreme Beings*, in M. ELIADE (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, vol. XIV, 166-167. Le citazioni testuali di quest'opera saranno tratte dall'edizione italiana: *Enciclopedia delle religioni*, Milano 1993ss. (d'ora in poi, ER). Cfr. anche L.E. SULLIVAN - M. ELIADE, *Deus otiosus*, in ER, vol. I, 17-179.

Ancora più importante delle figure dei due Dei Tasmani è la figura del padre universale, del Gran Dio creatore degli Australiani, come lo troviamo specialmente nel sudest del continente, che è appunto patria della cultura più antica dopo i Tasmani, chiamato Mungangawa, Bundyil, Bayame, Nurrundere e con altri nomi ancora. Accanto a lui sta di solito una seconda persona potente, che spesso è considerata suo figlio, ma che di frequente è anche considerata il capostipite degli uomini. Secondo le credenze di alcune tribù, come i Kurnai, il Gran Dio non ha moglie, oppure ha una moglie che è invisibile: in altre tribù c'è la credenza che egli abbia generato il figlio senza moglie.

Il Gran Dio è considerato anzitutto come creatore, o almeno come prima causa di tutte le cose importanti per l'uomo; inoltre come primo fabbricante degli attrezzi più indispensabili, per es., del boomerang; ed anche come un mago, la cui potenza non ha limiti, e come sovrano del cielo. La conoscenza di questo Gran Dio viene comunicata dagli anziani ai giovani nelle feste dell'iniziazione, quando essi vengono introdotti nelle file degli adulti. Spesso le feste dell'iniziazione si celebrano in comune da più tribù confinanti. Appositi messi invitano le tribù a convenire nel posto delle feste e durante tutto il tempo di queste feste regna la tregua sacra. È questa la più primitiva forma di anfitionia che si conosca. È anche molto importante il fatto che il Gran Dio è considerato non solo come creatore ed autore di tutte le cose, ma anche come tutore delle leggi della tribù. Di lui appunto si narra che, quando gli uomini avevano dimenticato i buoni costumi, mandò per castigo l'incendio universale e il diluvio universale. Ho già accennato che i Kurnai temono anche oggi simili avvenimenti, quando compare l'aurora australe. E la cerimonia del fuoco di Warramunga nell'Australia centrale ha probabilmente il significato di imprimere nei giovani la coscienza e la paura di simili avvenimenti.

Riguardo la natura e il significato del Gran Dio si deve anzitutto riconoscere che la fede nella sua esistenza soddisfa a pieno il vivo istinto di causalità proprio degli indigeni. Ma il Preuss ha forse ragione di dubitare che un concetto così astratto, come lo è la "prima causa", possa bastare agli uomini primitivi per concepire una figura indubbiamente tanto piena di vita. Il Gran Dio è creduto anche autore dei riti e delle magie, coi quali l'uomo domina la natura e col cui mezzo assicura ancora oggi l'esistenza del genere umano. Ho pure già accennato anche alla circostanza che nel Gran Dio australiano l'idea della prima causa si è associata al fenomeno oltremodo reale dell'astro solare. Il sole dà ogni mattina nuovo risalto a tutte le cose. Esso le crea *ex novo* tutte le mattine. Nell'Australia sudoccidentale si crede che il sole lanci lontano da sé la luna come un boomerang, che poi naturalmente ritorna a lui. Nella Victoria, si crede anche che il sole abbia creato da se stesso il mondo, senza concorso di un terzo essere. Si

vede dunque chiaramente il gioco delle associazioni di idee nella genesi di questa figura di deità.

Eppure, l'importanza massima, l'idea viva del Gran Dio di questa antica cultura va ascritta ad un altro fattore, che è il fattore etico. Il Gran Dio non assicura soltanto l'esistenza psichica, ma soprattutto anche quella sociale dell'uomo, e quindi il suo carattere intero².

Alcuni anni più tardi, R. Pettazzoni, servendosi di nuove scoperte, identificò nell'onniveggenza e nella conseguente onniscienza un tratto caratteristico del Gran Dio secondo questi popoli³. «Comune alle tribù di questo gruppo (i Kamilaroi e loro affini: Wiradjuri, Euahlayi, ecc.) è la nozione di un Essere Supremo chiamato *Baiame*, *Bhaiami*, *Baima*, *Baiame* (o *Bhiahme*), considerato come colui che rimunera o punisce gli uomini secondo la loro condotta. Egli vede tutto e sa tutto, se non direttamente, per mezzo di una divinità subordinata che si chiama Turramulan⁴ [...]. Se presso i Kamilaroi Daramulun (Turramulan) è l'informatore dell'Essere Supremo Baima, presso la tribù del gruppo Murring (Yuiun, Ngarigo, Wolgal, ecc.), è invece egli stesso l'Essere Supremo e come tale "osserva (dal cielo) le azioni degli uomini"⁵»⁶.

² F. GRAEBNER, *Das Weltbild der Primitiven*, München 1924, 25-27 (cito seguendo la traduzione italiana offerta da W. Schmidt in *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia 1943, 3 ed., 352-354). Graebner, studiando il modo di pensare degli Aborigeni, si oppone al Lévy-Bruhl, il quale li considerava di cultura molto bassa e rozza. «L'australiano, scrive Graebner, non interpreta il naturale in modo soprannaturale, ma, al contrario, il soprannaturale in modo naturale» (*ibidem*, 16; in *ibidem*, 350). L'espressione soprannaturale non ha qui il significato preciso che ha nella teologia cattolica, piuttosto sta per trascendente, divino, sovrumano. E aggiunge: «La constatazione finora ammessa che l'uomo primitivo guardi il mondo, per così dire, come coll'occhio di un insetto, e che egli veda per lo più soltanto certi aspetti unilaterali delle cose, che trovano poi un tratto di unione solo attraverso un unico centro di osservazione, sta in apparente contraddizione col fatto che, senza dubbio, anche i popoli primitivi conoscono degli esseri superiori, i quali in un certo senso abbracciano la totalità dell'universo o almeno vaste parti di esso nella loro sfera d'azione» (*ibidem*, 24; in *ibidem*, 351).

³ Cfr. R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955, 507-512.

⁴ Qui Pettazzoni rimanda a C.C. GREENWAY, *Kamilaroi Language and Traditions*, «Journal of the Anthropological Institute» (1878) 242.

⁵ Qui invece Pettazzoni rimanda a A.W. HOWITT, *The Native Tribes of South East Australia*, London - New York 1904, 501; A. LANG, «Folk-Lore» 10 (1899) 27.

⁶ PETTAZZONI, *L'onniscienza*, 508-509.

Ciò nonostante, J. Guiart e K.O.L. Burridge, già nella seconda metà del Novecento, non parlano della credenza di questi popoli in un Grande Dio. Questi autori ritengono di dover presentare la religiosità degli aborigeni sulla base non di una credenza fondamentale in un Essere Supremo, ma di un parallelismo tra il mondo visibile delle creature e quello invisibile delle potenze creatrici; e descrivono la religiosità di questi popoli come sostanzialmente legata allo spazio con un rimando a un tempo primordiale che lega il passato con il presente e il futuro (il "Tempo del Sogno")⁷.

Anche altri autori (A. Paini, T. Swain) ritengono che nelle cosmologie aborigene un elemento fondamentale sia l'assenza di un unico creatore e dell'opera stessa di creare, la quale è invece da attribuire agli esseri primordiali: essi si sono autogenerati e sono stati gli artefici degli animali, dei fiumi e delle montagne, dell'uomo e della donna, a partire da una massa amorfa preesistente. Secondo questi studiosi, non è originario degli aborigeni il culto alla Grande Madre nella Terra di Arnhem, che invece viene considerato una rielaborazione sulla base di apporti esterni innestati su concezioni aborigene. Altrettanto pensano della credenza nel Grande Padre celeste dell'area del sud-est australiano, che si sarebbe sviluppata in risposta allo sradicamento dalla propria terra-territorio di intere comunità e alla loro decimazione in conseguenza degli effetti devastanti della penetrazione europea nel continente⁸.

M. Eliade, che conosceva queste interpretazioni, riteneva invece che i culti dell'Essere Supremo nel sud-est australiano fossero ciò che restava di credenze più largamente diffuse in Australia in tempi remoti. Eliade ritenne questo caso un esempio di evoluzione della figura del *deus otiosus*, che, invece di mantenere il suo equilibrio all'interno del *corpus* simbolico religioso, finisce per sparire⁹. A suo parere, ciò

⁷ Cfr. J. GUIART, *Les religions de l'Océanie*, Paris 1972; K.O.L. BURRIDGE, *Le religioni dell'Oceania*, in H.-CH. PUECH (ed.), *Le religioni dei popoli senza Scrittura*, Roma-Bari 1987, 111-162.

⁸ Cfr. A. PAINI, *Religioni dell'Oceania*, in G. FILORAMO (ed.), *Storia delle religioni* (d'ora in poi STR), Roma-Bari 1994, vol. V: *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, 228; IDEM, *Nuovi movimenti religiosi in Oceania*, in *ibidem*, 406-407; T. SWAIN, *Australia*, in T. SWAIN - G. TROMPF (ed.), *The Religions of Oceania*, London 1995, 60.

⁹ Cfr. ELIADE - SULLIVAN, *Deus otiosus*, 179.

sarebbe confermato dalla diffusione della comunicazione primordiale tra terra e cielo, successivamente interrotta, che sarebbe all'origine del ritiro dell'Essere Supremo in un luogo celeste e quindi della sua mancanza di attualità religiosa; questo ritiro lascerebbe spazio agli esseri primordiali, i quali però perderebbero la loro immortalità¹⁰.

Secondo lui, non è l'influsso del cristianesimo o dell'islamismo a creare la figura del *deus otiosus*, piuttosto, al contrario, è la presenza di questa figura a rendere più comprensibili agli aborigeni le religioni monoteiste. «Certamente, sulla produzione delle forme contemporanee di *deus otiosus* ha influito il contatto esterno, soprattutto con il cristianesimo e con l'islamismo. Tale contatto, tuttavia, non esclude l'esistenza di formulazioni autenticamente indigene del *deus otiosus*. In realtà fu proprio l'esistenza di un mito autonomo del dio ozioso ciò che permise a molte culture di accettare certi aspetti dell'Essere Supremo di provenienza esterna e di conciliare quest'ultimo con il proprio *pantheon*»¹¹.

A sostegno dell'interpretazione di Eliade possono essere addotte le somiglianze essenziali tra la religiosità degli aborigeni e quella dei yamana, che divergono tra loro solo nel fatto che presso i primi l'Essere Supremo non appare più. In ogni caso, e a prescindere dalla sua validità nel caso degli aborigeni –del resto, anche l'ipotesi di Swain attende una dimostrazione più solida e documentata–, la spiegazione che Eliade dà della credenza nell'Essere Supremo tra gli antichi popoli australiani, basata sul *deus otiosus*, merita un'analisi dettagliata.

II. Distinzione tra assenza di culto specifico e oziosità

La comprensione della figura del *deus otiosus* richiede una precisazione previa riguardante la natura del culto all'Essere Supremo in questi popoli, culto che non prevede mai grossi sacrifici di animali e men che meno sacrifici umani. Di solito, i sacrifici a Lui offerti sono di carattere primiziale: una parte della selvaggina cacciata, delle erbe e dei frutti raccolti, che vengono messi da parte con semplicità per ono-

¹⁰ Cfr. M. ELIADE, *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Milano 1979, 18.

¹¹ ELIADE - SULLIVAN, *Deus otiosus*, 177.

rare il Gran Dio e Padre. Invece, i culti riservati agli spiriti della caccia o della natura, della pioggia e della fecondità, non di rado sono cruenti e interessano animali anche di grossa taglia (maiali, renne, bufali, buoi, ecc.). Anche la venerazione dell'Essere Supremo di solito viene espressa con orazioni molto brevi e familiari, recitate con spontaneità e senza appositi rituali; non ci sono templi particolari, né sacerdoti del Gran Dio, o almeno non si conoscono: nei casi in cui si parla di loro non è sempre ben chiaro se si tratti di sacerdoti dell'Essere Supremo o piuttosto di sacerdoti di un demiurgo alle sue dipendenze.

Si comprende che alcuni studiosi abbiano trovato difficoltà a rintracciare il culto all'Essere Supremo e siano arrivati alla conclusione che tale culto non esista e non ci sia neanche la credenza in Lui. Bisogna stare attenti però in questi casi a parlare sempre di "oblio di Dio", di silenzio nei confronti del Essere Supremo. Eliade specialmente, ma anche W. Schmidt, R. Pettazzoni e molti altri, sostengono che occorre essere cauti nell'accertare le credenze di questi popoli, poiché esse possono rimanere nascoste all'occhio dello studioso, soprattutto quando si tratta di venerazione semplice e spontanea, come è quella resa all'Essere Supremo in molti popoli di cultura elementare. Può servire, come esempio, l'antitesi tra la proposta di Witte e quella di Mbiti circa le credenze dei popoli africani.

Witte sembra essere consapevole della problematicità insita nello studio delle credenze africane, poiché, avendo lasciato il riferimento all'Essere Supremo per la fine del suo discorso sulla credenze dei popoli dell'Africa occidentale, annota che forse questo suo modo di procedere potrà suscitare sorpresa nel lettore; e osserva:

La ragione è che questi esseri divini svolgono un ruolo relativamente secondario nel gioco generale delle potenze cosmiche. Questa osservazione è confermata dal fatto che solo gli Yoruba e alcuni popoli vicini che ne subiscono l'influenza, come i Bini e i Fon, si sono costruiti una mitologia più o meno definita. Tutti i popoli dell'Africa occidentale credono all'esistenza di un dio Supremo o "dio del cielo", creatore dell'umanità, sia da solo che per mezzo dei suoi servitori o figli [...]. Tuttavia, questo dio creatore non occupa nella concezione religiosa degli africani il posto che sarebbe logico assegnargli a motivo di una riflessione teologica. Nella maggioranza dei casi non ha sacerdoti, né un culto regolare, e non gli si offrono sacrifici materiali [...]. Gli dèi supremi dell'Africa occidentale sono

esempi quasi tipici di *deus remotus*, che spesso viene anche detto *deus otiosus* [...]. Gli dèi supremi dell'Africa nera conservano la creazione per mezzo della loro forza vitale, ma non si manifestano direttamente. Non mostrano alcun interesse per il destino umano, né individuale né collettivo [...]. Gli dèi supremi hanno la funzione di spiegare l'origine del creato e la presenza della forza vitale negli uomini e negli dèi. Non dirigono né conservano la creazione, e non fanno nulla per armonizzare le potenze cosmiche. Per i popoli che posseggono un *pantheon* di esseri divini, a vegliare sull'armonia di queste potenze è la divinità dell'oracolo, distinta dal dio Supremo¹².

Witte in questo suo studio cita Dittmer, che scoprì tra i Gurunsi dell'Alto Volta alcuni altari eretti all'Essere Supremo, su cui si deponavano offerte accompagnate da orazioni per chiedere la pioggia, la salute e la fecondità¹³; cita anche Rattray, perché costui narra che in altri tempi esisteva un culto tuttora in vigore benché in declino, con templi e sacerdoti, dedicato a Nyamé, dio Supremo degli Ashanti¹⁴; cita Ben-Amos perché questi sostiene che nella maggioranza dei popoli il "dio del cielo" è invocato in situazioni di angoscia, dolore o improvvisa gioia¹⁵. Tuttavia, Witte rifiuta categoricamente ogni interpretazione metafisica del culto degli Africani (almeno nella regione occidentale)¹⁶. In merito a questa ultima considerazione, però, altri storici africani sostengono una tesi diversa.

Ad esempio, Mbiti, pur condividendo con Witte ed altri la tesi della scarsa concettualizzazione del mondo trascendente presso gli Africani, percepisce diversamente la relazione con l'Essere Supremo nelle religioni centro-orientali del continente:

I nomi dati a Dio e agli spiriti figurano tra le parole più antiche, ed hanno una radice comune. In molti casi, i nomi di Dio si sono conservati

¹² H.A. WITTE, *Comunidad familiar y fuerzas cósmicas*, in M. ELIADE - J.P. CULIANU (ed.), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. IV: *Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días* (d'ora in poi HCIR), Barcelona 1996, 295-297 (la traduzione è nostra). L'autore rimanda, tra gli altri, a E.B. IDOWU, *Olodumaré God in Yoruba Belief*, Ikeje 1962, 38-40 e 173-174.

¹³ Cfr. K. DITTMER, *Die sakralen Häuptlinge der Gurunsi in Obervolta-Gebiet Westafrika*, Cram 1961, 4-5.

¹⁴ Cfr. R.S. RATTRAY, *Ashanti*, Oxford 1923.

¹⁵ Cfr. P. BEN-AMOS, *The Art of Benin*, London 1980, 45.

¹⁶ Cfr. E. DAMMANN, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963.

per lunghi periodi, senza subire modificazioni, nonostante le grande diversità di lingue. L'esempio più chiaro è forse quello del nome *Mulungu* (*Mungu*, *Murungu*), usato in vaste zone dell'Africa orientale e centrale. Questa diffusione denota quanto il concetto di Dio sia antico in questi territori [...]. Accanto a questo nome proprio ci sono nomi descrittivi che dicono non poco sulle diverse nozioni di Dio. Il professor A.B.T. Byaruhanga-Akiiki (Università di Makerere) ha raccolto ed inventariato un centinaio di "nomi di Dio in runyoro", la lingua del suo popolo (i Banyoro, dell'Uganda). A suo parere, neanche questa lista è esaustiva¹⁷. Altri popoli africani della regione non posseggono lunghe liste di nomi personali e descrittivi di Dio. Se li cercassimo, li troveremmo sicuramente nella ricca tradizione orale di questi popoli (aforismi, racconti, leggende, canti, orazioni, auguri, ecc.), vero tesoro pieno di concetti di Dio che sono stati formulati nel corso della storia. A questo riguardo è molto significativo che in nessuna parte dell'Africa si trovino statue o rappresentazioni artistiche di Dio. Gli uomini non lo immaginano in forma corporea, né cercano di dargliela con figure di legno o di pietra; Dio è invisibile e troppo grande per lasciarsi rappresentare in opere umane¹⁸.

È opportuno citare ancora testualmente l'opera di Mbiti, poiché si dimostra utile per cogliere a fondo vari aspetti del tema.

I diversi nomi di Dio, insieme ai riti e alle cerimonie, ci permettono di farci un'idea dei concetti più diffusi sull'Essere Supremo. In alcuni casi appare, per natura e per essenza, onnipotente, onnipresente, onniscente e santo (senza colpe), ed anche spirito, né maschile né femminile, che esiste in se stesso, eterno, incomprendibile, vicino e insieme lontano, buono, benevolo, giusto e compassionevole. Altri nomi ed attributi ci informano delle sue opere, ad esempio la creazione, la conservazione del mondo, l'aiuto agli esseri umani nei momenti difficili (guerra, catastrofi, fame, oppressione), il dar loro dei figli, la protezione degli uomini e della natura, il governo del mondo e la giustizia. Ci sono nomi e qualità che presentano Dio come un essere antropomorfo, perché fanno riferimento al corpo umano e alle sue azioni per descriverlo: padre, madre, "grande anziano", amico, re. Questo Dio ascolta, vede, sente, si arrabbia, ama; alcuni popoli dicono anche che dorme, si rallegra, ricorda e parla. A volte determinati attributi di Dio sono messi in rapporto con oggetti o fenomeni naturali, direttamente o come personificazioni della sua essenza e delle sue opere. Ad esempio, il sole è l'"occhio" di Dio ed il tuono è la sua "voce"; il fulmine

¹⁷ Cfr. A.B.T. BYARUHANGA-AKIKI, *Religion in Banyoro*, Nairobi 1982, 241-244.

¹⁸ J. MBITI, *Relación con los "muertos vivos"*, in HCIR, vol. IV, 315-316 (la traduzione è nostra).

è Dio stesso che si muove rapidamente da una parte all'altra del mondo; la pioggia è la sua "saliva" con cui benedice la terra [...]. Il culto a Dio si compone di preghiere e di offerte. In genere non esiste un culto comunitario, che si può compiere in casi di necessità. I Gikuyu (Kenia) dicono che non bisogna infastidire Dio con troppe preghiere; tuttavia, in situazioni di emergenza si riuniscono sotto il fico sacro per elevare orazioni e sacrificare pecore, guardando verso il monte Kenia. Le orazioni sono più frequenti dei sacrifici animali; molte continuano ad essere trasmesse solo oralmente; solo poche vengono trascritte o registrate su un nastro [...]. Riportiamo qui, a mo' di esempio, un'orazione dei Meru (Kenia) che viene pronunciata dal medico tradizionale della tribù quando visita un malato: "Dio, aiuta quest'uomo a guarire, perché domani stia in piedi; degnati di aiutare quest'uomo a guarire; tu, che con la tua forza trionfi sul male, poni fine a questa fatica, e sii mi propizio; poiché non conosciamo un altro modo di pregare Murungu, se non quello che ora praticiamo". Da questa preghiera si deducono diverse idee su Dio: si tratta di un Dio personale; gli esseri umani hanno accesso a Lui e gli parlano direttamente; guarisce, vince il male, è misericordioso; gli uomini possono chiedergli aiuto¹⁹.

Del resto, un ragionamento semplice ma ben fondato aiuterà a comprendere che assenza di culto all'Essere Supremo non sempre significa assenza di fede in esso o nella sua attività: oggi come ieri, la mancata pratica religiosa non significa *eo ipso* assenza di fede religiosa. Ci sono molte persone, forse anche di radicate convinzioni religiose, che sono poco inclini a esternare la loro devozione personale. È noto che alcuni cattolici frequentano poco il culto in chiesa, non partecipano che raramente a cerimonie religiose, ecc.; eppure non si può dire che manchino completamente di fede poiché la manifestano in altri modi. Il fenomeno è universale ed è opportuno ricordarlo in questa sede, senza illustrarne le motivazioni psicologiche, sociali, caratteriologiche, ecc., che sono sufficientemente conosciute.

1. *Analisi dell'oziosità caratteristica di questa figura*

Occorre dunque precisare cosa s'intenda per oziosità nella figura del *deus otiosus*. Essa non vuol significare mera assenza di attività, ma indica un tratto peculiare ed esclusivo di questa figura religiosa, che

¹⁹ *Ibidem*, 316-317.

appare in rapporto con la sua attività creatrice e con la trascendenza del suo essere.

Secondo le credenze di questi popoli, il *deus otiosus* è, in definitiva, il creatore in quanto non si occupa più delle sue creature e le lascia alla custodia e al governo di altre figure religiose. Oltre ai casi già visti, possiamo ancora citarne altri nei quali si fa esplicita menzione del ritiro del creatore.

Puluga, ad esempio, venerato nelle isole Andamane, è una divinità onnisciente che abita nel cielo. Dopo un rapporto tumultuoso con i primi uomini, se ne andò dopo aver ricordato loro i suoi comandamenti. Da allora, gli uomini non l'hanno più visto²⁰.

Secondo i Selk'nan della Terra del Fuoco, Temáukel, il creatore eterno ed onnisciente (chiamato "abitatore del cielo" o "colui che abita nel cielo") creò gli antenati mitici, che svilupparono il processo di creazione del mondo; quando esso fu portato a termine, egli si ritirò al di là delle stelle e da allora rimane indifferente alle vicende degli uomini. Questi, da parte loro, non possiedono alcuna sua immagine, non gli prestano nessun culto regolare, e si rivolgono a lui solo con preghiere semplici e spontanee in casi di gravi malattie o di cattivo tempo²¹.

I Muring della costa orientale dell'Australia narrano nei loro miti la storia di Daramulun, loro "padre" e "signore". Egli visse con gli uomini per un breve periodo durante il quale istituì i riti d'iniziazione, nel corso dei quali viene rivelato il suo vero nome che rimane sconosciuto agli altri. Dopo il suo ritorno in cielo, la sua presenza si fa sentire soprattutto nel rumore del tuono, nei misteriosi mormorii della giungla e attraverso il suono del *bull-roarer* che viene usato nei riti d'iniziazione²².

Anche Bunjil, l'Essere Supremo delle tribù australiane dei Kulin, dopo aver creato la terra, gli alberi, gli animali e infine gli uomini, lasciò il mondo per vivere nel cielo, al di là del "cielo tenebroso" visitato dagli uomini santi²³.

²⁰ Cfr. P. SCHEBESTA, *Les Pygmées*, Paris 1940, 161-163.

²¹ Cfr. M. GUSINDE, *Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland*, in *Festschrift W. Schmidt*, Wien 1928, 269-274.

²² Cfr. HOWITT, *The Native Tribes*, 362ss e 466ss.

²³ Cfr. *ibidem*, 490.

Olorun (Olodumaré), il Grande Dio degli Yoruba, si è allontanato definitivamente dall'umanità dopo aver consegnato ai suoi figli il compito creativo. Anche se è del tutto assente dal corso delle vicende umane, Olorun rimane una presenza essenziale dal momento che introduce il soffio vitale in tutti gli uomini e assegna a ciascuno il suo destino; per questo è invocato in casi di gravissima necessità²⁴. Secondo le credenze dei Nyarwanda e dei Rundi dell'Africa centrale, il dio creatore viveva al principio dei tempi insieme con i primi uomini (o essi vivevano in cielo con lui); ma, per una ragione o per l'altra, il dio si ritirò dalla compagnia delle sue creature, andandosene verso l'alto oppure verso il basso, in cima a una montagna, o in cielo²⁵. Invece, gli Zulù sudafricani, accanto a Nkulunkulu, dio supremo creatore e causa di tutto, riconoscono molti esseri intermedi (divinità e antenati), vicini al dio supremo, i quali, a differenza del Grande Dio, hanno un rapporto diretto con gli uomini, i quali si rivolgono a loro nelle necessità quotidiane²⁶.

Secondo la logica di queste credenze, l'oziosità di questa figura vuole indicare anche la sua trascendenza. Il *deus otiosus* è l'Essere Supremo da cui tutto dipende, colui che si trova all'apice dell'essere, al di là di quanto si possa pensare ed immaginare. La sua onnipresenza appare in ultima analisi come assenza giacché, essendo presente dappertutto, non lo si vede. Anche la sua onnipotenza si risolve nel mancato coinvolgimento nei processi particolari, lasciati all'iniziativa di protagonisti meno potenti, che altrimenti non conterebbero niente. E così succede con la sua onniveggenza e onniscienza.

La logica di queste credenze manifesta la verità del detto "gli estremi si toccano"; così l'Essere Supremo onnipotente, onnipresente, onnisciente e provvidente viene presentato come *otiosus*. La trascendenza, secondo questa logica, è concettualizzata come allontanamento e indifferenza. Alla base di questa concettualizzazione si trova la mancanza di un'elaborazione ontologica del rapporto operativo tra l'Essere Supremo e gli altri agenti presenti nel mondo.

²⁴ Cfr. B.C. RAY, *African Religions. Symbol, Ritual and Community*, Englewood Cliffs, NJ., 1976, 49-76, spec. 52ss.; E.B. IDOWU, *Olodumaré*.

²⁵ Cfr. R. BOURGEOIS, *Banyarwanda et Burundi*, Bruxelles 1957, vol. III, 19-25.

²⁶ Cfr. L.D. JAFTA, *The One, the Other, the Divine, the Many in Zulu Traditional Religion of Southern Africa*, «Dialogue & Alliance» 6 (1992) 79-89.

In altre parole, la figura del *deus otiosus* segnerebbe il massimo che la simbologia religiosa possa raggiungere quando prova ad esprimere la trascendenza dell'Essere Supremo. L'immaginazione religiosa ha i suoi limiti e le sue dinamiche: l'uomo, volendo affermare l'elevatezza e la grandezza del creatore, lo innalza al di sopra dei sensi (lo si suppone nel cielo, indicando così che sovrasta l'uomo e il suo orizzonte) sia nell'essere che nell'agire. Da questo innalzamento derivano la sua oziosità e la sua indeterminatezza descrittiva, e anche l'assenza di un culto preciso e periodico. «I tratti del *deus otiosus*, in definitiva, lungi dal risultare insignificanti, mostrano appunto alcuni caratteri ben definiti (in particolare l'indeterminatezza e la sublimità), che segnano i limiti estremi della pensabilità di un essere [...]. Il *deus otiosus* è spesso la più elevata delle forme elevate. Elaborando descrizioni di una realtà remota, trascendente, invisibile e intangibile, le culture forniscono a se stesse e agli studiosi le espressioni di una esperienza dell'essere che, per definizione, maggiormente trascende i sensi»²⁷.

2. Analisi della dinamica del passaggio dalla credenza nell'Essere Supremo alla figura del *deus otiosus*

Il *deus otiosus*, dunque, non s'identifica *tout court* con la figura dell'Essere Supremo anche se procede da essa; infatti è precisamente la figura del Grande Dio creatore, quando l'immaginazione religiosa lo pensa lontano dai sensi e dall'attività concreta del mondo per esprimerne la trascendenza. Ora è necessario chiedersi quale sia la dinamica specifica del passaggio dalla credenza nell'Essere Supremo alla credenza nel *deus otiosus*; occorre approfondire i motivi concreti di questo passaggio.

L'interesse destato da questa figura ha motivato molti storici della religione a cercare la spiegazione dinamica della sua origine, che non è stata ancora completamente chiarita. Innanzitutto, si dovrebbe capire se lo scarso interesse pratico e teorico per l'Essere Supremo sia un punto di partenza o un punto di arrivo; vale a dire, se la scarsa attenzione all'Essere Supremo si trovi all'inizio di un processo di maturazione nella conoscenza della realtà trascendente, o sia piuttosto

²⁷ ELIADE - SULLIVAN, *Deus otiosus*, 177.

sto la conclusione di un processo di oscuramento di tale conoscenza, quindi di allontanamento del Principio primo di per sé trascendente.

Su questo primo punto sembra che si sia arrivati ad una conclusione. Alcuni studiosi tentarono in passato di rispondere a questa domanda sulla base di ragionamenti universali. Così, E.B. Tylor ritene che la credenza in un Essere Supremo apparisse nell'animo umano alla fine di un processo evolutivo nella percezione e comprensione della realtà trascendente e religiosa²⁸. Altri autori, invece, pensavano che tale credenza fosse da ritenere originaria, in quanto frutto dell'osservazione del cosmo e della vita umana, ed elaborata poi razionalmente secondo i processi di causalità e personalizzazione. Senza nulla togliere all'esito del dibattito di un secolo fa, i progressi della storia delle religioni consentono oggi di comprendere meglio la natura del fenomeno che stiamo esaminando.

Infatti, stando a ciò che le stesse dicono, questi popoli ritengono che il *deus otiosus* si sia allontanato di propria iniziativa: dopo che ha concluso la sua opera creatrice, si ritira in cielo, sale verso l'alto. In questi casi, il motivo di tale spiegazione può essere stato l'esperienza della trascendenza del Grande Dio, cui subentra il lavoro della ragione simbolica. Ma altre volte le credenze dicono che la sovranità del Grande Dio è stata usurpata da un dio più giovane e più attivo. Occorre dunque analizzare questo secondo motivo.

Perché il creatore rimane così distante dalla sua creazione?, si chiede Witte a proposito delle tradizioni africane; e risponde così: «Molti popoli lo spiegano raccontando che *in illo tempore* il cielo era molto vicino alla terra e il dio Supremo era infastidito dagli esseri umani, soprattutto dalle padrone di casa, che rovinavano la sua casa con mazze di mortaio, o ci buttavano l'acqua sporca»²⁹. A questa spiegazione, solo apparentemente aneddotica, già insinuata da altri autori, l'autore aggiunge quest'altra:

Per capire il ruolo assunto dall'Essere Supremo e dalle divinità in questa concezione religiosa, dobbiamo ricordare il suo carattere dinamico e ciò che ne costituisce il centro, cioè la comunità dei vivi. Questa dina-

²⁸ Cfr. E.B. TYLOR, *Primitive culture*, London 1872.

²⁹ WITTE, *Comunidad familiar*, 297. Cfr. D. ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970, 16.

mica fa sì che la visione del mondo consti di forze o di potenze efficaci più che di enti. Persino l'uomo non è considerato in primo luogo come un essere individuale, ma come parte integrante di una rete comunitaria di relazioni dinamiche, che Fortes chiama "rete di parentela". Di fatto, la pienezza dell'uomo si identifica con il benessere della comunità, a cui egli contribuisce. Da questo punto di vista, dèi, divinità e spiriti sono importanti solo nella misura in cui le loro manifestazioni significano una minaccia o un aiuto per la comunità. La loro esistenza o i loro attributi considerati in sé, cioè senza un rapporto con la comunità, non interessano a nessuno. Come creatore del mondo visibile, il dio supremo spiega la presenza dell'elemento vitale nell'uomo, ma non è un dio personale che desideri la salvezza di ogni essere umano o il bene della comunità. È un *deus remotus*, che non intrattiene nessuna relazione personale. Per gli uomini è un dio senza volto, per quanto a volte i miti gli attribuiscono un sesso, un carattere determinato o un comportamento antropomorfo³⁰.

Forse le espressioni "non interessano a nessuno" o "non desidera la salvezza di ogni persona" appaiono un po' esagerate; ma la valutazione di fondo del fenomeno non sembra scorretta; infatti, anche questa risposta in sostanza coincide con quella di altri storici delle religioni.

Witte, dunque, avanza due spiegazioni fondamentali, condivise da altri autori: 1) l'Essere Supremo diventa un *deus otiosus* perché si stanca degli uomini, perché è un *deus odiosus*; 2) il fenomeno può anche essere dovuto al potente influsso nella vita quotidiana attribuito agli spiriti e/o agli antenati, mentre all'Essere Supremo viene invece attribuita l'origine di tutto quanto esiste, ma non la provvidenza ordinaria sugli uomini, almeno non in modo diretto ed immediato; dunque in questo secondo caso viene considerato un *deus otiosus* perché è un *deus remotus*: la sua trascendenza viene interpretata come assenza nella gestione degli affari umani³¹.

Nella prima spiegazione, l'elemento aneddotico potrebbe essere considerato più sostanziale di quanto possa apparire, giacché può essere visto in riferimento alla consapevolezza di una colpa umana che opera una rottura nel rapporto originario tra Dio e l'uomo. L'idea è presente in diverse religioni e certamente costituisce una possibile

³⁰ WITTE, *Comunidad familiar*, 297-298.

³¹ Cfr. ELIADE, *Tratado*, 69-73.

pista di comprensione dell'allontanamento del Grande Dio. Esso non sarebbe solo espressione della fine della fase primordiale del mondo, e l'inizio di una nuova fase in cui l'uomo diventa protagonista della storia e dominatore del mondo³², ma indicherebbe anche la causa di alcuni limiti e difetti di questo protagonismo e di questa dominazione: il creatore non solo se ne va, ma abbandona l'uomo in mezzo a un mondo ostile, perché l'uomo lo ha irritato, in qualche modo lo ha offeso.

L'inserimento di un elemento morale nel discorso simbolico sull'Essere Supremo è in sintonia con la natura del rapporto religioso, che è un rapporto spirituale di devozione e culto, dove la sottomissione ai comandamenti del Grande Dio è un elemento importante; inoltre si mostra in sintonia con la seconda spiegazione proposta da Witte, che suggerisce il ricorso dell'uomo, nelle sue difficoltà concrete non più al Grande Dio, ma ad altre potenze sovrumane. Infatti, l'atteggiamento interno di allontanamento da Dio può spingere l'uomo a cercare aiuto nei momenti difficili non in Lui ma altrove: in altri esseri invisibili e potenti in cui crede, come gli antenati, specie i capostipite e gli eroi, gli spiriti della natura, o negli stregoni, nella magia. Tuttavia, il ricorso a questi esseri non sembra necessariamente alternativo alla fiducia nell'Essere Supremo, poiché in alcuni casi lo si può trovare insieme con la credenza e la devozione verso di Lui. Dunque, conviene analizzare da vicino come si possa arrivare al *deus otiosus* attraverso la seconda spiegazione suggerita da Witte.

III. Il *deus otiosus* e gli esseri intermedi

Spiegare la dinamica dell'apparizione del *deus otiosus* come conseguenza del prevalere di altre figure religiose –cosa possibile e probabile in molti casi– significherà, in modo specifico, chiarire se in questi casi l'allontanamento o l'eventuale sostituzione dell'Essere Supremo con un gruppo di divinità (ordinariamente gerarchizzate intorno a un dio o a una coppia divina) o con gli esseri intermedi (gli spiriti né umani né divini) siano dovuti solo a motivi intellettuali (come quelli operanti nella prima spiegazione, precedentemente ana-

³² Cfr. ZAHAN, *Religion*, 16.

lizzata), oppure siano il frutto di un processo dalla logica almeno in parte diversa, scaturita da motivi di altra indole. Nel primo caso, il passaggio al *deus otiosus* sarebbe un processo di riflessione razionale che mostra con argomenti l'inconsistenza della credenza in un Essere primo ed assoluto, principio di tutto, e prova contemporaneamente la validità della credenza politeista in entità divine o quasi-divine; nel secondo, si tratterebbe di un processo di carattere piuttosto morale e/o di ordine sociale pratico.

Mantenendo la norma metodologica che fin qui abbiamo rispettato, ragioneremo non in base a principi teoretici (che invece si possono riprendere più avanti) ma a elementi forniti dalla storia delle religioni. Oltre agli elementi di giudizio accumulati nelle pagine precedenti, terremo conto di altri casi ben documentati sulla religiosità di popoli con una cultura elementare: uno di essi è preistorico, gli altri sono popoli ancora esistenti.

1. La civiltà arcaica europea: la Dea madre e la nascita del pantheon da essa dipendente

M. Gimbutas ha studiato la cultura sviluppatasi in Europa dal Neolitico al Calcolitico, successivamente alla presa di potere –almeno in parte– sulla natura da parte dell'uomo, che ha imparato a produrre il cibo di cui aveva bisogno, senza dover andare a procurarselo cacciando e raccogliendo ciò che selva e boschi offrivano. Lo stile di vita in questo continente cambiò da nomade a sedentario; inoltre, ci fu un notevole balzo culturale che si tradusse in molte espressioni teoriche e pratiche, ad esempio, nell'introduzione del concetto di natura. Con lo sviluppo della vita contadina, in Europa si assiste, a partire dal 5.000 a.C., ad un forte incremento della popolazione la quale da una parte inizia a sparpagliarsi, una volta venuta meno la necessità di radunarsi in bande per cacciare grandi animali come nutrimento di grandi gruppi umani; dall'altra tende a concentrarsi in piccole comunità, in città embrionali.

La vita era dominata dal legame con la terra, dalla quale proveniva l'alimento, e i suoi ritmi segnavano anche il calendario umano. Del resto, lo stesso uomo ritornava alla terra. In questa cultura, il moto

ciclico di morte e risurrezione delle piante coltivate, e degli animali allevati, fu ascrivito a forze soprannaturali, per cui si provvide a proteggere con opportuni simboli e riti le capricciose forze della vita e ad assicurare la loro perpetuazione.

Secondo Gimbutas, la società dell'Europa Arcaica era caratterizzata dal dominio della donna e dalla venerazione di una dea principale e universale, che incarnava il principio creativo come fonte datrice di tutto: vita, fertilità, nascita. L'elemento maschile, umano e animale, rappresentava i poteri spontanei e stimolanti della vita, non quelli generativi³³. Ne venne fuori una cultura matrifocale e probabilmente matrilineare, agricola e sedentaria, egalitaria e pacifica, con specializzazione del lavoro e istituzioni politiche e religiose.

A quest'epoca appartengono numerose statuette femminili (Gimbutas ne ha contate più di 3.000 nell'arco di tempo che va dal 6.500 al 3.500 a.C.) e altri oggetti (vasi ornati, oggetti liturgici, modellini di santuari, ecc.) con figure femminili, donne-uccello, che configurano una rappresentazione mitica omogenea, la quale vede accomunate le prime società agrarie stanziata nella fascia che va dall'Adriatico all'Egeo, dal Mediterraneo alla Cecoslovacchia e alla Polonia meridionale³⁴.

Le somiglianze sono così pervasive, gli schemi concettuali e grafici così ricorrenti nello spazio e nel tempo, che si può pensare a un'autentica religione popolare, probabilmente la prima in Europa, le cui divinità sono riconoscibili. Gimbutas pensa di aver individuato un vero *pantheon* e un sistema religioso: dee, dèi, con le loro epifanie o manifestazioni visibili (perlopiù animali), una cosmologia, scene di culto, vesti e paramenti dei devoti. La religiosità sembra trovare il suo fulcro nell'uso di idoli e arnesi. Queste ipotesi sono state corroborate dalla scoperta di alcuni siti con scenari chiaramente religiosi.

L'interpretazione complessiva di questo autore non è stata accettata completamente da tutti, tuttavia gli elementi portanti sembra-

³³ Come nel caso degli aborigeni, non è da escludere che a quel tempo non fosse completamente chiaro all'uomo il ruolo del padre nella generazione. Invece, quello della donna era evidente, da qui la sua centralità fondamentale, come abbiamo visto nel caso dei popoli africani di cultura più elementare.

³⁴ Cfr. M. GIMBUTAS, *The goddesses and Gods of Old Europe 6.500-3.500 BC. Myths and cults images*, Berkeley 1974.

no ben documentati. Gimbutas parla del culto di una Grande Dea, affiancata da un dio maschile, prototipo di Dioniso, non concepiti come poli sessuali, ma in chiave di coesistenza, giacché la presenza di entrambi starebbe a simboleggiare la rigenerazione che garantisce la vita. Nella Grande Dea sarebbero coesistite molte funzioni: dispensatrice di vita, morte e rigenerazione; dea della vegetazione e signora della caccia, della pioggia e dell'acqua, ecc. Le sue manifestazioni sarebbero l'uccello acquatico e il serpente, l'ape e la farfalla, il cane e l'orso, la cerbiatta e la scrofa. Invece, le principali epifanie del dio maschile (dio della rinascita annuale) sarebbero il toro e i suoi principali simboli, ad esempio, le corna taurine³⁵.

In questo caso, la presenza dell'Essere Supremo non è annullata né appannata, tutt'altro, ma è stata ripensata in chiave meno attenta ad esprimere il trascendente, e appare molto legata ad una mentalità agricola che predilige la visione biologica della vita e l'espressione sensibile della realtà invisibile. Soprattutto, alla figura dell'Essere Supremo sono state aggiunte altre presenze a lui collegate e subordinate, che tendono via via ad aumentare.

La cultura europea arcaica fu una cultura in chiaro contrasto con quelle successive indoeuropee, le quali erano patrilineari, pastorali, stratificate, mobili e inclini alla guerra; esse (in tre ondate successive, dal 4.500 al 2.500 a.C.) si sostituirono a quella arcaica, tranne che nelle frange meridionali e occidentali dell'Europa. Allora, la "Dea creatrice" fu sostituita dagli dèi perlopiù maschili degli indoeuropei, dando origine a una commistione di sistemi mitici, quello europeo arcaico e quello indoeuropeo.

2. *Le civiltà indonesiane: esseri primordiali ed esseri governatori del mondo*

Passiamo adesso ad analizzare alcune culture attualmente esistenti, non così elementari come quelle dei popoli cacciatori-raccoglitori, ma molto vicine ad esse. Queste culture sono interessanti perché per la loro somiglianza con quelle più elementari offrono degli elementi validi per comprendere quali motivi abbiano potuto introdurre

³⁵ Cfr. M. GIMBUTAS, *The language of the Goddess*, San Francisco 1989.

nelle credenze l'allontanamento dell'Essere Supremo in favore di altre figure che diventano egemoniche.

W. Stöhr, a proposito del sud-est asiatico, ha scritto:

Nelle religioni primitive dell'Indonesia troviamo una moltitudine quasi sconcertante di dèi e di spiriti. Studiandoli più da vicino, vediamo che sono vincolati da una gerarchia e da legami di parentela. Molti enti spirituali sono solo aspetti di una divinità superiore, personificazioni delle sue qualità e poteri. Spesso sembrano essersi resi "indipendenti" questi o quegli aspetti di una divinità [...]. Quanto al mondo religioso dei popoli più noti, come i dayak ngadjus, gli ibani, i niaseni, i batakstobas, i toradji e i minasi, per non citare che alcuni nomi, scopriamo che dietro a tutta questa pletora di figure più o meno divine, si nasconde un'affascinante idea di Dio. Classificare con precisione l'infinità di dèi e spiriti che riempiono i miti dell'Indonesia primitiva è praticamente impossibile. Al massimo, per ottenere una visione d'insieme in qualche modo ordinata, se ne possono individuare alcune categorie generali³⁶.

Nelle religioni indonesiane, secondo Stöhr, possiamo distinguere tra i "creatori primordiali" (padri universali, prima madre, essere primordiale e primo padre, denominati in un modo o nell'altro secondo le varie religioni) e i "sovrani dell'universo e sostentatori del mondo".

Nella tradizione di un gruppo possono figurare vari di questi enti creatori – ad esempio, tra i niaseni la prima madre, il primo padre e l'essere primordiale – e non si può dire quale sia il più importante. La loro efficacia divina si estingue con l'atto creatore: adempiuto il loro compito, diventano divinità oziose che non intervengono più nella vita umana. Certo, i loro nomi sono pronunciati con riverenza, ma nel culto non hanno quasi più importanza. Tuttavia ci sono alcune eccezioni: tra i ngadjus di Flores, il dio del Cielo, *Deva*, e la dea della Terra, *Nitu*, sono i personaggi che dominano il *pantheon* divino. Benché non si parli di una ierogamia, è evidente che si tratti della coppia "padre Cielo" e "madre Terra"³⁷.

Invece, i sovrani dell'universo e i sostentatori del mondo «fanno la parte del leone nel culto. Vengono dopo gli enti creatori. O ne

³⁶ W. STÖHR, *Diversidad y totalidad*, in HCIR, vol. IV, 15-136 (la traduzione è nostra).

³⁷ *Ibidem*, 136. L'autore cita ancora un'altra eccezione: *Luminu'ut*, tra i minahasas.

usurpano il potere e la dignità, mettendo fine in un modo o nell'altro all'età mitica, o succedono loro più o meno ufficialmente. Nella tradizione degli indigeni di Nias c'è un combattimento tra i nove figli del primo padre, Sirao. Ma la maggior parte delle volte, la tradizione non ci dà notizie chiare su questo passaggio di consegne»³⁸.

Dopo aver esposto i rapporti tra sovrani e sostenitori, ed aver menzionato altre due categorie di figure religiose (le divinità di funzione ambivalente e gli eroi culturali o salvatori), Stöhr parla degli

dèi e spiriti potenti, che si possono a stento distinguere gli uni dagli altri. Tra loro ci sono gerarchie e famiglie ramificate, che in genere discendono direttamente dagli enti creatori. Altri dèi si trovano semplicemente lì, cioè al di fuori di ogni genealogia. A volte appaiono in questo *pantheon* gruppi di spiriti di origine non autoctona, soprattutto indonesio-induisti. In genere, gli enti spirituali sono chiamati a svolgere delle mansioni concrete, il che ci permette quasi di classificarli per "competenza" [...]. Viene in seguito la categoria dei demoni e degli spiriti maligni, che provocano le disgrazie e le malattie. A questo tipo di esseri vengono assimilati anche i licantropi, le streghe, i maghi, ecc., che possono assumere forma umana. La credenza nei demoni ed il timore di questi spiriti segnano intensamente la vita quotidiana e giungono spesso ad invadere quasi completamente la vita religiosa. Tra i gruppi minoritari che vivono nella giungla e le cui culture sono in via di estinzione, questo tipo di manifestazioni religiose è ormai molte volte l'unico a sussistere dall'antichità³⁹.

3. *Il senso pratico della religione nelle civiltà melanesiane e polinesiane*

L'ultimo caso che analizzeremo è tratto dai popoli polinesiani e melanesiani, senza scrittura, con culture che per molto tempo furono considerate le più primitive in assoluto nella vita dell'uomo, ma che oggi non sono ritenute tanto antiche, poiché conoscono e praticano abbondantemente l'agricoltura e il commercio, e dimostrano di possedere una organizzazione sociale alquanto evoluta, dando in definitiva prova di un progresso almeno in parte dovuto ai contatti e agli influssi avvenuti lungo i secoli. Tuttavia, le culture melanesiane e polinesiane rimangono vicine a quelle più elementari che abbiamo

³⁸ *Ibidem*, 136.

³⁹ *Ibidem*, 139.

già analizzato, e proprio per questo sono interessanti allo scopo di studiare per quali motivi l'Essere Supremo sia stato sostituito da altre figure. Ad ogni modo, queste culture sono vicine a quelle indonesiane, poiché da esse derivano.

Queste popolazioni si caratterizzano per uno spiccato senso pratico e, benché esista una netta distinzione tra sacro e profano, nella pratica essi vanno sempre insieme poiché il successo profano dipende dall'intensità della presenza sacra. Questo vale specialmente per i melanesiani, notoriamente più pragmatici dei polinesiani e ancor più degli aborigeni. In ogni caso, è sempre la credenza nel mana e nel tabù che caratterizza sia la vita sacra che quella profana di queste due culture, con relative sfumature che le distinguono tra loro⁴⁰.

a) Il mana e il successo nella vita

Nel XIX secolo, i missionari che giunsero nelle isole che formano gli arcipelaghi che poi vennero chiamati Melanesia e Polinesia, trovarono una fede molto diffusa nel *mana*, una forza singolare e misteriosa, trascendente e potente, che costituiva la base del sistema religioso di quei popoli.

Del mana parlano i Polinesiani e anche moltissime popolazioni di Melanesiani. Non si tratta di un loro concetto esclusivo: infatti lo possiamo trovare, con qualche variante, anche presso altri popoli. In Indonesia, un concetto simile è quello di *marapu*, degli abitanti di Sumba: rappresenta ciò che è proprio degli dèi, degli spiriti, degli antenati, e di tutto quanto sia collegato in qualche modo alla trascendenza; è il potere che segna il destino dell'uomo⁴¹. In Australia, un concetto affine è espresso dalla parola *tjurunga*, usata dagli Arandi: è legato al sacro, agli esseri del "Sogno" e alla loro attività creatrice; in senso stretto indica il principale oggetto di culto di questi popoli⁴². Alcuni popoli dell'Africa (soprattutto centro-orientale, ma anche dell'occidente e del sud del continente) riconoscono l'esistenza di

⁴⁰ Cfr. N. THOMAS, *Origin and significance of the Melanesia/Polynesia division*, «Current Anthropology» 30 (1989) 27-41.

⁴¹ Cfr. STÖHR, *Diversidad*, 166. Cfr. R.H. CODRINGTON, *The Melanesians*, Oxford 1891; TYLOR, *Primitive culture*.

⁴² Cfr. W. STÖHR, *Totem, ensoñación, tjurunga*, in HCIR, vol. IV, 252-254.

un potere mistico procedente da Dio a cui hanno accesso gli spiriti e gli uomini, benché in grado diverso; questo potere, quando è usato male, come nel caso dei maghi e degli stregoni, degenera a danno degli altri⁴³.

Intorno a questa credenza sono sorti alcuni dibattiti riguardanti la natura personale o impersonale di tale realtà. Secondo Tylor, il mana è una forza impersonale e anonima; anche R.R. Marett la riteneva certamente una forza impersonale, arrivando a considerarla come uno stadio precedente la credenza in una divinità personale⁴⁴. Invece N. Söderblom, B. Malinowski, A.M. Hocart, R.H. Codrington, H. I. van Eliade, R. Keesing e molti altri respingono una simile interpretazione⁴⁵.

Il motivo è evidente, dal momento che il mana è sempre unito a qualcuno che lo dirige, è sempre legato ad esseri personali; benché non venga mai ipostatizzato, tuttavia, viene sempre distinto dalle forze fisiche, da ciò che è inanimato e indeterminato, e consente un uso arbitrario⁴⁶. Tutti gli effetti prodigiosi attribuiti al mana sono prodotti con l'aiuto di esseri personali: le divinità, gli spiriti della natura, gli antenati. D'altra parte, il mana non è stato mai oggetto di culto; gli atti di venerazione in queste religioni sono sempre rivolti ad esseri personali, divini, spiriti o umani⁴⁷. Anche il *mi* (nome usato in alcune isole

⁴³ Cfr. MBITI, *Relación*, 321-325.

⁴⁴ Cfr. R.R. MARETT, *Preanimistic religion*, «Folk-lore» 11 (1900) 162-182; *Threshold of Religion*, London 1909. Altri autori associarono al mana –sempre secondo le interpretazioni del Marett– l'*orenda* degli Irochesi, il *manitou* degli Algonchini, e il *wakan* dei Sioux, ma tutti sono stati criticati allo stesso modo dal Marett.

⁴⁵ Cfr. R. KEESING, *Conventional metaphors and anthropological metaphysics. The problematic of cultural translation*, «Journal of Anthropological Research» 41 (1985) 201-217.

⁴⁶ Cfr. N. SÖDERBLOM, *Holiness*, in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edimburgh 1913, vol. VI, 732b.

⁴⁷ Gli eventi insoliti e straordinari sono un'epifania sconvolgente: indicano la presenza di "qualcosa di diverso" dal naturale; la presenza o almeno la chiamata, nel senso di predestinazione, di "qualcosa di diverso". Un animale ingegnoso, così come un oggetto nuovo o un fatto mostruoso, emerge in modo chiaro al pari di un individuo straordinariamente brutto, nervoso o isolato dal resto della comunità a motivo di un qualsiasi stigma (naturale o acquisito a seguito di una cerimonia realizzata al fine di designare l'"eletto"). Questi esempi ci aiuteranno a comprendere il concetto melanesiano di *mana*, da cui alcuni autori hanno creduto di poter far derivare tutti i fenomeni religiosi. Il *mana* è per i Melanesiani la forza misteriosa e attiva che alcuni individui posseggono, generalmente le anime dei morti e tutti gli spiriti. Cfr. ELIADE, *Tratado*, 42.

della Melanesia) che sembra essere una concreta esteriorizzazione di quella forza straordinaria, soprannaturale, si rivela all'origine e nel primo padre o fondatore di ogni gruppo genealogico⁴⁸.

Gli studi di Eliade e della sua scuola mettono in risalto, ad esempio, che il mana tenta di esprimere quel che in altre lingue indichiamo con i concetti di "trascendenza", "soprannaturale", e simili. Il *mana* e il *mi* sono concetti religiosi che hanno un vero contenuto ontologico, benché vengano formulati con espressioni rudimentali; infatti, la percezione metafisica, pur essendo reale, si muove ancora a livello elementare⁴⁹. È vero che altri autori, come Makarius, ritengono che questi concetti non abbiano valore metafisico, bensì ideologico, ma le loro tesi si presentano meno documentate e solide di quelle di Ries, Eliade, Stöhr, Mbite, e altri che abbiamo citato⁵⁰.

Il carattere trascendente del mana non deve ingannare sulla natura dei suoi effetti, che sono di ordine profano: un capo, un guerriero, un medico, uno studioso, uno sciamano, è tanto più forte ed efficace quanto più ha mana. La presenza del mana in una persona si scopre proprio dai suoi effetti nell'ordine commerciale, bellico, politico, ecc.⁵¹. D'altra parte, la potenza della persona, legata al suo mana, si dimostra nell'uso e nell'imposizione di tabù agli altri, e nella liberazione dai tabù al quale egli stesso è stato sottomesso.

La parola *tabù* indica ciò che è proibito e pericoloso, una cosa (persona, oggetto, azione) che provoca un pericolo al semplice contatto⁵². Il termine sembra provenire dal polinesiano *tapù*, e si riferisce alla forza posseduta da una realtà a livello ontologico. I tabù possono essere strettamente religiosi, o presentare un carattere più marcatamente sociale, se procedono dalle disposizioni di personaggi in cui si riconosce la presenza del mana. Il concetto, dunque, si muove entro la dialettica tra sacro e profano, tra straordinario e quotidiano, e segnala la presenza nel mondo di una dimensione profonda e superiore a

⁴⁸ Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933.

⁴⁹ Cfr. J. RIES, *Il sacro nella storia dell'umanità*, in J. RIES (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. I: *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Milano 1989, 13; W. STÖHR, *Mana y tabù. Las religiones de Oceanía*, in HCIR, vol. IV, 195.

⁵⁰ Cfr. L.L. MAKARIUS, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris 1974, 331-335.

⁵¹ BURRIDGE, *Le religioni dell'Oceania*, 133-135.

⁵² ELIADE, *Tratado*, 219.

quella umana e normale. «In origine, tabù significava “quel che si differenzia chiaramente”, o “provvisto di caratteristiche”, in contrasto con la realtà normale o indeterminata, che era indicata dalla parola *noa*»⁵³. Il rito religioso, allora, diventa quel che permette di accedere a questa realtà senza esserne danneggiati, anzi, traendone un beneficio personale e collettivo; il rito supera la distanza tra l'umano e l'aldilà.

b) Il mana e le credenze negli spiriti

La credenza dei Polinesiani nel *mana* e di alcuni Melanesiani nel *mi* dà ragione del culto dei defunti e degli altri spiriti: il mana è come una forza misteriosa e attiva che risiede propriamente nelle anime dei morti e negli altri spiriti, e può passare da loro ad alcuni oggetti o anche a uomini: capi e fondatori di clan, maghi, ecc.⁵⁴. L'intima connessione tra credenza nel mana e credenza negli spiriti è spiegata dal fatto che questi popoli tentano di esprimere con il termine mana ciò che è trascendente e che essi percepiscono come più elevato a vari livelli: quello Supremo, quello degli spiriti non umani, e quello dei defunti (spiriti che furono uomini e vissero su questa terra)⁵⁵.

Le religioni di questi popoli si caratterizzano nel riconoscere la realtà spirituale personale e nel distinguere le anime dei morti (*ghosts*, in inglese) dagli spiriti che non sono mai stati uomini (*spirits*). Il riferimento ai defunti e agli altri spiriti assume diverse espressioni nei vari luoghi, ma non è mai assente⁵⁶. Codrington, il grande pioniere nello studio di questi popoli, sosteneva che in queste religioni un individuo può entrare in comunicazione intima tanto con uno spirito (*spirit*) quanto con l'anima di un morto (*ghost*)⁵⁷. Questa distinzione

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. H. STRAUSS - H. TICHNER, *Die Mi-Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea*, Hamburg 1962.

⁵⁵ A proposito dei Melanesiani, Stöhr riporta le parole di St. Lehner, un pioniere nella conoscenza di questi popoli: «Al principio, tutti i pensieri e le azioni dei nativi di Huongolf mi si presentarono come qualcosa di contorto e di caotico [...]. Il mio atteggiamento cambiò quando riuscii a percepire l'idea centrale che segnava la vita dei Bukauas, determinandone tutti e ognuno degli aspetti, che si concretava in due cose: il culto degli spiriti e la dottrina sulle anime»: STÖHR, *Mana y tabú*, 192 (la traduzione è nostra).

⁵⁶ Cfr. STÖHR, *Mana y tabú*, 183-236.

⁵⁷ Cfr. CODRINGTON, *The Melanesians*, 118.

si trova in tutte le religioni che fanno riferimento al mana o ad una forza simile, ed anche in altre religioni di popoli senza scrittura che non fanno riferimento al mana, come, ad esempio, molte popolazioni dell'Africa.

La religiosità dei Melanesiani e dei Polinesiani ritiene che gli uomini provengano dall'Essere Supremo (o comunque da esseri superiori); riconoscono l'uomo come composto di corpo e anima, i quali si separano con la morte⁵⁸. Credere negli antenati significa, in definitiva, credere nell'immortalità degli uomini, nella sopravvivenza di "qualcosa" che non muore, benché il corpo si corrompa dopo la morte⁵⁹. Ma questa convinzione non comporta di per sé il riconoscimento degli spiriti intermedi, benché possa favorirlo. Invece, credere negli spiriti non umani implica facilmente anche la credenza nei defunti, poiché accettare un mondo spirituale è la migliore condizione per accettare la sopravvivenza di "qualcosa" dell'uomo (la sua anima, lo spirito) dopo la morte; in ogni caso, la credenza negli spiriti dei morti non comporta automaticamente quella negli spiriti intermedi.

Dunque, la distinzione tra *ghosts* e *spirits* è da considerarsi frutto di un'acuta e profonda percezione della trascendenza, benché sia elementare; riesce infatti a distinguere nell'orizzonte del sovrumano la presenza di un mondo specifico che non si identifica con il mondo dei defunti, né con la sfera della divinità. E indica anche una limpida percezione del carattere personale degli esseri superiori all'uomo: questi popoli credevano (e quelli in cui sussistono queste forme religiose, credono ancora) ad essi come persone, anzi, come personaggi importanti per il loro rango e soprattutto per la loro influenza⁶⁰.

Come abbiamo visto, la loro qualità personale è stata messa in particolare rilievo dagli studiosi delle religioni in occasione del dibattito sulla categoria ontologica del mana. La teoria del mana quale ele-

⁵⁸ Soltanto alcune tradizioni li ritengono procedenti dalla terra, dalla sabbia o dalle larve degli insetti: cfr. STÖHR, *Mana y tabú*, 223.

⁵⁹ Cfr. R. KEESING, *Custom and confrontation*, Chicago 1992.

⁶⁰ Cfr. G.G. TROMPF, *Pacific Islands*, in SWAIN - TROMPF (ed.), *The Religions of Oceania*, 121-222; A. BENSA, *Des ancêtres et des hommes*, in R. BOULAY, *Du jade et du nacre*, Paris 1990, 130-160. Parliamo di percezione perché i miti e le credenze religiose – a prescindere dal loro valore veritativo – rimandano sempre a percezioni del sacro che si esprimono in essi, e si celebrano poi nei riti. Cfr. ELIADE, *Tratado*, 25-56.

mento fondamentale delle religioni animiste fu proposta e divulgata da G. van der Leeuw, ed aiutò ad evitare le esagerazioni a proposito dell'animismo cui abbiamo accennato. La scienza delle religioni considera acquisita l'idea che il mana sia in stretto rapporto con gli spiriti e con le anime dei defunti; per questo molti autori concludono che il mana non possa essere concepito come una forza impersonale, proprio per il suo rapporto con esseri personali. Sul valore di questa conclusione si potrebbero fare molte osservazioni, che ora non sono necessarie; rimane il fatto accertato che molti studiosi conven-gono nel ritenere che questi popoli considerano gli spiriti –sia *ghosts*, sia *spirits*– come esseri personali. Tuttavia va chiarito che il senso di “personale” in questa sede non va identificato pienamente con quello filosofico occidentale (del resto, neanch'esso omogeneo).

c) Oziosità della divinità e operosità degli spiriti

Secondo le credenze polinesiane, le potenze divine o non incarnate sono diverse e disposte gerarchicamente: al vertice, il “promotore originario”, da cui emanano due potenze creatrici (il cielo, potenza solamente benigna, e il mare o la terra, che possono essere anche distruttrici). Poi, credono in moltissime potenze secondarie che derivano da uno o più creatori originari, o che trovano in essi la propria giustificazione, le quali hanno nomi, sfere di azione e destinazioni molto varie. Ci sono potenze che possono fare del bene o del male, e che bisogna accattivarsi con piccoli sacrifici; potenze amiche degli stregoni che possono impossessarsi di una persona e mandarla in *trance*; potenze associate a determinati luoghi caratterizzati da una precisa flora o fauna; potenze connesse con il gruppo familiare; potenze legate ad attività specifiche (orticoltura, medicina, arte della guerra, oratoria, scultura, ecc.); e altre ancora.

Le credenze polinesiane, dunque, ammettono l'esistenza di molte potenze divine, i cui poteri possono costituirsi in larga misura come estensioni dei poteri umani. Gli uomini cercano di accattivarsi queste potenze per accrescere la propria potenza sociale, il successo economico, la guarigione dalle malattie, ecc. «Ognuno dei grandi dèi è collegato ad un fenomeno naturale, ma nessuno di loro è un “dio della

natura”: tutti compaiono nei miti come personaggi attivi che combattono e soffrono. Per il popolo erano dèi vicini, continuamente menzionati in preghiere, invocazioni e proverbi. Gli dèi minori, quantitativamente molto più venerati, sembra che incarnassero determinate funzioni ed aspetti degli dèi principali»⁶¹.

Diversa è la situazione tra i Melanesiani, dove la presenza degli esseri supremi è notevolmente minore, anche se essi non sono completamente assenti. Tra i Mae Enga è possibile rintracciare la figura di un Essere “primordiale”, e alle volte –ad esempio tra gli Huli e i Dani– è chiara la credenza in una divinità celeste, la quale, compiuta l’opera della creazione, continua ad interagire con il mondo ricompensando gli atti meritevoli e punendo i casi di trasgressione morale. Altre volte, invece, come ad esempio tra i Kapauka dell’Irian Jaya, la divinità celeste Ugatame, bisessuale, a cui viene attribuita la creazione, non svolge più alcun ruolo punitivo.

Tuttavia è indubbio che secondo le credenze di questi popoli sono proprio gli spiriti non umani a gestire il mondo e le sue vicende, e a ricevere il culto. Nel *pantheon* polinesiano, abbondano gli dèi guerrieri; tra i Melanesiani abbondano gli spiriti demiurghi e gli eroi culturali, gli spiriti della natura, e gli spiriti dei defunti e degli Antenati.

Sia in ambito polinesiano che melanesiano, la natura di queste potenze e di questi esseri intermedi non è sempre ben definita: non è sempre chiaro se siano delle divinità o solo spiriti non umani; in ogni caso, sono esseri intermedi tra gli uomini e il promotore originario (e/o gli esseri supremi, quando questi ancora ci sono, poiché molte volte sono ormai spariti e non contano più). È quanto avviene, ad esempio, con i Marind-anim, nel sud della Nuova Guinea, che credono nei *dema*, esseri certamente non umani e mai identificati con gli dèi superiori né con l’Essere Supremo, anche se legati a loro secondo i diversi modi di rappresentare la divinità in queste religioni. I *dema* sono «enti divini di sesso maschile o femminile. I più importanti sono i fondatori dei clan o dei grandi gruppi formati dai clan. Tutte le manifestazioni dell’esistenza terrena si devono all’azione dei *dema* e alla loro divina forza creatrice. Dai *dema* procedono non solo gli

⁶¹ STÖHR, *Mana y tabú*, 220.

animali, le piante, gli astri e tutti i fenomeni della natura, ma anche l'ordine morale e materiale della vita in questo mondo. I *dema* dei miti appaiono in forme diverse, a volte sotto forma umana e altre sotto forma animale»⁶².

Altri spiriti affini ai *dema* venerati nelle religioni di queste isole oceaniane sono gli "spiriti della natura", gli "spiriti marini", ed altri.

I personaggi divini che nelle grandi feste religiose assumevano tanta importanza, nella vita ordinaria del popolo non svolgevano altro che un ruolo accessorio. La sfera della quotidianità era piuttosto il campo d'azione di tutta una pletera di spiriti che gli indigeni consideravano reali quanto le cose del mondo materiale. Non poche tribù indicavano con un termine collettivo ogni genere di spiriti, ma sapevano sempre distinguere con esattezza tra quelli buoni e benevoli, da una parte, e quelli malevoli e cattivi, dall'altra. Gli spiriti buoni sono quelli a cui si è uniti da legami di discendenza. Sono gli antenati illustri, comuni a tutto il clan. Gli spiriti cattivi sono legati alla giungla, alle acque e a diversi fenomeni della natura. Di per sé sono indifferenti o capricciosi, e le loro reazioni dipendono in gran parte dal comportamento dell'uomo. Invece, sono francamente cattive le anime di quanti sono morti di morte violenta, come gli assassinati, le vittime di un incidente, di un terremoto, ecc.⁶³.

Alla radice del culto tributato a questi spiriti (ma anche a quelli dei defunti e degli antenati) si trova la possibilità di un atteggiamento e un'attività da parte loro che possono essere benevoli oppure ostili, a seconda delle circostanze. «Per questo si fa tutto il possibile per tutelarsi contro i loro tiri mancini e la loro malizia. L'ambiente proprio di questi spiriti sono le terre e i luoghi selvaggi, ed è comprensibile che la natura "pura e libera" che in noi suscita tanto entusiasmo, per i Melanesiani fosse più che sospettosa. Le idee che si fanno di tali spiriti e le misure di protezione e di difesa che adottano contro di loro non si distinguono essenzialmente da quelle che si osservano in molti popoli dell'Africa ed in altre parti del mondo»⁶⁴. Un esempio concreto, tra tanti, lo si trova nell'attenzione che i Melanesiani prestano agli spiriti "marini", figure centrali nel culto delle tribù costiere

⁶² STÖHR, *Mana y tabú*, 197. Cfr. J. VAN BAAL, *Dema. Description and analysis of Marind Anim Culture (South New Guinea)*, The Hague 1966.

⁶³ STÖHR, *Mana y tabú*, 206.

⁶⁴ *Ibidem*, 209.

della Melanesia, perché la loro protezione o la loro ostilità possono cambiare radicalmente le sorti della pesca. Per evitare i loro capricci e per propiziarsi la loro benevolenza, i Melanesiani ricorrono a diversi atti di stregoneria e di magia (tra i quali, ad esempio, i tatuaggi), diretti a questi esseri “estranei” all’uomo (perché non hanno mai avuto un’esistenza umana), ed eseguiti da uomini ritenuti importanti che assumono quelle che diremmo “funzioni sacerdotali” (anziani, capi della comunità, ecc.)⁶⁵.

Per gli stessi motivi, i Melanesiani curano oltremodo i rapporti con gli spiriti dei defunti, i quali, secondo loro, sono ancora in contatto con i vivi e possono interagire con loro in bene o in male: gli spiriti dei morti possono cagionare malattie fino a provocare la morte, possono svolgere un ruolo di consiglieri esortando l’individuo ad agire prima o dopo, in un modo o nell’altro, prevenendo ed evitando difficoltà, ecc. I Melanesiani infatti credono che coloro che sono morti in situazioni tragiche, invece di nutrire benevolenza verso i propri parenti e discendenti, possano tentare di danneggiarli; oppure il contrario, se sono stati trattati bene dai vivi. In ogni caso, la comunicazione viventi/non viventi è intensa, anche se i piani rimangono sempre ben distinti, ciascuno con le proprie caratteristiche e i propri codici di organizzazione⁶⁶.

4. La dimensione morale del processo verso il *deus otiosus*

L’analisi compiuta finora prova che, nelle credenze dei popoli che abbiamo studiato, la figura del *deus otiosus* è sempre accompagnata da molte figure intermedie che assurgono al ruolo di protagonisti principali nel rapporto dell’uomo con gli esseri che gli sono superiori. Quanto descritto non accade se la figura dell’Essere Supremo è ben delineata, poiché in tal caso può apparire in compagnia di altre figure intermedie ma senza rimanere esclusa da loro nel rapporto con gli uomini. Dunque, non basta riconoscere il desiderio intellettuale come motivo del processo verso la figura del *deus otiosus*; esso è sempre dovuto anche ad altri motivi di carattere pratico-sociale, che

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 209-211.

⁶⁶ Cfr. A. PAINI, *Boundaries of Difference*, Canberra 1993.

portano alla ribalta le figure intermedie e concede loro l'egemonia nel culto per i favori che dispensano agli uomini. Di conseguenza, non è da escludere che in questo processo abbia un suo ruolo anche la componente morale a cui prima si è fatto riferimento. Occorre dunque approfondire questa affermazione per un'ulteriore analisi del processo di ritirata dell'Essere Supremo.

La religiosità dei popoli con forme di cultura più elementari, presenta un tratto caratteristico che potrebbe essere designato come "eziologia del disordine", formulazione fatta propria da diversi studiosi. È che questi popoli vedono la presenza della malattia e anche del disordine personale (insuccessi di vario tipo: nel lavoro, nel rapporto con i genitori, i figli, gli amici, ecc.) e del disordine sociale (guerre, carestie, siccità, e via dicendo), come la conseguenza e/o manifestazione di una colpa morale, cosicché il superamento di questo male richiede la cancellazione della colpa e, a monte, esige una riappacificazione con l'Essere Supremo o la divinità (o lo spirito, o l'antenato) che ha punito l'individuo (o la tribù, il paese, ecc.) ritenuto colpevole⁶⁷.

Secondo le credenze specifiche di ogni popolo, può accadere che il processo di redenzione non sia ritenuto possibile per l'individuo lasciato solo, e neanche per il gruppo sociale da solo, ma richieda l'intervento di un personaggio specializzato nel rapporto con le potenze superiori. In questi contesti nasce e si afferma la figura dello sciamano, il quale ha dato nome a pratiche e a forme religiose che si sono sviluppate soprattutto nelle regioni artiche, ma che sono presenti anche in molti altri popoli. L'importanza di questa figura e di altre affini, nasce dalla convinzione che alcune persone partecipino in grande misura della forza misteriosa degli spiriti, e possano quindi assumere il ruolo di mediatori tra essi e il mondo degli uomini, ottenendo in tal modo l'atteggiamento benevolo anziché malevolo degli spiriti invocati. Per queste popolazioni, questi esseri spirituali erano personaggi influenti, avevano il potere di cambiare la loro vita e la loro situazione economica, familiare, di salute, ecc.⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. B. DOUGLAS, *Autonomous and controlled spirits*, «Journal of the Polynesian Society» 98 (1989) 7-48.

⁶⁸ Cfr. J.P. ROUX, *Gli esseri intermedi presso i popoli altaici*, in ALLIANCE MONDIALE DES RELIGIONS (M. CHOISY e B. CRILLOT), *Anges, démons et êtres intermédiaires*. Actes du III colloque (1968), Paris 1969, 181-215; D. BERNOT, *I Nat di Birmania*, in *ibidem*, 249-288.

La figura dello sciamano è stata oggetto di molti studi per la sua ambiguità di fondo. Infatti, trattandosi di un intermediario con poteri superiori a quelli normali, che si ritengono essere una partecipazione a poteri degli esseri superiori, lo sciamano è sempre da rispettare e al contempo da temere. Le informazioni offerte da questi popoli mostrano che questa figura non è amata ma riverita per la sua potenza e temuta per i possibili usi negativi che l'intermediario potrebbe fare del suo potere. Alle volte, tale personaggio è addirittura perseguitato e cacciato allo scopo di evitare mali maggiori. L'ambiguità si manifesta anche nei vari nomi, non sinonimi tra loro, che questa figura riceve, tendenti ognuno a sottolineare l'aspetto prevalente che dovrebbe fugare i dubbi nei suoi confronti: sciamano, stregone, mago, e altri ancora.

Gli storici della religione sottolineano che il ruolo di queste figure non è propriamente religioso, ma sociale e sanitario; è religioso solo indirettamente in quanto essi devono sapere quali colpe hanno irritato la divinità (oppure i vari spiriti, o gli antenati) che ha colpito la persona con un determinato castigo. Sarebbe però fuorviante attribuire a questi personaggi un ruolo istituzionalmente religioso, come alle volte accade in alcuni popoli⁶⁹. «La gran quantità di atti di magia e stregoneria accessibili ad ogni persona che si senta in grado di realizzarli non si oppone in alcun modo alla religione, come a volte si dice. Si tratta piuttosto di pratiche marginali che, insieme alla credenza negli spiriti, possono tuttavia arrivare a dominare la vita religiosa di un gruppo»⁷⁰.

Dunque, se è vero, come abbiamo accennato, che il processo verso il *deus otiosus* (con la conseguente superiorità relazionale degli spiriti nei confronti dell'Essere Supremo) non è frutto solo dell'elaborazione intellettuale ma è anche dovuto all'interesse temporale (in

⁶⁹ Cfr. P.T.W. BAXTER, *Absence makes the earth grow fonder: some suggestions why witchcraft accusations are rare among East African pastoralists*, in M. GLUCKMAN (ed.), *The allocation of responsibility*, New York 1972, 163-191; E.E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937; V.L. GROTANELLI (ed.), *Una società guineana: gli Nzema*; vol. II: *Ordine morale e salvezza terrena*, Torino 1978, spec. 200-237; E.I.B. TURNER - W. BLODGETT - S. KAHONA - F. BENWA, *Experiencing Ritual. A new interpretation of African Healing*, Philadelphia 1992.

⁷⁰ STÖHR, *Mana y tabú*, 212.

termini economici, di potere, di promozione personale, di prevalenza sugli altri, ecc.), dobbiamo ora aggiungere che un tale processo dal punto di vista pratico può seguire percorsi fuorvianti.

Possiamo quindi affermare che i dati offerti dagli storici delle religioni dimostrano che l'interesse per gli spiriti e il ricorso alla mediazione della figura dello sciamano possono non presentarsi in contrasto con la credenza nell'Essere Supremo; di fatto, però, accade normalmente che il ricorso pratico alle figure intermedie (siano esse spirituali, o uomini viventi in particolare rapporto con gli spiriti) agisce sulla credenza nell'Essere Supremo modificandola nel senso del *deus otiosus*. La singolare figura del *deus otiosus*, secondo Eliade, si trova sempre in equilibrio periferico, soggetta ancora a ulteriore evoluzione, fino a scomparire completamente, come è successo con Dyaus, il dio del cielo indoeuropeo⁷¹.

Certamente, la figura del *deus otiosus* chiede ancora ulteriori chiarimenti alla storia delle religioni; tuttavia, quanto abbiamo detto in queste pagine prova sufficientemente come la comprensione di Dio e quella dell'uomo siano mediate dalla comprensione degli esseri intermedi tra il Dio supremo e l'uomo.

⁷¹ È invece rara una evoluzione in senso contrario, anche se non è da escludere completamente, poiché, di fatto, sembra essere accaduta con il dio Mwari degli Shona dello Zimbabwe: cfr. M.L. DANEEL, *The God of the Matopo Hills. An Essay on the Mwuari Cult in Rhodesia*, The Hague 1970.

Abstract.

L'articolo si interroga sull'eventuale rapporto tra la credenza negli esseri intermedi e la concezione che l'uomo ha di Dio e dell'uomo. A questo scopo, l'A. ritiene significativa la figura del *deus otiosus* di cui parlano gli storici della religione. Questi non identificano la figura del *deus otiosus* con la figura dell'Essere Supremo anche se procede da essa; precisamente il *deus otiosus* è il Grande Dio creatore quando l'immaginazione religiosa lo allontana dai sensi e dall'attività concreta del mondo per esprimerne la trascendenza. L'articolo si propone di precisare per quali dinamiche, oltre a quella testé indicata, si arrivi a questa figura. La ricerca mette in evidenza che non basta riconoscere il senso intellettuale della trascendenza come motivo del processo verso il *deus otiosus*; esso è sempre dovuto anche ad altri motivi di carattere pratico-sociale, che portano appunto alla ribalta le figure intermedie e concede loro l'egemonia nel culto per i favori che dispensano agli uomini. Di conseguenza, sia teoreticamente che praticamente, la comprensione di Dio e dell'uomo si dimostra in rapporto con la credenza e la venerazione di figure che sono tra il Dio supremo e l'uomo.

This paper analyzes the question of the relationship between the belief on the intermediate beings (spirits) and the concept that humans have of God and man. In this regard, the author considers significant the figure of "deus otiosus", common among the historians of religions. The "deus otiosus", historians say, is not the same as the Supreme Being (it cannot be identified with the Supreme Being), though it comes from it; precisely the "deus otiosus" is the Great Creator God when religious thought moved it away from the physical/sensorial reality in order to express its transcendence. This article presents the dynamics of this evolution, showing that the intellectual sense of transcendence is not the unique cause of the changes. Indeed, there are other practical and social reasons that facilitated the growing importance of the intermediate beings (spirits) and their hegemony among human religious devotion, even preceding the Supreme Being. Therefore, it is clear that belief in God is interactive with belief in spirits and anthropological vision.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma

PER UN PROFICUO RAPPORTO FRA PARROCCHIA E MOVIMENTI¹

Arturo CATTANEO

Sommario: I. *La parrocchia quale "comunità di comunità": un'espressione che va precisata* - II. *Affinché la parrocchia sia più "aperta" ai movimenti:* 1. La parrocchia, "scuola di comunione". 2. La "cattolicità" della parrocchia. 3. La missionarietà della parrocchia. 4. Unità della parrocchia e rispetto per la libertà dei fedeli - III. *Esigenze di cui i movimenti devono tener conto:* 1. L'unità con il vescovo diocesano. 2. Radicamento del carisma nella realtà della Chiesa locale. 3. La consapevolezza che l'appartenenza ad un movimento non allontana dalla propria diocesi e dalla propria parrocchia. 4. Stima anche per altre realtà ecclesiali. 5. Spirito di servizio, senza indulgere nel protagonismo. 6. Trasparenza nel modo di agire e di informare. 7. Conseguenze per la formazione dei membri.

Da alcuni decenni si parla con una certa frequenza delle difficoltà ad armonizzare le attività dei movimenti ecclesiali con la vita della comunità parrocchiale. Di fronte al forte sviluppo dei movimenti, alcuni temono che essi possano incidere negativamente sulla parrocchia e chiedono una loro maggiore integrazione in essa. Alcuni si riferiscono ai movimenti con appellativi –come "Chiesa parallela" o "ghetto" ecc.– che li mettono in cattiva luce e non facilitano certamente i rapporti fra le due realtà. Altri paaventano addirittura che con il tempo i movimenti possano finire per sostituirsi alle parrocchie.

¹ Testo leggermente ritoccato di una Relazione svolta in occasione della XXI Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici (24-28 novembre 2005) dedicata al tema: «Riscoprire il vero volto della parrocchia». Con il termine "movimenti" intendo qui soprattutto i nuovi movimenti ecclesiali. Le riflessioni che propongo valgono tuttavia, almeno in gran parte, anche per altre nuove comunità o realtà ecclesiali che non si considerano, in senso stretto, movimenti.

Nonostante il moltiplicarsi in diverse nazioni – forse meno in Italia – di sintomi di sclerotizzazione delle parrocchie, che tendono a ridursi a semplici «stazioni di servizi pastorali»², mi sembra che non ci possano essere dubbi sul ruolo fondamentale e indispensabile della parrocchia, nel senso che essa costituisce – come ha scritto Giovanni Paolo II – «l'ultima localizzazione della Chiesa, e in un certo senso la Chiesa stessa che vive in mezzo alle case dei suoi figli e delle sue figlie»³; «il nucleo fondamentale nella vita quotidiana della diocesi»⁴ o, come ha recentemente osservato un documento della CEI, «la forma storica privilegiata della localizzazione della Chiesa particolare»⁵. La parrocchia è stata perciò sovente descritta quale «casa comune dei fedeli», «primo luogo di incarnazione del Vangelo» e «cellula della diocesi».

D'altra parte va anche riconosciuto che la parrocchia non è l'unico modo con cui la Chiesa risponde alle esigenze dell'evangelizzazione, si «localizza» e si edifica. Giovanni Paolo II ha infatti anche osservato che

è certamente immane il compito della Chiesa ai nostri giorni e ad assolverlo non può certo bastare la parrocchia da sola. [...] Molti luoghi e forme di presenza e di azione sono necessari per recare la parola e la grazia del Vangelo nelle svariate condizioni di vita degli uomini d'oggi, e molte altre funzioni di irradiazione religiosa e d'apostolato d'ambiente, nel campo culturale, sociale, educativo, professionale, ecc., non possono avere come centro o punto di partenza la parrocchia⁶.

A proposito delle «svariate condizioni di vita degli uomini d'oggi», di cui Giovanni Paolo II parla, va sottolineato che si è passati da un'epoca in cui la stabilità territoriale era assai marcata, ad un *modus*

² La Nota pastorale della CEI del 30.V.2004, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, al n. 4 parla della minaccia di percepire «la parrocchia come “centro di servizi” per l'amministrazione dei sacramenti».

³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione ap. *Christifideles laici* (1988), n. 26.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione ap. *Pastores gregis* (2003), n. 45.

⁵ Nota pastorale della CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, n. 3. Il testo riprende – senza citarle – alcune parole di F.G. BRAMBILLA, *La parrocchia nella Chiesa: riflessione fondamentale*, in *Chiesa e parrocchia*, a cura della PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, Torino 1989, 93.

⁶ *Christifideles laici*, n. 26.

vivendi caratterizzato da una sempre maggiore mobilità. Lo "spazio umano" è oggi determinato non solo dal domicilio, ma sempre più anche da criteri personali quali la professione, gli interessi comuni, o altre circostanze. Nello svolgimento della sua missione la Chiesa deve tener conto delle esigenze pastorali che derivano da tutto ciò. In questa prospettiva si comprende facilmente che i diversi movimenti e altre nuove realtà ecclesiali risultino certamente provvidenziali.

Monsignor Renato Corti, in una relazione sulla parrocchia, dopo averla presentata quale «struttura di base per l'esperienza di fede» e averne sottolineato la capacità di accogliere e accompagnare tutti, nelle situazioni più disparate, precisa: «Occorre ben guardarsi dal trasformare questa istituzione in una struttura che pretenda di inglobare in sé ogni forma possibile di vita cristiana, sia individuale, sia di gruppo»⁷. Quasi, potremmo dire, fosse una Chiesa particolare in miniatura e il parroco un piccolo vescovo.

Negli ultimi decenni il fenomeno dell'aggregarsi dei laici ha assunto particolare vivacità, tanto che si parla «di una nuova stagione aggregativa dei fedeli laici»⁸. Non sorprende quindi che nelle riflessioni volte a dare nuova vitalità alle nostre parrocchie si menzioni spesso il contributo che può venire dai movimenti. È ben noto come Giovanni Paolo II abbia ripetutamente espresso la sua fiducia nei confronti dei movimenti e la sua speranza affinché contribuiscano efficacemente a ravvivare l'azione apostolica della Chiesa e, in modo particolare, quella nelle parrocchie.

Ciò è emerso anche in alcuni documenti magisteriali come, ad esempio, nell'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in America* (1999). Essa riprende un'affermazione contenuta in un documento del CELAM⁹ e osserva: «Una via di rinnovamento parrocchiale, particolarmente urgente nelle parrocchie delle grandi città, si può forse trovare considerando la parrocchia come comunità di comunità e di movimenti» (n. 41).

⁷ R. CORTI, *Relazione nella LII Assemblea generale della CFI* (Assisi, 7-20 novembre 2003), «Il Regno-documenti» 48 (2003) 667-668.

⁸ *Christifideles laici*, n. 29.

⁹ *Documento di Santo Domingo* (1992), n. 58.

Per non cadere in semplificazioni che non giovano né alla parrocchia né ai movimenti, occorre prestare attenzione alle diverse sfumature che caratterizzano i loro rapporti. Bisogna inoltre riflettere sulle modalità –diverse, secondo la rispettiva specificità– che contribuiscono all’edificazione della Chiesa con quella unità «alla quale la diversificazione conferisce il carattere di comunione»¹⁰.

Il primo punto che vogliamo esaminare concerne la considerazione della parrocchia quale “comunità di comunità”, una formula che va precisata.

I. La parrocchia quale “comunità di comunità”: un’espressione che va precisata

È pacifico che, come tutta la Chiesa, anche la parrocchia non è costituita da singoli fedeli isolati l’uno dall’altro. Essi costituiscono infatti una miriade di comunità, iniziando dal nucleo familiare, dalla comunità di parenti, di amici, ecc. fino a comunità di ambito internazionale. La parrocchia *de facto* non può quindi che essere una “comunità di comunità”.

Meno pacifica è invece la questione se, e in che senso, i diversi movimenti presenti nell’ambito di una parrocchia devono integrarsi istituzionalmente in essa, costituendo una vera e propria “comunità di comunità”.

La considerazione della parrocchia quale “comunità di comunità” –secondo quanto ha rilevato G. Angelini¹¹– sembra essere stata coniata da G. Bonicelli nel 1971¹². L’espressione, che si diffuse rapidamente, ha come principale punto di riferimento le comunità ecclesiali

¹⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio* (1992), n. 15.

¹¹ G. ANGELINI, *L’immagine concreta della parrocchia: rischi e opportunità di un progetto pastorale*, in *Chiesa e parrocchia*, nota 9.

¹² È quanto affermato dallo stesso G. Bonicelli nel suo contributo *La parrocchia italiana a vent’anni dal Concilio Vaticano II*, presentato alla XXV Settimana Nazionale di Aggiornamento Pastorale. Ulteriori indicazioni bibliografiche su questa espressione sono per esempio offerte da A. Fallico in *Parrocchia missionaria nel quartiere*, Ed. Chiesa-Mondo, Catania 1987, in *Progetto parrocchia comunione di comunità*, Ed. Chiesa-Mondo, Catania 1992, e in *Le cinque piaghe della parrocchia italiana*, Ed. Chiesa-Mondo, Catania 1995.

di base, nel senso di piccole comunità «a cui il parroco affida la cura pastorale, catechetica e caritativa delle persone residenti in loco»¹³.

Ben diverso è naturalmente il rapporto fra la parrocchia e i grandi movimenti ecclesiali, spesso di ambito internazionale.

G. Feliciani ha fatto notare come tale espressione sia stata utilizzata dal magistero pontificio con cautela. La formula “comunità di comunità” non può infatti essere presa come definizione della realtà parrocchiale, dato che la parrocchia non è «una sorta di confederazione di gruppi e comunità»¹⁴. Ciò avrebbe gravi conseguenze, fra cui una inaccettabile limitazione del ministero del parroco e possibilmente anche una «emarginazione del parrocchiano, che, per avventura, si trovasse a non partecipare ad alcun gruppo»¹⁵.

Ma anche per i movimenti ne risulterebbe una “forzatura”, nel senso di obbligarli ad organizzarsi a livello parrocchiale quando di solito essi trascendono questa delimitazione. La parrocchia non è il contenitore di gruppi, piccole comunità e movimenti¹⁶. Andrebbe perciò sfumata la richiesta, a volte formulata, che nel consiglio pastorale parrocchiale ci sia un rappresentante “ufficiale” di ogni movimento presente nella parrocchia. La convenienza che ci sia un simile rappresentante dipenderà dal modo in cui i diversi movimenti operano nell’ambito parrocchiale. È comunque evidente che per i movimenti di ambito sovradiocesano il principale punto di riferimento saranno il vescovo diocesano e il Romano Pontefice.

L’esortazione apostolica *Ecclesia in Africa* (1995) ha parlato della parrocchia quale «luogo dove si manifesta la *comunione dei diversi gruppi e movimenti*, che vi trovano sostegno spirituale e appoggio materiale» (n. 100).

¹³ A. FALLICO, *Parrocchia diventa ciò che sei. Riflessione teologico-pastorale sulla centralità della parrocchia*, Ed. Chiesa-Mondo, Catania 2003, 72. Si dovrebbe qui precisare che, in senso stretto, il parroco non può “affidare la cura pastorale” ad altri, ma semplicemente esercitarla e organizzarla nel proprio ambito di responsabilità.

¹⁴ G. FELICIANI, *Comunità parrocchiali e movimenti ecclesiali*, «Periodica» 93/4 (2004) 614.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. S. LANZA, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione teologico-pastorale*, in N. CIOLA (a cura di), *La parrocchia in un’ecclesiologia di comunione*, Bologna 1995, 157.

È quindi in questa prospettiva che vorrei ora proporre alcuni spunti che possano contribuire a rendere sempre più proficuo il rapporto fra parrocchia e movimenti.

Sull'argomento non esistono ancora –che io sappia– studi specifici. Se ne parla spesso in quelli sulla parrocchia, ma si tratta per lo più di brevi cenni. Mi sembra inoltre che la questione venga affrontata spesso in modo unilaterale, ricordando cioè che i movimenti devono integrarsi maggiormente nella parrocchia. Non si riflette invece sulla necessità che anche la parrocchia sia più “aperta” nei loro confronti, quale casa “fraterna e accogliente”.

Inizierò quindi proprio da questo versante della questione.

II. Affinché la parrocchia sia più “aperta” ai movimenti

1. La parrocchia, “scuola di comunione”

A proposito della parrocchia, si è spesso rilevata l'importanza dell'affermazione conciliare secondo cui essa è anzitutto una *comunità* di fedeli. Ciò non dovrebbe tuttavia far dimenticare che essa non è solo comunità ma anche segno e strumento di comunione. Va infatti osservato che «la parrocchia-comunità è fortemente esposta al rischio di determinarsi come gruppo che certo propizia l'identificazione (o l'appartenenza) religiosa di coloro che ne fanno parte, ma a prezzo di una obiettiva chiusura all'estraneo»¹⁷. Si deve perciò evitare accuratamente la cosiddetta “mentalità campanilistica” e ogni «parrocchialismo negletto»¹⁸.

In una società impregnata di individualismo e nella quale molti soffrono di solitudine, risultano particolarmente opportune e attuali le parole di Giovanni Paolo II sulla necessità che la Chiesa sia «*la casa e la scuola della comunione*»¹⁹. Le riflessioni offerte da dal Papa sono di grande interesse anche per la parrocchia nel suo rapporto con i

¹⁷ ANGELINI, *L'immagine concreta della parrocchia*, 111.

¹⁸ R. LOMBARDI, *La parrocchia, soggetto della nuova evangelizzazione*, in *La parrocchia come Chiesa locale*, a cura del SEMINARIO DI BRESCIA, Ed. Morcelliana, Brescia 1983, 264.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Novo Millennio ineunte* (2001), n. 43.

movimenti. Gli auspici del Pontefice sono naturalmente rivolti a tutti i fedeli di una parrocchia: appartengano o no ad un movimento.

La Lettera *Novo Millennio ineunte* ricorda che occorre «*promuovere una spiritualità della comunione*» e ciò significa, anzitutto, «sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi» (n. 43). Da questa realtà profonda e personale sorgeranno disposizioni e atteggiamenti adeguati per favorire lo sviluppo della comunione ecclesiale: «capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico», «capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio», e rifiuto delle «tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie». La necessità di questo cammino spirituale è sottolineata da Giovanni Paolo II quando afferma che

prima di programmare iniziative concrete occorre *promuovere una spiritualità della comunione*, facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consacrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità. [...] Non ci facciamo illusioni: senza questo cammino spirituale, a ben poco servirebbero gli strumenti esteriori della comunione. Diventerebbero apparati senz'anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita (n. 43).

Per il tema di questa relazione mi sembra che tutto ciò abbia un'importanza fondamentale. Occorre anzitutto far luce su cosa sia la comunione e su quali siano i suoi vincoli interni. La lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede *Communio nis notio* (1992) ha messo chiaramente in rilievo che «la comunione implica sempre una duplice dimensione: verticale (comunione con Dio) ed orizzontale (comunione tra gli uomini). È essenziale alla visione cristiana della comunione riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro» (n. 3).

La promozione di questa *spiritualità della comunione* spetta anzitutto al parroco²⁰, ai suoi collaboratori pastorali, ma anche ai dirigenti dei movimenti. Ritorneremo più avanti a parlare delle esigenze di cui i movimenti devono tener conto per un proficuo rapporto con le parrocchie e dell'importanza che per i movimenti ha l'unità con il vescovo diocesano. Non possiamo tuttavia dimenticare che quest'ultimo aspetto vale altrettanto per le parrocchie e che, in non pochi luoghi, si osservano mancanze di tale unità forse più da parte di alcune parrocchie che da parte di movimenti.

A tal proposito mi sembra importante ricordare un'affermazione contenuta nell'Istruzione della Congregazione per il Clero su *Il parroco specialmente deve essere tessitore paziente della comunione della propria parrocchia con la sua Chiesa particolare e con la Chiesa universale*. Egli dovrebbe essere altresì un vero modello di adesione al Magistero perenne della Chiesa e alla sua grande disciplina» (n. 16).

L'atteggiamento comunioneale del parroco e dei responsabili locali dei movimenti è di capitale importanza per favorire un rapporto di reciproca comprensione e di sinergia fra parrocchia e rispettivi movimenti.

Vorrei aggiungere un'osservazione riguardante il caso in cui il parroco appartenga ad un movimento. Ciò potrà sicuramente risultare una fonte di sostegno e di arricchimento spirituale, nonché di dinamismo pastorale per il parroco stesso e andare a beneficio di tutta la parrocchia. Il parroco dovrà però prestare attenzione a che la sua appartenenza al movimento non monopolizzi le attività della parrocchia ed impegnarsi affinché nessuno venga discriminato²¹.

Esaminiamo ora altri fattori che possono contribuire al proficuo rapporto della parrocchia con i movimenti.

²⁰ Fra i compiti del parroco il CIC ricorda l'impegno per far sì che «i fedeli si prendano cura di favorire la comunione parrocchiale, si sentano membri e della diocesi e della Chiesa universale e partecipino e sostengano le opere finalizzate a promuovere la comunione» (can 529 §2).

²¹ A proposito della libertà dei fedeli di seguire una spiritualità diversa da quella del proprio parroco, senza per questo intaccare la comunione, cfr. A. SÁNCHEZ-GIL, *Comentario al can 520*, in *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. II, Pamplona 1996, 1233-1234.

2. La "cattolicità" della parrocchia

La "cattolicità" è una caratteristica non solo di tutta la Chiesa ma anche di ogni Chiesa locale, come si deduce dall'insegnamento del Concilio, secondo cui in ogni Chiesa particolare «è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11)²². Questa caratteristica si riflette in buona parte anche sulla parrocchia che, come ha osservato il Vaticano II, «rappresenta in certo modo la Chiesa visibile stabilita su tutta la terra» (SC 42).

Nella Lettera *Novo Millennio ineunte*, Giovanni Paolo II mette in rapporto il tema della comunione con quello della cattolicità. A proposito della varietà delle vocazioni, egli afferma che «questa prospettiva di comunione è strettamente legata alla capacità della comunità cristiana di fare spazio a tutti i doni dello Spirito. L'unità della Chiesa non è uniformità, ma integrazione organica delle legittime diversità» (n. 46). In numerose occasioni, il Papa si è riferito al tema della cattolicità intesa come «mistero dell'unità e della pluralità della Chiesa»²³.

Di ogni Chiesa locale si può quindi dire che «comprende e abbraccia nella sua carità tutte le lingue, superando così la dispersione babelica» (AG 4); che raggiunge, penetra e assume le diversità umane «nella pienezza cattolica» (AG 6); che «assume tutte le capacità, le risorse e le consuetudini di vita dei popoli, nella misura in cui sono buone, e assumendole le purifica, le consolida e le eleva [...]; tende efficacemente e perpetuamente a ricapitolare tutta l'umanità e i suoi beni sotto il Cristo capo, nell'unità del suo Spirito» (LG 13).

Ciò è stato recentemente ben espresso dalla citata Istruzione *Il presbitero pastore e capo della comunità parrocchiale*: «Le Chiese particolari, nella e a partire dalla Chiesa universale, devono essere aperte ad una realtà di vera comunione di persone, di carismi, di tradizioni spirituali, senza frontiere geografiche, intellettuali o psicologiche [...]. L'universalità, ovvero la cattolicità, deve riempire di sé la particolarità» (n. 17).

²² È anche significativo che il Catechismo della Chiesa Cattolica abbia preposto ai numeri dedicati alle Chiese particolari (832-835) il titolo: *Ogni Chiesa particolare è "cattolica"*.

²³ GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione tenuta la vigilia di Pentecoste sul sagrato della Basilica di San Pietro in occasione del Concistoro pubblico, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII/1 (1985) 1632.

Questa “apertura” della Chiesa locale alla varietà delle vocazioni e dei carismi non può non riflettersi sul volto della parrocchia quale ultima “localizzazione” della Chiesa²⁴. In tal senso, l’esortazione apostolica *Christifideles laici* (1988) ha parlato della parrocchia quale «casa aperta a tutti e al servizio di tutti o, come amava dire il Papa Giovanni XXIII, la fontana del villaggio alla quale tutti ricorrono per la loro sete» (n. 27).

Mi sembra di poter affermare che la necessaria “apertura” della parrocchia, anche nei confronti dei movimenti e delle varie realtà ecclesiali, sia una conseguenza e una manifestazione di questa “cattolicità antropologica” che deve caratterizzarla. Il cardinale Angelo Scola ha fatto notare che «la parrocchia, secondo il principio della pluriformità nell’unità –che realizza in concreto la dinamica della comunione–, è chiamata a porsi nei confronti delle diverse forme aggregative come *comunione di comunità*. È doveroso non estinguere i carismi (cfr. LG 12). Per far questo le parrocchie devono testimoniare la forma bella dell’unità»²⁵.

Nel garantire la giusta “apertura” della parrocchia la principale responsabilità spetta al parroco. Il suo ruolo si può dire paradigmatico del ministero presbiterale, caratterizzato dalla “ministerialità”, che si concretizza in una missione particolare al servizio del popolo di Dio²⁶, e al contempo da una dimensione universale²⁷, in virtù della quale eserciterà il suo ministero senza cadere in chiusure “particolaristiche”, ma promuovendo sempre la cattolicità propria della Chiesa.

Un momento particolarmente significativo ed espressivo di questa “cattolicità” è la Messa domenicale. La parrocchia appare in que-

²⁴ In questo senso è stato osservato: «Il fatto che il criterio di demarcazione sia la contiguità di domicilio (salvo le eccezioni previste dal codice) costituisce certo una condizione minimale, ma proprio per questo è la più aperta a qualificare la parrocchia come segno di comunione»: BRAMBILLA, *La parrocchia nella Chiesa*, 94.

²⁵ A. SCOLA, *Il volto missionario della parrocchia*, Ed. Cantagalli, Siena 2003, 22-23.

²⁶ Ricorda il Vaticano II che «i ministri, dotati di sacra potestà, sono a servizio dei loro fratelli» (LG 18).

²⁷ Dimensione che il Vaticano II ha così illustrato: «Il dono spirituale che i presbiteri hanno ricevuto nell’ordinazione non li prepara a una missione limitata e ristretta, bensì a una vastissima e universale missione di salvezza sino agli ultimi confini della terra, dato che qualunque ministero sacerdotale partecipa della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli apostoli» (PO 10).

sti momenti quale comunità eminentemente eucaristica ed «è normale –ha osservato Giovanni Paolo II– che si ritrovino i vari gruppi, movimenti, associazioni, le stesse piccole comunità religiose in essa presenti. Questo consente loro di fare esperienza di ciò che è ad essi più profondamente comune, al di là delle specifiche vie spirituali che legittimamente li caratterizzano, in obbedienza al discernimento dell'autorità ecclesiale»²⁸.

L'esigenza di "cattolicità" per i fedeli di una parrocchia non si pone comunque solo in rapporto ai diversi movimenti, ma anche nei confronti di fedeli di altre parrocchie. La citata Istruzione *Il presbitero pastore e capo della comunità parrocchiale* ha osservato che: «La crescente mobilità della società attuale rende necessario che la parrocchia non si chiuda in se stessa e sappia accogliere i fedeli di altre parrocchie che la frequentano, come pure eviti di guardare con diffidenza che alcuni parrocchiani partecipino alla vita di altre parrocchie, rettorie, o cappellaníe» (n. 22). Anche la recente Nota pastorale della CEI sulla parrocchia ha messo in guardia di fronte alla minaccia di «fare della parrocchia una "comunità autoreferenziale", in cui ci si accontenta di trovarsi bene insieme, coltivando rapporti ravvicinati rassicuranti»²⁹.

Si può quindi concludere che i fedeli non vanno solo educati nella «spiritualità della comunione» ma anche nella «cattolicità della comunione»³⁰.

3. La missionarietà della parrocchia

Le recenti riflessioni teologiche e pastorali sulla parrocchia, accanto all'aspetto misterico-salvifico, hanno messo in luce la missionarietà che deve caratterizzarla. Questa prospettiva offre un ulteriore spunto che permette di vedere in una luce positiva il rapporto della

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera ap. *Dies Domini* (1998), n. 36; cfr. anche Lettera ap. *Mane nobiscum Domine* (2004), n. 23.

²⁹ Nota pastorale della CEI del 30.V.2004, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, n. 4.

³⁰ Così si è espresso J. Hamer: «Tous les actes de la vie paroissiale doivent viser à éduquer à la catholicité de la communion»: *La paroisse dans le monde contemporain*, «Nouvelle Revue Théologique» 86 (1964) 971.

parrocchia con i movimenti³¹. Si evita così di cadere nell'antinomia istituzione-carismi³², apprezzando invece l'arricchimento che la parrocchia riceve dalla vitalità apostolica dei movimenti, i quali si sentiranno chiamati ad interagire con essa³³. La recente Istruzione del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e Itineranti *Erga migrantes caritas Christi* (14.V.2004) ha osservato che «in una Chiesa che si sforza di essere interamente missionaria e ministeriale, sospinta dallo Spirito, è il rispetto dei doni di tutti che va messo in rilievo» (n. 86). Monsignor Renato Corti ha osservato che «l'accento posto sul grande e urgente compito dell'evangelizzazione potrà renderci tutti più sensibili all'unità della missione e darci il coraggio di compiere i necessari passi di conversione»³⁴.

Proprio a questo aspetto si è riferito Giovanni Paolo II nell'Udienza concessa ai partecipanti alla Plenaria del Consiglio per i Laici, quando ha ribadito che la parrocchia «ha bisogno di rinnovarsi costantemente per divenire "comunità di comunità", capace di un'azione missionaria veramente incisiva»³⁵.

Particolarmente significativa, a tale riguardo, è anche la recente Nota pastorale della CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (30.V.2004). La Nota sollecita un ripensamento che porti ad «acquisire la consapevolezza che è *finito il tempo della parrocchia autosufficiente*» (n. 11). Essa auspica quindi una riforma che segua una logica prevalentemente «integrativa». Ciò deve reggere il rapporto delle parrocchie con la Chiesa particolare e il rapporto delle parrocchie fra di loro.

³¹ Significativo in questo senso è quanto indica l'Istruzione della Congregazione per il Clero su *Il presbitero pastore e capo della comunità parrocchiale* (2003): «Sarà cura del parroco far sì che anche le associazioni, i movimenti e le aggregazioni varie presenti in parrocchia offrano il proprio specifico contributo alla vita missionaria della stessa» (n. 29).

³² Cfr. G. COLOMBO, *La parrocchia. Conclusioni del convegno*, in *Chiesa e parrocchia*, 171.

³³ Il cardinale Angelo Scola ha osservato che «le aggregazioni dei fedeli, quelle tradizionali e quelle sorte più recentemente, saranno chiamate ad interagire con la parrocchia se questa mostra il suo autentico volto missionario»: SCOLA, *Il volto missionario*, 22.

³⁴ CORTI, *Relazione*, 672.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *La parrocchia, cellula vitale e luogo naturale della partecipazione dei laici all'edificazione e alla missione della Chiesa nel mondo*, «L'Osservatore Romano» 26 novembre (2004) 5.

Un ulteriore livello di integrazione –aggiunge il documento– riguarda i movimenti e le nuove realtà ecclesiali, che hanno un ruolo particolare nella sfida ai fenomeni di scristianizzazione e nella risposta alle domande di religiosità, incontrando quindi, nell’ottica della missione, la parrocchia. La loro natura li colloca a livello diocesano, ma questo non li rende alternativi alle parrocchie. Sta al vescovo sollecitare la loro convergenza nel cammino pastorale diocesano e al parroco favorirne la presenza nel tessuto comunitario, della cui comunione è il responsabile, senza appartenenze privilegiate e senza esclusioni (n. 11).

Mi sembra che questa “logica integrativa” possa essere letta anche alla luce di quella “tensione benefica” fra il principio locale (domicilio) e il principio personale (appartenenza) di cui ha parlato Roberto Lombardi³⁶.

4. *Unità della parrocchia e rispetto per la libertà dei fedeli*

Il rapporto della parrocchia con i movimenti dovrà inoltre tener conto di due esigenze egualmente importanti: da un lato la legittima libertà dei fedeli di associarsi e l’autonomia delle associazioni da loro fondate, dall’altro l’unità della Chiesa anche a livello parrocchiale³⁷.

Il Codice di Diritto Canonico, facendo tesoro dell’insegnamento del Vaticano II, ha riconosciuto a tutti i fedeli un ampio statuto di libertà all’interno della Chiesa. Esso comprende, fra l’altro, il diritto di seguire la propria forma di vita spirituale (cfr. can 214), di promuovere e sostenere la propria iniziativa apostolica (cfr. can 216), di associarsi e riunirsi per fini di carità o pietà (cfr. can 215) e di eleggere il proprio stato di vita (cfr. can 219). I pastori dovranno sempre rispettare questi diritti. Il ministero sacro è infatti al servizio del sacerdozio comune dei battezzati e dovrà fornire loro gli ausili opportuni, affinché ogni fedele possa sviluppare, con libertà e responsabilità personali, la propria vocazione cristiana.

³⁶ I due principi, «lungi dall’essere antagonisti stanno tra loro in rapporto di tensione benefica. La maggior parte degli uomini oggi, infatti, sono stabili e mobili allo stesso tempo: perciò il principio locale, una volta piuttosto rigido, deve essere completato con forme sociali più mobili della Chiesa»: LOMBARDI, *La parrocchia*, 264.

³⁷ Sul tema cfr. A. MONTAN, *I soggetti dell’azione pastorale nella comunità parrocchiale*, in *La parrocchia in un’ecclesologia di comunione*, 179.

Certamente la libertà del fedele trova il suo limite intrinseco nell'obbligo di osservare la comunione con la Chiesa e quindi la sua unità.

Il modo di esercitare il governo della parrocchia ha subito, nel corso dei secoli, una notevole evoluzione, nel senso di un progressivo ridimensionamento del vincolo parrocchiale, ossia del vincolo tra il fedele e il proprio parroco³⁸. Diversi fattori hanno contribuito a questa evoluzione³⁹. Fra di essi va ricordato, oltre al valore della libertà dei fedeli, il riconoscimento della non esclusività della parrocchia nella cura pastorale, e del carattere di servizio che deve caratterizzare l'esercizio del sacro ministero. L'affievolirsi del vincolo parrocchiale è quindi motivato dalla ricerca del bene spirituale dei fedeli e non intende certamente disgregare la comunità parrocchiale.

A ben vedere, i due principi che abbiamo enunciato non sono contrapposti, come se affermare il primo portasse a negare il secondo. Si tratta piuttosto di due esigenze simultanee e armoniche della comunione parrocchiale. L'unità della parrocchia implica il rispetto della libertà di ciascuno; la mancanza di libertà non gioverebbe invece all'unità, sarebbe anzi causa di disgregazione⁴⁰.

III. Esigenze di cui i movimenti devono tener conto

Le considerazioni fin qui svolte intorno alla parrocchia, affinché essa sia "scuola di comunione", coltivi una "spiritualità e una cattolicità della comunione" e sia permeata di "missionarietà", interessano evidentemente anche i movimenti.

La realtà dei movimenti ha però caratteristiche in parte diverse da quelle della parrocchia. Una di queste è, come abbiamo già accennato, quella di trascendere l'ambito parrocchiale. Per i movimenti, anche proprio in vista del loro rapporto con le parrocchie, rimane perciò essenziale l'integrazione a livello diocesano. Diversi testi del

³⁸ Il tema è stato esaminato da J. OTADUY, *El vínculo parroquial del fiel. Los contenidos de la cura pastoral ordinaria*, in IDEM, *Fuentes, Interpretación, personas. Estudios de Derecho canónico*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 489-511.

³⁹ Significative sono anche le differenze fra la disciplina del CIC 17 e quella del CIC 83, cfr. *ibidem*, 503-506.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, 509-510.

magistero hanno inoltre indicato alcuni “criteri di ecclesialità” per i movimenti⁴¹. Sul tema mi ero soffermato in uno studio pubblicato alcuni anni fa⁴². Mi limiterò perciò a ricordarne i punti salienti, aggiungendo qualche puntualizzazione in rapporto alla parrocchia.

1. *L'unità con il vescovo diocesano*

Il rapporto dei movimenti con le parrocchie passa necessariamente attraverso il vescovo, «principio e fondamento visibile dell'unità nella Chiesa particolare» (LG 23/a). La filiale e cordiale unione, oltre che con il Romano Pontefice, anche con il vescovo diocesano è quindi la prima condizione per un proficuo rapporto con le parrocchie.

Lo sviluppo di un movimento potrebbe infatti anche far nascere la tentazione di considerarsi “indipendente” dal vescovo. Affinché la ricchezza di iniziative apostoliche avviate dai movimenti in una diocesi contribuisca alla sua edificazione, essi dovranno perciò coltivare la comunione che nel vescovo ha il primo punto di riferimento immediato.

Spetta al vescovo stabilire le direttrici o le priorità pastorali, assicurare il coordinamento e l'intima unità delle varie forme di apostolato⁴³ e vigilare affinché i diversi movimenti armonizzino in tal senso la loro azione apostolica. Il vescovo potrà anche chiedere ai movimenti di collaborare a determinate iniziative nell'ambito della pastorale diocesana, ma ciò non può evidentemente significare che un carisma possa essere piegato ad esigenze particolari fino ad alterarlo. Il Pastore locale cercherà, al contrario, pur mantenendo la prospettiva del bene di tutta la sua Chiesa, di valorizzare la specificità dei diversi movimenti.

⁴¹ Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *I movimenti ecclesiali. Criteri di discernimento*, in N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, 603-619.

⁴² A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologicali*, «Annales theologici» 11 (1997) 401-427; cfr. anche IDEM, *L'inserimento dei movimenti ecclesiali nella Chiesa particolare*, in G. COFFELE (a cura di), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, Roma 1999, 525-541.

⁴³ Cfr. CD 17/a.

2. Radicamento del carisma nella realtà della Chiesa locale

La Chiesa possiede al contempo una dimensione universale e una particolare, che devono sempre venir coniugate. La caratteristica universalità dei movimenti –in quanto promuove la prima dimensione– rappresenta uno dei pregevoli contributi dei movimenti alle Chiese particolari e alle parrocchie. Questa “visione universale” non sarebbe tuttavia corretta se andasse a scapito dell’attenzione verso la realtà e i problemi della Chiesa locale. Ciò potrebbe essere favorito dal fatto che il punto di riferimento dei membri dei movimenti si trova normalmente al di fuori dell’ambito diocesano. Il forte senso di appartenenza sperimentato all’interno del movimento potrebbe offuscare il senso dell’appartenenza alla propria Chiesa particolare⁴⁴, nonché la responsabilità di ciascuno nei confronti di essa⁴⁵.

Problematico sarebbe poi il caso in cui un movimento ecclesiale volesse “esportare” la propria esperienza, sorta e sviluppatasi, per esempio, con caratteristiche europee, in altri continenti in cui la situazione sociale e culturale è molto diversa, senza adeguarsi e senza prestare attenzione al cammino pastorale svolto dalle rispettive Chiese locali⁴⁶. Ma altrettanto problematico –e probabilmente anche ingiusto– sarebbe il caso in cui dei Pastori si appellassero alle peculiarità “locali” per impedire, senza vere ragioni, il legittimo sviluppo di qualche movimento nella loro Chiesa. Non ha perso attualità l’esortazione dell’Apostolo di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,19-21).

⁴⁴ Si appartiene alla Chiesa di Cristo, ma quest’ultima possiede su questa terra due dimensioni inscindibili: quella universale e quella particolare. La lettera *Communio notio* ha precisato che «non si appartiene alla Chiesa universale in modo mediato, attraverso l’appartenenza ad una Chiesa particolare, ma in modo immediato, anche se l’ingresso e la vita nella Chiesa universale si realizzano necessariamente in una particolare Chiesa» (n. 10).

⁴⁵ Giovanni Paolo II, nell’esortazione ap. *Ecclesia in Asia* (1999) ha osservato: «Quanti sono coinvolti in associazioni o movimenti dovrebbero offrire sostegno alla Chiesa locale e non presentare se stessi come alternativi alle strutture diocesane e alla vita parrocchiale» (n. 25). Sulla questione cfr. S. DIANICH, *Le nuove comunità e la «grande Chiesa»: un problema ecclesiologico*, «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 528.

⁴⁶ Cfr. P. CODA, *I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica*, «Lateranum» 57 (1991) 143.

I membri dei movimenti, restando fedeli al proprio carisma, dovranno quindi cercare di innestarlo creativamente nella vita della rispettiva Chiesa locale. Ciò non significa necessariamente che essi debbano essere presenti –quali rappresentanti del movimento– negli organismi diocesani o parrocchiali; il primo campo d'azione ecclesiale proprio dei fedeli laici è infatti quello della vita familiare, sociale, professionale, politica, culturale, sportiva, ecc.

3. *La consapevolezza che l'appartenenza ad un movimento non allontana dalla propria diocesi e dalla propria parrocchia*

Come ha ricordato la Nota della CEI *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, tutti i fedeli sono chiamati «a riconoscere la propria parrocchia come presenza concreta e visibile della Chiesa particolare in quel luogo» (n. 11). Ogni autentico carisma porta con sé un particolare atteggiamento di servizio e di amore alla Chiesa, così come Cristo l'ha voluta. Di conseguenza, l'essere membri di un movimento non solo non farà perdere di vista la realtà della Chiesa costituita gerarchicamente e articolata in Chiese particolari, ma renderà più consapevoli e responsabili della propria appartenenza ad una Chiesa e ad una parrocchia, quale sua cellula fondamentale.

Parlavo poc'anzi dell'importanza di vivere il proprio carisma nella vita familiare, sociale, professionale, politica, culturale, sportiva, ecc. È proprio questa presenza capillare il principale contributo dei movimenti alla parrocchia. Come ha osservato G. Feliciani: «Il primo e più importante apporto che possono dare i movimenti a una comunità parrocchiale è la presenza nel suo ambito territoriale di quelle che Giovanni Paolo II ha definito “personalità cristiane mature, consapevoli della propria identità battesimale, della propria vocazione e missione nella Chiesa e nel mondo”⁴⁷. E perciò capaci di offrire a quanti li incontrano una significativa testimonianza di vita cristiana»⁴⁸. Ciò

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione dell'Incontro con i movimenti ecclesiali e le nuove comunità*, Roma 30 maggio 1998, pubblicato in: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, 222.

⁴⁸ FELICIANI, *Comunità parrocchiali*, 618-619. Sulla base di questa considerazione, l'autore conclude che «la questione parrocchia-movimenti non può essere adeguatamente impostata come se si trattasse del rapporto tra due istituzioni. Va invece affrontata dal punto

mi sembra costituire una considerazione di grande rilevanza in ogni riflessione sul rapporto parrocchia-movimenti.

4. *Stima anche per altre realtà ecclesiali*

La consapevolezza della varietà e della complementarità dei diversi carismi e vocazioni nella Chiesa, porterà i membri di ogni movimento a comprendere che esso, per quanto sia ammirabile, costituisce solo uno degli elementi che compongono quell'insieme sinfonico che chiamiamo "cattolicità". Ciò ha come conseguenza che i membri dei movimenti sapranno apprezzare anche altre esperienze e altri stili di vita cristiana⁴⁹.

A volte si è segnalato il pericolo che l'entusiasmo per la propria esperienza ecclesiale all'interno del movimento porti ad assolutizzarla, impedendo di apprezzare il valore di altri modi di vivere o di esprimere la fede, e portando a considerare il movimento autosufficiente e quindi quasi come un'alternativa alla Chiesa particolare. Questo pericolo può portare anche a voler imporre a tutti la propria spiritualità o il proprio stile di vita e potrebbe favorire «una lettura in chiave riduttiva del messaggio cristiano»⁵⁰. I membri dei movimenti dovranno perciò coltivare l'umiltà di riconoscere che la propria esperienza non è l'unica possibile e che lo sviluppo anche di altri carismi è una ricchezza per la Chiesa locale.

5. *Spirito di servizio, senza indulgere nel protagonismo*

La consapevolezza della natura della Chiesa locale e l'umiltà di cui parlavamo porteranno i movimenti a svolgere le loro opere apo-

di vista del singolo fedele, più precisamente del parrocchiano, che ha ricevuto il dono di partecipare al carisma di un movimento ecclesiale e vive nella unità della sua esperienza cristiana la dimensione carismatica e la dimensione istituzionale, ambedue coesenziali, come ha ricordato Giovanni Paolo II, alla sua divina costituzione» (*ibidem*).

⁴⁹ Don Luigi Giussani, parlando del segno che ogni movimento porta vita alla Chiesa, è giunto ad affermare: «Il primo segno è che chi lo vive è tutto pieno di stima, di attenzione, di valorizzazione, di collaborazione con gli altri movimenti»: L. GIUSSANI, *Per una parrocchia viva*, «Tracce» (gennaio 2004) 125.

⁵⁰ CEI - COMMISSIONE PER IL LAICATO, *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, Roma 1993, n. 13, «Il Regno-documenti» 11 (1993) 340-352.

stoliche con spirito di servizio, con sincero desiderio di sostenere le iniziative del vescovo e del parroco, secondo le caratteristiche del proprio carisma. Questo spirito di servizio eviterà inoltre che i membri di un movimento, lasciandosi trasportare da un comprensibile entusiasmo, cadano in un protagonismo poco ecclesiale, che può risultare controproducente agli effetti dell'armonico inserimento nella comunione della Chiesa locale e parrocchiale⁵¹. Ciò non significa che un movimento non possa promuovere incontri di vario genere e apparire come tale. Quando però si tratta di partecipare ad avvenimenti ecclesiali insieme a tanti altri fedeli converrà prestare attenzione affinché lo "spirito di gruppo" non risulti nocivo alla comunione che deve esserci fra tutti i membri della Chiesa.

Lo spirito di servizio favorirà anche la disponibilità dei membri dei movimenti a collaborare con altri fedeli a iniziative diocesane o parrocchiali: catechesi, opere sociali, caritatevoli, educative, ecc. Tale spirito di collaborazione e di apertura verso gli altri è essenziale per evitare il sorgere di una chiusura del gruppo in se stesso e di un *auto-compiacimento* che sono stati così descritti: «I frequenti contatti con persone omogenee fra di loro, resi ancor più saldi dalla convergenza ideale che le unisce, può portare alla formazione di gruppi protesi ad esaltare la comunità a scapito della comunione»⁵². Anche Giovanni Paolo II ha parlato del «pericolo di un certo autocompiacimento da parte di chi assolutizza la propria esperienza, favorendo in tal modo da una parte una lettura in chiave riduttiva del messaggio cristiano e dall'altra il rifiuto di un sano pluralismo di forme associative»⁵³.

⁵¹ Nell'enciclica *Redemptoris missio* (1990) Giovanni Paolo II ha osservato che «quando si inseriscono con umiltà nella vita delle Chiese locali e sono accolti cordialmente da vescovi e sacerdoti nelle strutture diocesane e parrocchiali, i movimenti rappresentano un vero dono di Dio per la nuova evangelizzazione e per l'attività missionaria propriamente detta. Raccomando, quindi, di diffonderli e di avvalersene per ridare vigore, soprattutto tra i giovani, alla vita cristiana e all'evangelizzazione, in una visione pluralistica dei modi di associarsi e di esprimersi» (n. 72).

⁵² A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1991, 574. L'ultimo capitolo del libro (che contiene questa citazione) venne pubblicato anche come articolo: *Significato e prospettive sul futuro dei «Movimenti Ecclesiali» contemporanei*, «Vita consacrata» 27 (1991) 749.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, *I movimenti ecclesiali devono operare per la comunione*. Ai partecipanti a un Convegno della CEI su «La Comunità cristiana e le Associazioni dei Laici», «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», VII 2 (1984) 292.

6. *Trasparenza nel modo di agire e di informare*

Il rapporto con la diocesi e con le parrocchie sarà senz'altro favorito anche dalla trasparenza con cui un movimento agisce e informa sulle sue attività. Sebbene si debba rispettare il diritto di ogni persona, e anche di ogni movimento, alla propria intimità e non si possa esigere che tutto venga esibito al pubblico, va tenuto presente che un atteggiamento di eccessiva discrezione può causare timori, diffidenze o sospetti. Il dovere di informare acquista poi una particolare importanza nei confronti del vescovo diocesano.

7. *Conseguenze per la formazione dei membri*

Le menzionate esigenze avranno delle ripercussioni sulla formazione impartita nei movimenti. Fra di esse va sottolineata la necessità di educare secondo uno spirito autenticamente cattolico. È quanto rileva il *Direttorio generale per la catechesi* nel paragrafo intitolato: *Associazioni, movimenti e gruppi di fedeli*⁵⁴. Appoggiandosi sull'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Catechesi tradendae*, il Direttorio ricorda che «occorre rispettare la natura propria della catechesi, sviluppando tutta la ricchezza del suo concetto. [...] La catechesi, qualunque sia il "luogo" dove si compie, è prima di tutto una formazione organica e basilare della fede. Deve includere, pertanto, uno studio serio della dottrina cristiana e deve costituire una seria formazione religiosa aperta a tutte le componenti della vita cristiana» (n. 262, a).

Ciò non impedisce che la finalità ed il carisma proprio di ogni movimento conferisca alla formazione da esso impartita determinati accenti, ma «l'educazione attraverso la proposta della spiritualità propria di un'associazione o movimento – che è pur sempre una grande ricchezza per la Chiesa – sarà tipica di un tempo successivo a quello della formazione basilare cristiana, che è comune a ogni cristiano. Prima bisogna educare a ciò che è comune a tutti i membri della Chiesa, piuttosto che a ciò che è peculiare o diversificante» (n. 262, b). Questa formazione di base è naturalmente compito primario della

⁵⁴ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio generale per la catechesi*, Città del Vaticano 1997, nn. 261-262.

parrocchia, ma ben sappiamo quanto spesso si stenti a realizzarlo. I movimenti dovranno quindi tener conto di queste eventuali carenze e impegnarsi per supplirle.

* * *

Sono ben consapevole dei limiti di quanto esposto. Molte questioni sono state solo accennate. Altre questioni, che si riferiscono a casi specifici riguardanti l'uno o l'altro dei vari movimenti, sono state volutamente omesse.

Mi auguro in ogni caso che queste riflessioni possano contribuire ad un sempre più proficuo rapporto fra parrocchie e movimenti, in modo tale che questi ultimi possano, come ha auspicato Giovanni Paolo II, «offrire un contributo prezioso alla dinamica vitale dell'unica Chiesa, fondata su Pietro, nelle diverse situazioni locali»⁵⁵. L'urgenza della nuova evangelizzazione ci spinge a superare ogni sterile diatriba. «Solo diventando missionaria –ha scritto il Papa– la comunità cristiana potrà superare divisioni e tensioni interne e ritrovare la sua unità e il suo vigore di fede»⁵⁶. Oltre alle considerazioni di ordine teologico e pastorale, occorre sempre –come ha ben formulato il cardinale Martini– «riconoscere lo Spirito, che soffia dove vuole, dovunque egli soffi, senza rigidzze e sclerotizzazioni, senza pregiudizi e forzature, senza chiusure e indebite assolutizzazioni della propria appartenenza, [...] lo Spirito c'è, opera dappertutto, c'è e opera prima di noi, meglio di noi, più di noi»⁵⁷.

Istituto di Diritto Canonico San Pio X
Dorsoduro, 1/I - 30123 Venezia

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso in occasione dell'Incontro con i movimenti ecclesiali*, 18. Il Papa ha ribadito la sua fiducia nei movimenti in diverse occasioni. Così si è espresso nella Lettera *Novo Millennio ineunte*: «Grande importanza per la comunione riveste il dovere di promuovere le varie realtà aggregative che, sia nelle forme più tradizionali, sia in quelle più nuove dei movimenti ecclesiali, continuano a dare alla Chiesa una vivacità che è dono di Dio e costituisce un'autentica "primavera dello Spirito"» (n. 46).

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris missio*, n. 49.

⁵⁷ C.M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito. Lettera pastorale per verificarci sui doni del Consolatore*, Milano 1997, 32.

Pagina bianca

LA MISTAGOGIA: DAI SEGNI AL MISTERO, COINVOLGENDO L'INTERA ESISTENZA CRISTIANA*

Juan Javier FLORES ARCAS, osb

Sommario: Introduzione - I. La tipologia in campo liturgico - II. Il metodo mistagogico - III. Dal metodo tipologico al metodo allegorico - IV. Una spiegazione medievale: la sessione XCIV del Pontificale Romano-Germanico - V. Assimilare e vivere il mistero di Cristo a partire dalla stessa celebrazione eucaristica - Conclusione.

Introduzione

Non è per caso che ci siamo riuniti, questa mattina. La lettera di convocazione diceva che «tra tante cose a cui ci sollecita l'Anno dell'Eucaristia un posto non secondario spetta alla riflessione teologica». Nella Lettera Apostolica *Mane nobiscum Domine*, Giovanni Paolo II, come primo aspetto del mistero eucaristico, mette a fuoco «l'Eucaristia mistero di luce», mistero inesauribile, sul quale l'approfondimento teologico è sempre lontano dal giungere a termine.

In tale approfondimento la riflessione sulla liturgia eucaristica è chiamata ad avere un posto di rilievo, non foss'altro che per la particolare attenzione riservata da Giovanni Paolo II, nella citata Lettera, alla celebrazione dell'Eucaristia.

I punti da esaminare sono numerosi e, per giungere ad un risultato concreto, è necessario lasciarsi guidare da alcuni punti della

* Pubblichiamo qui la relazione tenuta alla Giornata di riflessione teologica su Liturgia ed Eucaristia, organizzata a Roma dalla Pontificia Università della Santa Croce il 4 maggio 2005.

Lettera, soprattutto della quarta sezione. «I Pastori si impegnino in quella *catechesi* “mistagogica”, tanto cara ai Padri della Chiesa, che aiuta a scoprire le valenze dei gesti e delle parole della Liturgia, aiutando i fedeli a passare dai segni al mistero e a coinvolgere in esso l'intera loro esistenza»¹.

Dai segni al mistero coinvolgendo la vita. Ecco tre elementi che dovremmo esaminare attentamente.

Dividerò la mia relazione in cinque parti, cui aggiungerò alcune conclusioni. Riguardo allo studio del metodo mistagogico, proporrò un esempio di un altro modo di impostare la conoscenza dell'azione liturgica nel Medioevo.

I. La tipologia in campo liturgico

Dato che dovremmo parlare della mistagogia come modo di accostarci alla celebrazione eucaristica, sembra importante partire dal modo di interpretare il dato liturgico proposto dai Padri della Chiesa e dai primi autori, i quali hanno commentato l'Eucaristia sia in riferimento al rito che alla stessa dottrina. Seguendo questo cammino potremmo arrivare all'oggi².

La corrispondenza tra eventi e Cristo è ciò che crea la tipologia, la quale è un sistema di pensiero particolarmente atto a collegare tra loro i vari momenti della salvezza.

La tipologia, applicata all'azione liturgica offre a questa un metodo efficace per interpretare il fatto liturgico nelle sue mille sfaccettature, producendo tra due azioni diverse una corrispondenza.

Il metodo usato è sempre il medesimo, ma ora c'è un fattore nuovo; l'applicazione della tipologia alla liturgia non è più solo un fatto isolato, quasi occasionale, o a mo' di accenno all'interno di un'omelia, o come tema specifico di un'intera omelia; ora nasce un sistema di omelie, correlate tra loro in un *ciclo completo*, che debbono illustrare,

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mane nobiscum Domine* n° 17 (d'ora in poi MND).

² Sui diversi significati della parola “mistagogia” si può consultare: R. BORNET, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient chrétien, 9), Institut Français d'études byzantines, Paris 1966, 29-30.

ad esempio, ai neofiti, ogni singolo rito dell'iniziazione cristiana che essi hanno appena ricevuto.

Lo scorrere degli eventi e delle epoche, attraverso una scelta sapiente di *corrispondenze*, viene riassunto nel momento definitivo della salvezza, quando il Cristo muore, risorge, sale al cielo e ritorna, alla fine dei tempi, per salvare ogni carne³.

Di questa *veritas* della salvezza portata da Cristo partecipa ogni evento precedentemente avvenuto che, di conseguenza, è salvifico a causa di questa partecipazione in Cristo. Quindi, più che una storia degli eventi di salvezza, si dà un'unica salvezza *partecipata* in diversi momenti della storia.

Questa unicità è per sempre, e deve essere tenuta in considerazione anche per decidere quale sia il rapporto tra i riti della Chiesa e gli eventi della salvezza in Cristo. Ecco perché la tipologia viene applicata all'interpretazione della liturgia dando origine ad un vero e proprio sistema teologico.

Il dato fondamentale della tipologia sta non nel *tipo* ma nell'*antitipo* o *verità*, ossia non nell'annuncio ma nel compimento: in tal modo si esprime la certezza che il rapporto di Dio con Israele giunge sicuramente alla meta in un *nuovo* intervento salvifico di Dio, *corrispondente (antitipo)* ai precedenti che lo annunciavano e che, seppure anteriori nel tempo, erano ontologicamente posteriori dato che ne *erano partecipazione*, vera sotto ogni aspetto.

La patristica prosegue nella stessa linea già inaugurata dal Nuovo Testamento e applica la tipologia sia all'interpretazione degli eventi biblici sia all'interpretazione dei riti liturgici. Il vocabolario è lo stesso per entrambi i casi, e ciò non è privo di inconvenienti dato che, di fatto, l'uso è abbastanza differente: la tipologia, infatti, come metodo ermeneutico della Scrittura dà maggior rilievo alla *simbologia* e al *significato* di un testo, mentre, applicata alla liturgia, privilegia il realismo dei riti e dei segni, ossia il loro valore ontologico, che li rende atti a trasmettere quella medesima salvezza che si trova narrata negli

³ Sono debitore –quanto al metodo mistagogico– dell'opera seguente: E. MAZZA, *La Mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 46), CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1996².

eventi della Scrittura. Insisto sul fatto che il “trasmettere” è fondamentale nell’azione liturgica.

I vocaboli maggiormente usati sono: *typos* (reso in latino con *typus* o con *exemplum, figura*) con il suo correlativo *antitypos*, che potremmo tradurre *controimmagine*; il primo termine designa la prefigurazione veterotestamentaria, mentre il secondo designa il compimento neotestamentario. Abbiamo anche *eikon (imago)*, al quale talvolta è abbinato il correlativo *ypodeigma (copia)* o, più comunemente, *aletheia (veritas)*. Vicino al concetto di *immagine* troviamo *omoïoma (similitudo, termine che indica la concreta realtà di quell’invisibile partecipazione ontologica che costituisce la natura che un ente ha nei confronti di un altro)*. Talvolta questi termini vengono usati l’uno al posto dell’altro, ma ciò non significa che essi siano sinonimi o anche solo equivalenti: ciascuno ha un suo significato più generale che lo apparenta agli altri, ed un significato specifico che lo contraddistingue: di solito, *imago* sottolinea maggiormente la tipologia verticale, mentre *similitudo* dà maggior evidenza alla consistenza ontologica del rito; *mysterion* ha un uso più sfumato dato che vale sia per gli eventi della storia della salvezza, sia per il dato rituale.

I riti dell’iniziazione cristiana sono capaci di tipologia e mostrano di avere una efficacia loro propria. Ecco che l’acqua amara diventa dolce perché Mosè vi getta un legno, ma questo legno è efficace perché è figura della croce di Cristo, *caeleste sacramentum*⁴, e quindi si può dire che l’acqua diventa dolce per la passione di Cristo: analogamente il fonte battesimale è santificato per «l’annuncio della croce del Signore»⁵ fatto dal vescovo. Si noti che in questo testo il dato veterotestamentario e il dato battesimale si sovrappongono completamente e gli attributi dell’uno passano all’altro: l’acqua di Mara viene detta *consacrata*, mentre l’acqua battesimale viene detta *dolce*. Dunque, nel rito si vive l’evento di salvezza. Non si vive, come avveniva nella teologia scolastica, il rito attraverso il rito. Invece, nel nostro caso, nel rito si vive l’evento storico. Giovanni di Gerusa-

⁴ S. AMBROGIO, *De Sacramentis*, 2, 23, cfr. AMBROISE DE MILAN, *Des Sacrements. Des Mysterès. Explication du symbole*, ed. B. BOTTE (Sources Chrétiennes 25 bis), Cerf, Paris 1961, 80.

⁵ S. AMBROGIO, *De mysteriis* 14, ed. B. BOTTE, 162.

lemme commenterà: «non accostarci quindi al pane e al vino come a cibi semplici, poiché sono corpo e sangue, secondo la rivelazione del Signore. Anche se quindi il tuo gusto ti suggerisce questo, la tua fede ti rassicuri. Non giudicare la cosa dal gusto, ma dalla fede abbi piena ed indubitabile certezza, poiché sei stato giudicato degno del corpo e del sangue di Cristo»⁶.

In conclusione possiamo dire che il vocabolario della tipologia, applicato alla liturgia, mostra con chiarezza che la liturgia è composta di due livelli correlati tra loro e corrispondenti:

a) l'evento storico salvifico quale verità che viene celebrata.

b) la celebrazione, in tutta la sua visibilità che cade sotto il dominio dei sensi.

Questi due livelli dell'atto liturgico sono dotati di una precisa terminologia tecnica che li tiene ben distinti e non permette che si operi alcuna confusione tra loro. Nonostante questa distinzione, i due livelli costituiscono una sola realtà che estende (trasmette) ai fedeli di oggi quella stessa salvezza che è stata prodotta nella storia una volta per tutte, congiunta a quei determinati eventi, in modo irripetibile. Tutti i riti della liturgia hanno pieno valore teologico, che deriva dalla tipologia: è il caso della triplice immersione del battesimo, secondo san Cipriano, che «allude alla Trinità, nel cui sacramento le genti sarebbero state battezzate»⁷.

⁶ GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Omelia mistagogica IV (Il corpo e il sangue di Cristo)*, in CIRILLO e GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, ed. G. MAESTRI e V. SAXER, Paoline, Milano 1994, 605.

⁷ «Dominus enim post resurrectionem discipulos suos mittens quemadmodum baptizare deberent instrui et docet dicens: "Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra, ite ergo et docete gentes omnes, tinguentes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti" (Mt 28, 18.19). Insinuat, cuius sacramento gentes tinguerentur», cfr. S. CIPRIANO, *Epistola 73*, 5, 2 in SAINT CYPRIEN, *Correspondance*. (Collection des Universités de France) vol. 2, Paris 1961, 265. Anche le tre ore di terza, sesta e nona sono descritte come «Sacramento della Trinità»: «In orationibus vero celebrandis invenimus observasse cum Danihele tres pueros in fide fortes et in captivitate victores horam tertiam sextam nonam, sacramento scilicet trinitatis quae in novissimis temporibus manifestari habebat», cfr. *De Dominica oratione 34*, in *Sancti Cypriani episcopi opera*, CCL 3A, 111.

II. Il metodo mistagogico

Gli autori di cui possediamo omelie mistagogiche sono: Cirillo di Gerusalemme; Ambrogio vescovo di Milano; Giovanni Crisostomo; Teodoro di Mopsuestia; Agostino d'Ipbona. L'epoca di san Basilio e di Cirillo di Gerusalemme è la stessa, ma il primo non ha lasciato alcuna mistagogia, anche se ne parla nelle sue opere. Gerusalemme, la Cilicia, l'area Antiochena-Costantinopolitana e Milano, saranno i territori in cui si svilupperanno queste omelie mistagogiche, mentre non ci sarà alcuna traccia di esse a Roma e ad Alessandria d'Egitto. Dunque, ci troviamo dinanzi ad un fenomeno limitato nel tempo perché le omelie mistagogiche non compariranno mai né prima né dopo il IV secolo.

Penso sia opportuno ricordare che mi riferisco sempre alle omelie mistagogiche, diverse dai commentari mistagogici, studiati da René Bornet⁸.

Non conosciamo analoghi cicli di omelie mistagogiche nella Chiesa alessandrina, nell'area spagnola e nella Chiesa di Agostino, anche se questi pronuncia moltissime omelie sulla liturgia e sulle feste liturgiche, facendo un buon uso della tipologia e muovendosi in una prospettiva largamente tributaria del platonismo.

E. Mazza⁹ ritiene che sia possibile formulare un'ipotesi sull'origine di questi cicli di catechesi mistagogiche: potrebbe essere stato il canone 46 del concilio di Laodicea (prima del 374)¹⁰ a dare origine

⁸ «A la différence de la catéchèse, le commentaire ne se limite pas aux sacrements d'initiation; mais il s'étend aux rites les plus variés, comme, par exemple, l'ordination sacerdotale ou la consécration d'une église. Ses destinataires ne sont plus des néophytes, mais des clercs, et de prêtres, des fidèles surtout. Le commentaire se propose d'éduquer les premiers à l'accomplissement correct des fonctions qu'ils sont appelés à remplir», cfr. BORNET, *Les commentaires*, 30-31.

⁹ Cfr. MAZZA, *La Mistagogia*, 8-9.

¹⁰ La ragione del perché di questa limitatezza del fenomeno delle omelie mistagogiche, non è facilmente definibile. Tuttavia, si può avanzare qualche ipotesi. Una di queste è proprio quella di L. Ligier. C'era stato un concilio a Laodicea, del quale non si conosce la data. Di esso si conosce soltanto l'elenco degli argomenti trattati, ma non il loro contenuto. Con ottimi argomenti Ligier colloca il Concilio anteriormente alla prima lettera canonica di Basilio ad Anfiochio. Infatti, il riassunto dei canoni di questo sinodo si trova già nella più antica collezione costituita tra gli anni 360 e 378, probabilmente ad Antiochia. Inoltre, nella lettera ad Anfiochio, Basilio sembra nutrire una certa diffidenza verso le risoluzioni sino-

ad un piano di istruzione cristiana che, poi, si sarebbe concretizzato nel genere letterario delle omelie mistagogiche. Il concilio infatti stabilisce che i battezzati devono studiare a fondo la loro fede e farne una *redditio* il Giovedì Santo¹¹, la quale sarebbe nata come concreta risposta della Chiesa.

La mistagogia raduna un complesso di catechesi, sia pre-battesimali che post-battesimali, atte ad approfondire la fede. Questo periodo di splendore alla fine del IV secolo, per quanto riguarda le catechesi mistagogiche, non ha termini di confronto nelle epoche precedenti e, ancor meno in quelle seguenti¹².

Non sappiamo con precisione perché questo fenomeno nasca proprio alla fine del IV secolo e in un'area di cultura patristica così ristretta e omogenea¹³.

Un argomento importante con cui Ambrogio spiega perché le mistagogie vengono fatte dopo, è che il fedele non deve essere deluso dalla celebrazione dei sacramenti. È un argomento psicologico, secondo il quale la spiegazione del sacramento può generare una delusione al momento della celebrazione. Ambrogio non vuole che il fedele abbia delle aspettative troppo grandi nei confronti dei sacramenti. Si tratta, comunque, di un argomento pastorale che oggi è ancora valido. Nel nostro caso vedremo gli autori che svilupperanno un ciclo di omelie legate l'una all'altra. Esse hanno per oggetto i sacramenti dell'iniziazione cristiana (Battesimo, Confermazione ed Eucaristia). Se queste

dali di Laodicea e sembra suggerire al suo interlocutore, non senza ironia, che si può anche non tener conto di quelle decisioni. Malgrado la sua diffidenza, Basilio attribuisce autorità a questa decisione, che potrebbe essere quella presa dai 22 vescovi riuniti a Laodicea, che appartenevano alle diocesi dell'Asia (cfr. L. LIGIER, *La confirmation*, [Théologie historique, 23], Paris 1973, 133-134).

¹¹ P.P. JOANNOU, *Discipline générale antique (III^e-IX^e s.)*, in *Codice Di Diritto Canonico, Fonti*, fasc. IX, Grottaferrata (Roma) 1962-1964, 149.

¹² Cfr. E. MAZZA, *La Mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 46), Roma 1988, 6.

¹³ Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia sono antiocheni; Cirillo di Gerusalemme ha come base del suo commento un rituale che suppone la medesima liturgia di Teodoro, seppure in uno stadio evolutivo leggermente più avanzato di quello dell'*Ordo* citato da Teodoro, ma meno avanzato di quello della liturgia che questi effettivamente celebrava. Ambrogio aveva rapporti con quest'area culturale, al punto di comporre il suo *Esamerone* a partire da quello di Basilio, e di occuparsi nel 392 e 393 dello scisma di Antiochia: sono proprio gli anni in cui il Crisostomo e Teodoro pronunciano le loro omelie.

omelie si fanno dopo i sacramenti, ed essi si celebrano nella veglia pasquale, allora la mistagogia si fa nella settimana dopo Pasqua.

Dopo Agostino comincerà una nuova tradizione con la quale la settimana dopo Pasqua verrà dedicata proprio alle opere di carità. In sostanza, essa è l'ultima erede della mistagogia, dal momento che in Occidente, quello che è il senso del mistero, viene "eticizzato". Dunque, diventa un impegno morale ed etico. Quello che riguarda il senso del mistero viene tradotto allora in comportamento morale. In questo caso si nota il rapporto tra Liturgia e Vita. Proprio i tre elementi che la *Mane nobiscum Domine* sottolinea parlando dell'Eucaristia.

Proseguendo nell'analisi delle omelie mistagogiche, è bene sottolineare che esse appaiono organiche tra loro: riguardano, appunto, i sacramenti appena celebrati. Un primo approccio alla mistagogia ci indica che la catechesi mistagogica si fa dopo aver ricevuto i sacramenti. In realtà, non sempre le cose stanno così, perché alcune omelie di Ambrogio sono state pronunciate prima dei sacramenti.

Tre sono gli elementi che caratterizzano le omelie mistagogiche: la preghiera (il Padre Nostro); il Battesimo; l'Eucaristia.

L'omelia mistagogica deve occuparsi anche della Sacra Scrittura letta in quel giorno, per cui deve avere le letture bibliche adatte per attuare la mistagogia.

In queste omelie possiamo rintracciare la *ratio sacramentorum*, cioè la logica interna dei sacramenti. Il modo in cui Ambrogio procede è il seguente: descrizione del rito (elenca le azioni ed il loro contenuto); citazioni bibliche; richiamo alla salvezza di Cristo (la salvezza consiste negli atti della vita di Cristo raccontati mediante la Sacra Scrittura); la salvezza è vissuta nel sacramento (è spesso un punto implicito nella tradizione dei Padri della Chiesa. Un esempio è *Rm* 6,3-11 citato da Ambrogio).

La citazione biblica è solo un pretesto per "entrare" nella Sacra Scrittura: è il punto debole dell'omelia mistagogica e della mistagogia in genere. Se la citazione biblica non è del tutto calzante, si dà un'interpretazione allegorica. Per tale motivo, si è arrivati a far coincidere la tipologia con l'allegoresi, dal momento che la tipologia usa l'allegoria, ma la tipologia stessa non si identifica con l'allegoria. Per Ambrogio, però, questo metodo di lettura è puramente funzionale al

fine di entrare nel testo biblico. In esso si parla della salvezza in Cristo che evidenzierà il carattere narrativo dell'omelia, che risulta particolarmente piacevole all'uditorio. È l'orchestra meravigliosa dell'omelia mistagogica, nella quale si nota una sinfonia di passi biblici citati che parlano della salvezza in Cristo.

L'elemento comune di quasi tutte le omelie mistagogiche è proprio la descrizione del contenuto del rito. Tutte le omelie partono o arrivano al rito stesso, si fermano nei segni, finiscono nella vita, i tre nodi di cui parla Giovanni Paolo II.

Infatti, non si affronta il discorso del valore salvifico del rito, ma si parla del suo contenuto che è proprio la morte e la risurrezione di Cristo. Dunque, la catechesi mistagogica parte dai sacramenti per dire il contenuto che si trova nella storia della salvezza, per cui si può comprendere la natura della catechesi mistagogica che è sempre e solo biblica. Da essa non nasce un trattato di teologia sacramentaria. Si sviluppa, invece, una catechesi biblica sull'evento di salvezza. Dall'analisi delle opere di Ambrogio, si può notare un esempio, da cui emerge come egli sia strettamente dipendente da Paolo. Basandosi su *Rm* 6,3-11, Ambrogio rileva che siamo battezzati nella morte di Cristo, e si chiede perché proprio *nella* morte¹⁴. La risposta è ben articolata e inizia dalla constatazione che l'uomo è peccatore e lo resta finché è vivo. Dunque, l'unica risposta al problema del peccato è la morte; quindi ogni vivente sarebbe condannato a restare peccatore per tutta la vita se Dio non avesse trovato un modo particolare per farlo morire pur lasciandolo vivo: si tratta di quella *morte rituale* che è il battesimo. È l'imitazione di Cristo che salva l'uomo, e questa avviene sia nella vita che nei riti; per esprimere questo concetto, Ambrogio usa lo stesso vocabolario di *Rm* 6: «Affinché come Cristo è morto anche tu gusti la morte [...] attraverso il sacramento del battesimo. E' morto, ma non nella verità della morte corporale, ma nella similitudine (*similitudo* – gr.: *omoioima*)»¹⁵. Il testo continua dicendo che si

¹⁴ S. AMBROGIO, *De sacramentis* 2, 23 ed. BOTTE (Sources chrétiennes, 25 bis), 86.

¹⁵ È opportuno precisare che il termine *omoioima* è molto diffuso tra i Padri della Chiesa. Ad esempio, si trova nell'anafora di Serapione (forse si tratta di quel Serapione che scrisse, intorno al IV secolo, alcune lettere ad Atanasio). Nel racconto dell'Ultima Cena, il termine *omoioima* viene ripetuto ben cinque volte. Il pane è *omoioima* del Corpo di Cristo. Il calice di vino è *omoioima* del sangue di Cristo. Al riguardo, c'è da aggiungere che il canone romano

tratta della *similitudine della morte e della sepoltura*, cioè «tu ricevi il sacramento della sua croce». Ciò non significa che il rito sacramentale sia un duplicato della croce, dato che non è la realtà rituale ciò che conta, ma l'evento storico, il Cristo; cosicché, tramite il rito, il Cristo e il battezzato sono una cosa sola in quell'evento: «Tu vieni con-cro-cifisso, aderisci a Cristo, aderisci con i chiodi di nostro Signore Gesù Cristo». Si parla qui di morte rituale: nel Battesimo siamo realmente morti al peccato. Dunque, il sacramento non salva in quanto rito, ma salva perché il suo contenuto è l'evento storico di Cristo. Non c'è qui una catechesi in gesti.

Andando avanti, per mostrare il valore sacramentale della teologia della *similitudine* abbiamo un testo che ci parla del calice eucaristico. Ambrogio dice: «Tu forse dirai: "Non vedo l'apparenza (*species*) del sangue". Ma ne ha la similitudine (*similitudo*)»¹⁶. Il concetto di *similitudo*, proveniente dalla teologia del rito battesimale, ricavata da Paolo, ora viene applicato all'Eucaristia: nel sacramento Ambrogio distingue ciò che cade sotto la percezione dei sensi da ciò che non si vede; è in questo che risiede la sacramentalità ed è questo ciò che egli chiama *similitudo*.

La sacramentalità sta nel fatto che il rito è *similitudo* dell'evento di salvezza, e la *similitudo*, nonostante il nome, è una qualità invisibile, che connota la natura profonda dell'ente. Tutto ciò è strettamente derivato da Paolo, ma, nondimeno, ha un chiaro riferimento all'ontologia platonica, soprattutto tenendo conto che, per Ambrogio, *similitudo* ricopre la stessa area semantica di *imago*. Per Ambrogio non è in primo piano la funzione rivelatrice del rito, anzi, è necessario superare la visibilità del rito per incontrare la realtà sacramentale: «Hai visto ciò che potevi vedere con gli occhi del tuo corpo [...] non hai visto ciò

citato da Ambrogio è la più antica attestazione  cui si parla della figura del Corpo e del Sangue di Cristo. Ciò sta a dimostrare l'antichità del termine *omoioima*, che indica la natura profonda della realtà. C'è qui un linguaggio filosofico perché indica la natura che non si vede. In ultima analisi, l'insistenza sulla differenza tra ciò che si vede e ciò che non si vede è una caratteristica peculiare della catechesi mistagogica.

¹⁶ S. AMBROGIO, *De sacramentis* 4, 20, ed. BOTTE (Sources chrétiennes 26 bis), 112. «La notion d'image et les concepts voisin du symbole, de figure et de type, ont une importance capitale dans l'explication spirituelle de l'Écriture et de la liturgie», cfr. BORNET, *Les commentaires*, 36.

che avviene, ma ciò che si vede. Ciò che non si vede è molto di più di ciò che si vede»¹⁷.

Possiamo dire con René Bornet che il ruolo della mistagogia è proprio offrire un'introduzione ai misteri; iniziare ai sacramenti del battesimo, la cresima e l'eucaristia sempre a partire del testo liturgico.

III. Dal metodo tipologico al metodo mistagogico

Il metodo della mistagogia comprende diverse tappe:

a) il punto di partenza è il rito (o una sotto-unità rituale) che, poiché esiste, deve avere una funzione ed una efficacia coerente con la natura dell'azione liturgica;

b) da qui si risale ad un episodio, narrato dalla Scrittura, che abbia una certa analogia con il rito in questione;

c) narrato l'episodio, si elabora una teologia che metta in luce il valore salvifico di quel determinato *evento biblico*, così come è narrato dalla Scrittura;

d) quanto è stato ricavato per l'evento biblico viene predicato del rito, nel quale, dunque, avviene la stessa salvezza dell'evento biblico;

e) da ultimo, abbiamo l'elaborazione del vocabolario della sacramentalità, che svolge la funzione di *conclusione* di tutto il procedimento; il vocabolario della sacramentalità, infatti, non rende superflui i punti precedenti, ma serve ad inquadrarli in unità e a dare una visione sintetica sia dell'intero procedimento, sia del rapporto che lega i singoli punti tra loro¹⁸.

Con questo metodo si spiegano i sacramenti iniziatici. Un'espressione che ci è stata trasmessa da Ambrogio e Massimo di Torino: *sacramento del mistero*, può essere in grado di rendere sia l'aspetto celebrativo del rito (nella sua totalità) sia il suo contenuto profondo che appartiene all'ordine della storia della salvezza. Esiste uno scarto tra *rito* ed *evento*. Il primo è *sacramentum*, il secondo è *mysterium*,

¹⁷ S. AMBROGIO, *De sacramentis* 4, 10, ed. BOTTE (Sources chrétiennes 26 bis), 66.

¹⁸ Quest'ultima tappa del metodo tipologico non è da considerare una *sintesi* dei quattro punti precedenti, ma la loro conclusione. Infatti il ricorso ad una cultura filosofica di stampo platonico, serve a dare uno statuto *teoretico* a quell'affermazione della simultanea *identità e differenza* che *di fatto* era già stata garantita dai punti secondo e quarto.

come ben si evince da questo testo di Ambrogio che merita tutta la nostra attenzione: «Nunc de mysteriis dicere tempus admonet atque ipsam rationem de sacramentorum edere» («Ora il momento ci spinge a dirvi dei misteri e a darvi la ragione stessa dei sacramenti»¹⁹).

Applicato all'Eucaristia, questo metodo ci permette di conoscere il rito penetrando nel mistero.

IV. Una spiegazione medievale: la sessione XCIV del *Pontificale Romano-Germanico*

Un esempio di come la storia della liturgia abbia presentato la celebrazione eucaristica, una volta che il metodo mistagogico si è perso, si trova nella sezione XCIV del *Pontificale Romano-Germanico*, intitolata *Incipit expositio totius missae ex concordia scripturarum divinarum*²⁰. Si tratta di una esposizione della messa, letta, però, con una metodologia posteriore a quella che abbiamo studiato. Se il metodo mistagogico assicurava un legame ontologico tra il rito e l'evento di salvezza, si perde progressivamente il senso tipologico con riferimenti biblici per arrivare a un realismo sacramentale che potremmo definire, con E. Mazza, un realismo ingenuo o anche un realismo esagerato²¹, che permetterà un metodo allegorico, atto a creare la funzione di segno didattico, evocatore di alcuni contenuti della liturgia.

L'epoca dell'allegorismo offre un'interpretazione dell'Eucaristia in cui ogni momento del rito deve essere spiegato, in maniera non tipologica ma allegorica, per cui la concezione che essa presenta dell'Eucaristia non è una dottrina vera e propria: è solamente l'interpretazione del rito liturgico *della fractio*, fatta con il solito metodo allegorico di Amalario con il quale si possono dare vari significati ad uno stesso rito, dato che lo scopo che Amalario si prefigge è il significato spiritualmente utile in un determinato momento²². È per questo che uno stesso rito può essere oggetto di varie interpretazioni, le quali

¹⁹ S. AMBROGIO, *De mysteriis* 1, 1 ed. BOTTE (Sources Chrétiennes, 25 bis), 156.

²⁰ *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, ed. C. VOGEL - R. ELZE (Studi e Testi 226, 227, 269), Città del Vaticano 1963-1972. La sezione che studiamo si trova nel primo volume alle pagine 330-342.

²¹ MAZZA, *La mistagogia*, 204.

²² Secondo il metodo amalariano il significato deve necessariamente corrispondere alla

sono tutte valide anche se nessuna di esse è la vera spiegazione. D'altra parte già la liturgia mozarabica, detta anche visigotica, conosce qualcosa di simile, dato che spezza l'ostia in nove parti, le dispone sulla patena in forma di croce e le interpreta come nove misteri della vita di Cristo, dall'incarnazione alla venuta del regno.

Ogni parte del rito viene spiegata cercando un paragone nella Bibbia, anche attraverso forzature che indicano una certa arbitrarietà che manifesta a suo modo un desiderio di entrare nel mistero. I diversi riti sono percepiti come una sorta di drammatizzazione degli eventi della passione di Cristo.

In questo modo le tre preghiere che seguono il Padre Nostro –sempre secondo il commento del *Pontificale Romano-Germanico*– indicano il tempo che Cristo ha trascorso nel sepolcro: «*Libera nos, quaesumus, domine et reliqua, significat corpus tribus diebus in sepulchro quievisse. Post tres autem orationes de altari corpus Christi aufetur, quod pro sepulchro in hac significatione accipitur, quia post tres dias corpus Christi de sepulchro surrexit*»²³.

Questo testo, tratto proprio da un libro liturgico, trova il suo maggiore rappresentante in Guglielmo Durando (1296). Ogni parte del rito deve trovare un significato nella Sacra Scrittura. Di conseguenza, quando commenta un determinato rito, l'autore si riferisce al testo biblico non direttamente, ma attraverso la precomprensione che deriva dalla natura dell'azione liturgica di cui quel rito stesso fa parte. Anche alle cerimonie che si ripetono con frequenza è attribuito uno specifico significato fisso, senza troppo riguardo alla loro diversa funzione nello svolgimento liturgico: la messa è intesa come rappresentazione drammatica del processo storico della morte e risurrezione di Cristo, che ha avuto inizio con le invocazioni ardenti di desiderio dei Patriarchi e dei Profeti e si è concluso con l'Ascensione del Signore. Si arriva ad una interpretazione grandiosa di ogni rito e cerimonia attraverso un'allegoria tipologica e allo stesso tempo rievocativa. Una sana reazione alla sempre crescente sovrabbondanza di interpretazioni allegoriche della messa proverrà proprio da papa Innocenzo III.

natura storica e teologica del rito. Qualsiasi indizio che porti ad un qualche significato è dunque accettabile.

²³ *Pontificale Romanum Germanicum*, n. 51, p. 339.

V. Assimilare e vivere il mistero di Cristo a partire dalla stessa celebrazione eucaristica

Diversamente da questa spiegazione allegorica, nel metodo mistagogico l'evento si trasforma in rito; il rito viene celebrato; la celebrazione esige una comunità; la comunità rappresenta tutta la Chiesa. Abbiamo visto già come la mistagogia, ossia la tipologia applicata alla liturgia, sia un modo di costruire la teologia dei sacramenti²⁴. Basandoci sulla spiegazione mistagogica, dovremmo impostare tutta la catechesi sui sacramenti, una catechesi che deve condurre all'intelligenza del mistero per concordare un'assimilazione col mistero, a partire dal vissuto culturale, secondo la nota indicazione della *Sacro-sanctum Concilium* 48, proprio nel capitolo secondo che riguarda il mistero eucaristico: «per ritus et preces id bene intellegentes»; a partire dal momento liturgico, nel quale si attua l'opera della nostra redenzione, secondo *Sacro-sanctum Concilium* 2, che si riferisce di nuovo al «divino Sacrificio dell'Eucaristia»; a partire dal vero magistero liturgico delle celebrazioni liturgiche, il quale sottolinea che «la legge del pregare corrisponde alla legge del credere», cioè «legem credendi lex statuit supplicandi»²⁵.

Procedendo in questo modo, la mistagogia –catechesi sul mistero– diventa iniziazione al mistero celebrato e passaggio e transito per un'assimilazione interiore che faccia spiritualità o vissuto spirituale. Anche questa tappa della storia della mistagogia ha avuto la sua eco nell'oggi; infatti l'Istruzione *La formazione liturgica nei seminari* presenta la formazione liturgica dei seminaristi come una mistagogia. Dopo aver detto il valore della liturgia, il documento aggiunge che

il diligente esercizio e lo studio di essa [della liturgia] offrirà ai futuri sacerdoti una più solida conoscenza e un rafforzamento nella fede, e aprirà loro un'esperienza viva della chiesa. Ogni genuina formazione liturgica richiede non solo la teoria ma anche la prassi. In quanto formazione "mistagogica", essa si raggiunge principalmente per mezzo della vita liturgica degli alunni, alla quale gli stessi vengono guidati con crescente profondità,

²⁴ MAZZA, *La mistagogia*, 194.

²⁵ DH 20.

per mezzo delle celebrazioni liturgiche comunitarie. Questa accurata iniziazione pratica è inoltre premessa di un ulteriore studio²⁶.

Torniamo al documento papale che chiede ai pastori un impegno per una catechesi mistagogica che «aiuti a scoprire le valenze dei gesti e delle parole della Liturgia, aiutando i fedeli a passare dai segni al mistero e a coinvolgere in esso l'intera loro esistenza»²⁷.

Ritengo di non sbagliare percependo in queste parole il desiderio di arrivare al senso di mistero totale. A tale proposito l'*Institutio Generalis Missalis Romani* nella sua *Editio Typica Tertia* al numero 20 dice: «Poiché inoltre la celebrazione dell'Eucaristia, come tutta la Liturgia, si compie per mezzo di segni sensibili, mediante i quali la fede si alimenta, s'irrobustisce e si esprime, si deve avere la massima cura nello scegliere e nel disporre quelle forme e quegli elementi che la chiesa propone, e, considerate le circostanze di persone e di luoghi, possono favorire più intesamente la partecipazione attiva e piena, e rispondere più adeguatamente al bene spirituale dei fedeli»²⁸.

Tutto un programma per aiutare a penetrare nel mistero stesso che l'Eucaristia fornisce. Mediante i segni, la fede si alimenta: proprio quello che la *Mane nobiscum Domine* chiede di fare, ovvero il passaggio dai segni al mistero.

Il valore dei segni nella celebrazione eucaristica permette inoltre di entrare nel mistero celebrato, come abbiamo imparato dai padri, veri mistagoghi delle loro comunità.

Il capitolo VI dell'*Institutio Generalis Missalis Romani*, che tratta delle cose necessarie per la celebrazione della Messa, presenta il pane e il vino «per celebrare la Cena del Signore»²⁹ e aggiunge che «la natura del segno esige che la materia della celebrazione eucaristica si presenti veramente come cibo. Conviene quindi che il pane eucaristico, sebbene azzimo e confezionato nella forma tradizionale, sia fatto in modo che il sacerdote nella Messa celebrata con il popolo possa

²⁶ *De institutione liturgica in seminariis*, nn 1-2 (527), *Enchiridion documentorum institutionis liturgicae* II, ed. R. KACZYNSKI, C.L.V.-Ed. Liturgiche, Roma 1988, 222-223.

²⁷ MND, n° 17.

²⁸ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Ordinamento Generale del Messale Romano* (=OGMR), n° 20, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004.

²⁹ OGMR n° 319.

spezzare davvero l'ostia in più parti e distribuirle almeno ad alcuni fedeli», e più avanti aggiunge: «Il gesto della frazione del pane, con cui l'Eucaristia veniva semplicemente designata nel tempo apostolico, manifesterà sempre più la forza e l'importanza del segno dell'unità di tutti in un unico pane e del segno della carità, per il fatto che un unico pane è distribuito tra i fratelli»³⁰. Lo stesso si dice del vino per la celebrazione eucaristica che «deve essere tratto dal frutto della vite (Cfr. Lc 22,19), naturale e genuino, cioè non misto a sostanze estranee»³¹.

E parlando più avanti dei libri liturgici, il documento insiste affinché «si curi in modo particolare che i libri liturgici, specialmente l'Evangelario e il Lezionario, che sono destinati alla proclamazione della parola di Dio e quindi meritano una particolare venerazione, nell'azione liturgica siano davvero segni e simboli delle realtà soprannaturali, siano quindi degni, ornati e belli»³².

I segni devono parlare, devono comunicare, anzi devono trasmettere la salvezza lì contenuta; partendo dunque dal rito e dai suoi segni (pane e vino) si risale all'episodio fondante, narrato dalla Scrittura, cioè la cena pasquale e si elabora una teologia che metta in luce il valore salvifico e si avvieni alla stessa salvezza contenuta. In questo modo l'Eucaristia diventa il sacramento del mistero di Cristo; mistero pasquale che racchiude nella morte e risurrezione il suo zenit.

E questo mistero viene continuamente ritualizzato nella Chiesa che mai ha tralasciato di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale, mediante la lettura di quanto nella Scrittura la riguardava (Lc 24,27), mediante la celebrazione dell'Eucaristia, nella quale il Mistero arriva alla sua pienezza.

Ogni singolo uomo giunge a partecipare vivamente alla realtà della salvezza attraverso l'azione sacramentale della stessa Chiesa. La funzione essenziale del sacramento non si limita a rappresentare e a raffigurare la realtà, cioè l'opera salvifica, ma la contiene effettivamente e la traspone realmente nello spazio e nel tempo, senza naturalmente mutarla nel suo essere trascendente e senza ripeterla.

³⁰ OGMR n° 321.

³¹ OGMR n° 322.

³² OGMR n° 349.

Nel sacramento l'azione salvifica non viene né nuovamente eseguita né ripetuta; lo stesso evento che si è verificato una volta nel passato storico è presente sotto il velo del simbolo culturale come evento reale in atto di svolgimento. Adottando un'idea molto caseliana, noi veniamo liberati dai nostri vincoli spazio-temporali e resi presenti all'azione salvifica, per poter essere inseriti in essa. Il potere anamnetico, memoriale dell'azione liturgica permette proprio questo salto o passaggio. Il sacramento non è altro che l'opera salvifica di Cristo –attuata una volta nella storia– resa presente tra gli uomini e per gli uomini in manifestazione. Tutta l'azione salvifica è contenuta nell'evento sacramentale. Il nucleo essenziale dell'opera salvifica è la Pasqua, il passaggio di Cristo attraverso la morte per giungere alla trasfigurazione, perché così il modo di esistenza terreno-carnale di Gesù fu trasformato in quello celeste pneumatico del *Kyrios* glorificato. Questa pasqua si è verificata storicamente soltanto una volta, cioè in quella comparizione esteriore ormai da lungo tempo passata. Ma tale azione unica di Cristo, a motivo del suo carattere di *kairós*, supera la sfera temporale e quindi i limiti del tempo, sicché nel suo vero e proprio accadere è oggettivamente presente e accessibile a tutti i tempi³³.

I fedeli entrano nel mistero, e il Mistero, meglio, la celebrazione del Mistero, deve suscitare commozione nel nostro spirito; dovrebbe farci commensali con Cristo, nell'Eucaristia, oranti con Cristo nella preghiera, sacramenti con Cristo nei sacramenti.

La centralità dell'Eucaristia esige un notevole sforzo di penetrazione di tutta la comunità, poiché è il paradigma di un'azione celebrativa che costituisce la vita della comunità nello spazio e nel tempo, nel passato e nell'oggi, dai primi secoli fino al momento attuale.

Nell'Eucaristia si realizza ogni Chiesa diocesana e particolare: in essa ogni comunità cristiana diventa universale, aperta alle dimensioni missionaria e contemplativa. Nella celebrazione eucaristica troviamo realizzata in massimo grado la presenza del Signore e della sua opera salvifica. Il passo dalla celebrazione alla vita è fondamentale. Così si esprimeva papa Leone Magno: «Implendum est nihil hominus

³³ V. WARNACH, *Il mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, Paoline, Roma, [1983], 139.

operi quod celebratum est sacramento»³⁴. La commozione profonda incomincia quando la comunità eucaristica diventa una cosa sola con la celebrazione. Un'espressione di san Giovanni Crisostomo denota questa simbiosi: «Noi non vogliamo solamente aderire a Cristo, ma vogliamo anche unirci a Lui, perché se ci separiamo da Lui periremo»³⁵.

Nella celebrazione eucaristica, facendoci commensali della mensa di Cristo, ci introduciamo nel medesimo mistero eucaristico nel quale comunichiamo. La partecipazione alla vita gloriosa del Dio fatto Uomo, Gesù Cristo, ci è concessa già in forma di banchetto in questo mondo, come anticipo del banchetto escatologico, dal momento che l'eternità opera già tra il tempo e la pienezza di Cristo, sino ad arrivare a noi.

Ciò che abbiamo detto dell'Eucaristia possiamo dirlo anche della preghiera, cioè della liturgia della lode. Dovremmo ripetere come i discepoli di Emmaus: «Non ardeva forse il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture»³⁶. Nella celebrazione del Mistero, nell'Eucaristia, nella celebrazione della lode di Dio, nella celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali, Cristo stesso ci parla, conversa con noi, anzi ci spiega le Scritture. Lo dice il Concilio Vaticano II nella costituzione sulla liturgia: «Per l'attuazione di quest'opera Cristo è sempre presente alla sua Chiesa, specialmente nel compimento della Liturgia. Egli è presente nel Sacrificio della Messa, tanto nella persona del ministro, quanto, soprattutto, sotto le specie eucaristiche [...] è presente con la sua potenza nei sacramenti [...] è presente nella sua parola [...] è presente quando la Chiesa prega e canta... (SC 7)».

La presenza di Cristo produce commozione, stupore, a volte anche timore; ma è sempre una presenza salvifica. «Non temete» (Mt. 28, 10) dice il Risorto ai discepoli spaventati. Lo stesso dovrebbe suc-

³⁴ LEONE MAGNO, *Tractatus LXX*, 4, ed. A. CHAVASSE (CCL 138A).

³⁵ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam ad Corinthios*, 8, 4: PG 61, 72. Il testo latino è il seguente: «Ne itaque solum haereamus Christo, sed etiam ipsi conglutinemur; nam si disjuncti simus, perimus. Etenim qui elongant se a te, peribunt (Psal. 72, 27), inquit. Conglutinemur ergo ipsi, et conglutinemur per opera: Qui enim servat mandata mea, in me, inquit, manet (Joan. 14,21)».

³⁶ *Lc* 24, 32.

cedere anche a noi quando partecipiamo ai divini misteri; quando entriamo in chiesa e ci troviamo nel tempio santo, quando celebriamo e quando dopo torniamo al quotidiano.

Conclusione

La commozione, lo stupore ci portano all'incontro con Cristo che è presente nella sacra liturgia. Quello che manca oggi nelle nostre celebrazioni non è tanto un rito adatto ad esprimere i sentimenti dell'uomo moderno, né un simbolismo religioso-liturgico chiaro ed eloquente, né tanto meno un linguaggio adeguato all'evoluzione del costume. Quello che manca oggi è l'incontro con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, un incontro personale che riempia la vita del fedele, un incontro che prima di realizzarsi nella comunità unita nella celebrazione liturgica, deve avvenire nel profondo del cuore.

Ciò che manca oggi è la riscoperta della celebrazione con i suoi inalienabili connotati di intervento misterico di Dio e di fatto comunitario, umano, di festività, di partecipazione attiva, di gestualità e di multiforme espressione vocale, che ha inciso molto sulla liturgia e l'ha certamente resa vivace sul piano esterno. Ma se non si aggiungono lo stupore, la commozione e dunque l'esperienza personale a partire dalla stessa celebrazione, essa può essere soltanto un vuoto, una festa, un *happening*. L'esperienza implica l'evento liturgico quale epifania di Dio che rivelandosi irrompe nella vita dell'uomo e lo converte a Sé afferrandolo nel profondo dell'esistenza.

Questa esperienza ci fa entrare, penetrare nel mistero o più ancora fa penetrare il mistero in noi. L'esperienza ecclesiale è innanzitutto presenza di Dio, ed è su questo piano che l'uomo è raggiunto dalla liturgia. Non si tratta dunque, nella Chiesa, di contemplare esteriormente i misteri di Cristo, ma è Cristo stesso che raggiunge il cristiano e lo fa entrare nei suoi misteri, dandogliene l'esperienza.

È nel "sacramento" dell'anno cristiano, e soprattutto nei sacramenti propriamente detti, che si situa l'esperienza cristiana. Vi è qui un'obiettività dell'esperienza cristiana che la contrappone ad ogni

psicologismo e ad ogni introspezione eretta a metodo³⁷. È il mistero, rivelato, manifestato, celebrato e vissuto che entra in noi attraverso la santa liturgia, la vivente liturgia; è il mistero che entra in noi, e noi, dunque, diventiamo uomini del mistero; anzi diventiamo mistero.

Noi penetriamo nel Mistero ma anche il Mistero penetra in noi. Anche noi dovremmo sperimentare una grandissima gioia ogni volta che ci raduniamo per celebrare la santa e divina liturgia nella quale Cristo si fa presente, ci fa commensali della sua mensa e dunque ci fa compartecipi del suo Mistero eterno.

E noi, eterni ricercatori di questo Mistero, lo sperimentiamo con stupore, con commozione.

In questo senso l'intera esistenza cristiana viene coinvolta nell'unico mistero di Cristo a partire dai segni celebrativi, cioè dalla celebrazione liturgica.

Pontificio Istituto Liturgico
Piazza Cavalieri di Malta, 5 - 00153 Roma

³⁷ A. NOCENT, *L'esperienza monastica di Dio e la liturgia*, in "Dio vivo o morto", Tipografia Editrice S. Scolastica, Subiaco 1973, 155-156.

THE SPIRIT AND THE BRIDE
A short commentary to Pope John Paul II's
Apostolic Letter commemorating the fortieth
anniversary of the *Sacrosanctum Concilium*

Antonio E. B. BERMEJO

Summary: I. Doctrinal Principles and Practical Guidelines - II. Firm Foundation and Bright Hope for the Liturgy.

Pope Benedict XVI called to mind recently in a message and in various Sunday Angelus some Conciliar Documents in view of the fortieth anniversary of the Second Vatican Council¹. Forty years ago, in December 1965, the Second Vatican Ecumenical Council ended. The Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum Concilium* is among its most well-known documents². It is one of the first two Conciliar Documents that have received approval two years earlier in 1963. Pope John Paul II, two years ago, issued an Apostolic Letter entitled *The Spirit and the Bride* to commemorate the fortieth anniversary of the *Sacrosanctum Concilium*. It is officially published in the

¹ BENEDICT XVI, *Messaggio al Cardinale Walter Kasper, Presidente della Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo nel XL Anniversario della "Nostra Aetate"*, 26 Ottobre 2005, «L'Osservatore Romano», Sabato 29 ottobre 2005, p. 5. Sunday Angelus at St. Peter's Square, published in «L'Osservatore Romano», Lunedì - Martedì 31 Ottobre - 1 Novembre 2005, p. 1; 7-8 Novembre 2005, p. 5; 14-15 Novembre 2005, p. 1; 21-22 Novembre 2005, p. 6; 28-29 Novembre 2005, p. 5 and 5-6 Dicembre 2005, p. 1.

² SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de Sacra Liturgia*, AAS 56 (1964) 97-138. Henceforth the abbreviation SC will be used.

Acta Apostolicae Sedis under the section of *Acta Ioannis Pauli PP. II, Nuntii*. Although it bears the Latin title *XL exeunte anno a Constitutione Sacrosanctum Concilium foras data* the official text is in Italian. The initial words are *Lo Spirito e la Sposa*³.

The Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments offers English and Italian versions of the Apostolic Letter in the November-December 2003 issue of *Notitiae*⁴. More versions in other languages appear in a volume that gathers the papers delivered in a symposium commemorating the fortieth anniversary of the *Sacrosanctum Concilium* sponsored by the same Congregation at the Vatican City⁵. Three liturgical journals published the Apostolic Letter: «*Ephemerides Liturgicae*» in Italian⁶, «*La Maison-Dieu*» in French⁷ and «*Phase*» in Spanish⁸.

It is indeed timely to take again into consideration the commemorative Apostolic Letter. The text is made up of sixteen paragraph numbers. After an opening paragraph [1] the rest is arranged under four headings: a) a glance at the Conciliar Constitution [2-5]; b) from renewal to deepening [6-10]; c) future prospects [11-15] and d) conclusion [16].

The Letter has a three-fold aim. The first is to rediscover the basic themes of the liturgical renewal that the Council Fathers desired. The

³ JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Lo Spirito e la Sposa* (4 December 2003), AAS 96 (2004) 419-427. Henceforth the abbreviation SS will be used.

⁴ In Latin, *Litterae Apostolicae Occasione Data XL Anniversarii Constitutionis de Sacra Liturgia "Sacrosanctum Concilium"*, «*Notitiae*» 39 (2003) 573-582; in Italian 583-592 and in English 593-603.

⁵ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Spiritus et Sponsa*. Atti della Giornata commemorativa del XL della "Sacrosanctum Concilium". Roma, 4 dicembre 2003 (Città del Vaticano 2004). The texts are in Latin: 11-21, Italian: 22-33, English: 34-45, French: 46-58, German: 59-71, Spanish: 72-83, Portuguese: 84-95 and Polish: 96-107. The texts are also to be found in the website: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index.html.

⁶ *Lettera Apostolica "Spiritus et Sponsa" del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II nel XL Anniversario della Costituzione "Sacrosanctum Concilium" sulla Sacra Liturgia* «*Ephemerides Liturgicae*» 118 (2004) 118-125.

⁷ *Lettre apostolique du souverain pontife Jean-Paul II*, «*La Maison-Dieu*» 238 (2004/2) 9-20.

⁸ *En el cuarenta aniversario de la "Sacrosanctum Concilium"*. *Carta Apostolica de Juan Pablo II*, «*Phase*» 44 (2004) 45-53.

second is to seek to evaluate their reception. The third is to cast a glance at the future.

The Apostolic Letter is short, simple and clear. Its exposition is straight-forward, dense and synthetic. This article will highlight the following points: 1) the doctrinal principles, 2) some achievement of the liturgical renewal, 3) practical guidelines for the Liturgy, 4) continuity and novelty in doctrine and practice, 5) firm foundation and bright hope for the Liturgy and 6) the challenges that the Liturgy has to face and the goal it has to reach. In order to illustrate the various themes excerpts from *Lo Spirito e la Sposa* will be taken. These will be rearranged, placed side by side and woven together so as to form a unified content.

I. Doctrinal Principles and Practical Guidelines

The opening words of the Apostolic Letter *The Spirit and the Bride* come from the Book of Revelation (Rev 22, 17). The Letter affirms that the Liturgy, indeed, is no other than the voice of the Holy Spirit and of the Bride, holy Church, crying in unison to the Lord Jesus: Come⁹. Pope John Paul II describes the Liturgy as that pure, inexhaustible source of living water from which all who thirst can freely draw the gift of God (cfr. Jn 4: 10)¹⁰. The Council Fathers set the Liturgy within the horizon of the history of salvation, whose purpose is the redemption of humanity and the perfect glorification of God¹¹.

The work of the redemption of man had a preparation, was fulfilled, continues up to the present and will go on until the end of time. The wonders wrought by God in the Old Testament is a prelude to the redemption¹². Christ the Lord brought the redemption to completion, especially through the Paschal Mystery of his blessed Passion, his Resurrection from the dead and his glorious Ascension¹³.

The Paschal Mystery of Jesus Christ needs not only to be proclaimed but also to be accomplished; this takes place through the Sac-

⁹ SS 1.

¹⁰ SS 1.

¹¹ SS 2 (see SC 5).

¹² SS 2 (see SC 5).

¹³ SS 2 (see SC 5).

rifice and Sacraments, around which the entire liturgical life revolves¹⁴. As the Church listens to the Word of God, the wonderful works God once wrought in many different ways in the history of salvation are represented in their mystical truth through the signs of the liturgical celebration¹⁵. In this celebration, the Word of God expresses the fullness of their meaning, inciting Christian life to continuous renewal, so that what is heard at the liturgical celebration may also be put into practice in life¹⁶. In listening to the Word of God the Church grows and is built¹⁷. The liturgical year, through which the Church journeys, commemorates and relives the Paschal Mystery of Christ¹⁸.

Christ makes himself present in a special way in the liturgical gestures associating the Church with himself¹⁹. Christ is the first “liturgist” who never ceases to act in the Church and in the world through the Paschal Mystery continuously celebrated, and who associates the Church with himself, in praise of the Father, in the unity of the Holy Spirit²⁰. Every liturgical celebration, therefore, is the work of Christ the Priest and of his Mystical Body²¹. It is in the Liturgy that the Church, enlivened by the breath of the Spirit, finds the most exalted expression of her mystical reality and lives her mission as sacrament – a sign and instrument, that is, of communion with God and of unity among all men²².

The Liturgy offers the deepest and most effective answer to the yearning for the encounter with God. It does so especially in the Eucharist, in which we are given to share in the sacrifice of Christ and to nourish ourselves with his Body and his Blood²³.

Every liturgical celebration is the work of Christ the Priest and of his Mystical Body, “full public worship” in which the faithful take

¹⁴ SS 2 (see SC 6).

¹⁵ SS 8 (see *Ordo Lectionum Missae*, 7).

¹⁶ SS 8 (see *Ordo Lectionum Missae*, 6).

¹⁷ SS 8 (see *Ordo Lectionum Missae*, 7).

¹⁸ SS 3 (see SC 102, 107).

¹⁹ SS 2 (see SC 7).

²⁰ SS 16.

²¹ SS 2 (see SC 7).

²² SS 16 (see *Lumen Gentium*, 1).

²³ SS 12.

part, with a foretaste in it of the Liturgy of the heavenly Jerusalem²⁴. The mystery brought about in the Liturgy is truly great. It opens a glimpse of Heaven on earth, and the perennial hymn of praise rises from the community of believers in unison with the hymn of heavenly Jerusalem: "Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis!"²⁵. In the Lord Jesus and in his Spirit the whole of Christian existence becomes "a living sacrifice, holy and acceptable to God", genuine "spiritual worship" (Rom 12: 1)²⁶.

Liturgical celebration nourishes the spiritual life of the faithful. The principle formulated by Pope John Paul II in his Apostolic Letter *Novo Millennio Ineunte* "calling for a Christian life distinguished above all *in the art of prayer*", stems from the Liturgy. *Sacrosanctum Concilium* interprets this urgency prophetically, spurring the Christian community to intensify its prayer life, not only through the Liturgy but also in "popular devotions", for as long as these are in harmony with the Liturgy, they are in some way derived from it and lead to it²⁷.

The Liturgy of the Hours is the public prayer of the Church. It is an action that is neither individual nor private, but is proper to the entire Body of the Church²⁸. Priority attention to liturgical prayer does not vie with personal prayer but indeed implies and demands it, and harmonizes well with other forms of community prayer, especially when it is recognized and recommended by the Church's Authority²⁹.

The Liturgy, with its different moments and symbols, cannot ignore silence³⁰. We need silence if we are to accept in our hearts the

²⁴ SS 2 (see SC 7-8).

²⁵ SS 16.

²⁶ SS 16.

²⁷ SS 10 (see JOHN PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 32; AAS 93 [2001] 288; and SC 13).

²⁸ SS 14 (see *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, 20).

²⁹ SS 14 (see SC 12-13).

³⁰ SS 13. On the value of silence in the Liturgy, see the Address of Pope John Paul II to the Pastors of the Church in the Northwestern United States, in *Acta Ioannis Pauli PP. II, Allocutiones I. Ad quosdam Americae Septentrionalis episcopos (Die 9 Octobris 1998)*, AAS 91 (1999) 353.

full resonance of the voice of the Holy Spirit and to unite our personal prayer more closely to the Word of God and the public voice of the Church³¹.

The Apostolic Letter explicitly calls to mind how *Sacrosanctum Concilium* gives importance to sacred music and sacred art in worship and sanctification. The Council praises sacred music, pointing out the glory of God and the sanctification of the faithful as its objective³². Sacred art, in its part, relates to the infinite beauty of God in works made by human hands. The splendor of worship shines out through the fittingness and beauty of liturgical art³³.

If the Liturgy consists in all of this, the Council rightly affirms that every liturgical action is a sacred action surpassing all others. No other action of the Church can equal its efficacy by the same title and to the same degree³⁴. This is why the Liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed and at the same time, the fount from which all her power flows³⁵.

The liturgical outlook of the Council is not limited to the Church alone, but is open to the horizons of all humanity. Indeed, in his praise to the Father, Christ unites to himself the whole community of men and women. He does so in a singular way through the mission of prayer of the Church which, by celebrating the Eucharist and by other means, especially the celebration of the Divine Office, is ceaselessly engaged in praising the Lord and interceding for the salvation of the entire world³⁶. In the perspective of *Sacrosanctum Concilium*, the liturgical life of the Church acquires a cosmic and universal scope that makes a deep mark on human time and space³⁷.

The Council recognizes also that the Sacred Liturgy does not exhaust the entire activity of the Church. Indeed, on the one hand the Liturgy presupposes the proclamation of the Gospel, and on the other, it demands a Christian witness in history. The mystery proposed

³¹ SS 13 (see *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, 213).

³² SS 4 (see SC 112).

³³ SS 5 (see SC 122).

³⁴ SS 3 (see SC 7).

³⁵ SS 2 (see SC 10).

³⁶ SS 3 (see SC 83).

³⁷ SS 3 (see SC 5).

in preaching and catechesis, listened to with faith and celebrated in the Liturgy, must shape the entire life of believers who are called to be its heralds in the world³⁸.

The mainspring of the deepening in the renewed texts incorporated into the liturgical celebrations must be a principle of total fidelity to the Sacred Scriptures and to Tradition, authoritatively interpreted in particular by the Second Vatican Council, whose teachings have been reasserted and developed in the ensuing Magisterium³⁹. This fidelity engages in the first place the Bishop to whom is committed the office of offering the worship of Christian religion to the divine Majesty and of administering it in accordance with the Lord's commandments and with the Church's laws⁴⁰. This total fidelity involves simultaneously the entire ecclesial community in different ways, depending on their orders, their role in the liturgical services and their actual participation in them⁴¹.

It is the duty of pastors to promote dignified celebrations⁴². They have the indispensable task of educating in prayer and more especially of promoting liturgical life, entailing a duty of discernment and guidance⁴³. The Pastors' duty of discernment and guidance should not be seen as an uncompromising attitude that is incompatible with the need of Christian souls to abandon themselves to the action of God's Spirit who intercedes in us and "for us with sighs too deep for words" (Rom 8: 26). Rather, the guidance of Pastors constitutes a principle of "guarantee", inherent in God's plan for his Church that is governed by the assistance of the Holy Spirit⁴⁴.

The liturgical renewal that has taken place in recent decades has shown that it is possible to combine a body of norms that assure the identity and decorum of the Liturgy and leave room for the creativity and adaptation that enable it to correspond closely with the need to give expression to their respective situation and culture of the vari-

³⁸ SS 3 (see SC 9-10).

³⁹ SS 7.

⁴⁰ SS 7 (see *Lumen Gentium*, 26).

⁴¹ SS 7 (see SC 26).

⁴² SS 12.

⁴³ SS 15 (see SC 14-19).

⁴⁴ SS 15.

ous regions. Lack of respect for the liturgical norms, however, can sometimes lead to grave forms of abuse that obscure the truth of the mystery and give rise to dismay and stress in the People of God. This abuse has nothing to do with the authentic spirit of the Council and should be prudently and firmly corrected by Pastors⁴⁵.

The Apostolic Letter appreciates the remarkable achievement with regard to liturgical books and texts. The Council's renewal of the Liturgy is expressed most clearly in the publication of liturgical books⁴⁶. The new lectionaries, for example, offer a broad choice of passages from Scripture which constitute an inexhaustible source from which the People of God can and must draw⁴⁷. The renewed texts were little by little incorporated into the liturgical celebrations⁴⁸.

There is no doubt that considerable pastoral effort has been expended to bring people to rediscover the value of Sunday. *Sunday*, the Lord's Day, on which the Resurrection of Christ is especially commemorated, is at the heart of liturgical life as the foundation and nucleus of the whole liturgical year⁴⁹.

The commemorative Letter calls to mind the wonderful harmony between Liturgy and personal prayer life. The pastoral experience in recent decades has reinforced this insight. In this regard, the *Directory on Popular Piety, Liturgy, Principles, Guidelines*⁵⁰ of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments is a valuable contribution. The Holy Father himself, with the Apostolic Letter *Rosarium Virginis Mariae* and the announcement of the *Year of the Rosary*, wanted to bring out the contemplative treasure of this traditional prayer that has spread far and wide among the People of God⁵¹.

⁴⁵ SS 15 (see John Paul II, Encyclical Letter *Ecclesia de Eucharistia* [17 April 2003], n. 52; AAS 95 [2003], 468; and the Apostolic Letter *Vicesimus Quintus Annus*, 16 [4 December 1988], AAS 81 [1989] 910-911).

⁴⁶ SS 7.

⁴⁷ SS 8.

⁴⁸ SS 7.

⁴⁹ SS 9 (see SC 106).

⁵⁰ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (Città del Vaticano 2002).

⁵¹ SS 10 (see SC 13).

The Apostolic Letter offers pastoral and spiritual guidelines that are practical in nature. It emphasizes that what is needed is a pastoral care of the Liturgy that is totally faithful to the new *ordines*⁵². A deeper knowledge of the riches and potential of the renewed texts has become essential⁵³. In the perspective of total fidelity to the Sacred Scriptures, Tradition and Magisterium, it is more necessary than ever to intensify liturgical life within Christian communities by means of an appropriate formation of the pastors and of all the faithful with a view to the active, conscious and full participation in liturgical celebrations desired by the Council⁵⁴. Pastors must ensure that the sense of mystery penetrates consciences, making them rediscover the art of *mystagogic catechesis*, so dear to the Fathers of the Church⁵⁵.

Pastors should pay the proper attention to the different categories of persons: children, young people, adults, the elderly, and the disabled. They must all feel welcome at our gatherings, so that they may breathe the atmosphere of the first community of believers who “devoted themselves to the Apostles’ teaching and fellowship, to the breaking of bread and the prayers” (Acts 2: 42)⁵⁶.

It is essential to insist that the spiritual and pastoral riches of Sunday, as it has been handed on to us by tradition, are truly great. When its significance and implications are understood in their entirety, Sunday in a way becomes a synthesis of the Christian life and a condition for living it well⁵⁷.

Pastoral attention to the Liturgy through the introduction to the various celebrations must instill a taste for prayer⁵⁸. It is important to introduce the faithful to the celebration of the Liturgy of the Hours which, as the public prayer of the Church, is a source of piety and nourishment for personal prayer⁵⁹. The Holy Father, besides, recom-

⁵² SS 8.

⁵³ SS 7.

⁵⁴ SS 7 (see SC 18-19).

⁵⁵ SS 12 (see John Paul II, Apostolic Letter *Vicesimus Quintus Annus* [4 December 1988], 21: AAS [1989] 917).

⁵⁶ SS 12.

⁵⁷ SS 9 (see John Paul II, Apostolic Letter *Dies Domini* [31 May 1998], 81: AAS 90 [1998] 763).

⁵⁸ SS 14.

⁵⁹ SS 14 (see SC 90).

mends the rediscovery of the Rosary of the Virgin Mary as a privileged path to contemplation of the Face of Christ at the school of Mary⁶⁰.

One aspect that must be fostered in our communities with greater commitment is the experience of silence. In a society that lives at an increasingly frenetic pace, often deafened by noise and confused by the ephemeral, it is vital to rediscover the value of silence⁶¹. The challenge is to start with pedagogical daring a specific education in silence within the coordinates of personal Christian experience. Pope John Paul II places before our eyes the example of Jesus, who “rose and went out to a lonely place, and there he prayed” (Mk 1: 35)⁶².

It is also important to realize that what enters the eyes and the ears are indeed essential in the Liturgy. So that the splendor of worship will shine out, it will be appropriate to train the various craftsmen and artists who are commissioned to build and decorate places destined for liturgical use⁶³. Sacred music is a privileged means to facilitate the active participation of the faithful in sacred celebration. Pope John Paul II reasserts the need to preserve and to emphasize the role of music at liturgical celebrations, in accordance with the directives of *Sacrosanctum Concilium* and mindful of the Liturgy’s real character as well as the sensibility of our time and the musical traditions of the world’s different regions⁶⁴.

II. Firm Foundation and Bright Hope for the Liturgy

Continuity in contents characterizes the Apostolic Letter. The authoritative teachings of the Second Vatican Council’s Constitution on the Sacred Liturgy, reasserted and developed in the ensuing Magisterium, are at the base of the present Apostolic Letter. It reiterates many points of the *Sacrosanctum Concilium*. The footnotes are teeming with explicit citations: from the *Introduction*, no. 3; from the section on the nature of the Sacred Liturgy and its importance in the

⁶⁰ SS 10 (see John Paul II, Apostolic Letter *Rosarium Virginis Mariae*, AAS 95 [2003] 5-36).

⁶¹ SS 13.

⁶² SS 13.

⁶³ SS 5 (see SC 127).

⁶⁴ SS 4 (see SC 116-119).

Church's life, nos. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13; from the section on the norms regarding the hierarchic and communal nature of the liturgy, no. 26; from the section on the didactic and pastoral nature of the liturgy, no. 35; from the section on the Liturgy of the Hours, nos. 83 and 90; from the section on the liturgical year and Sunday, no. 106; from the section on sacred music, no. 112; and from the section on sacred art, nos. 122 and 127. Other points derived from the *Sacrosanctum Concilium* but not directly quoted in the footnotes are nos. 14-19 on liturgical formation, nos. 102 and 107 on the liturgical year, and nos. 116-119 on sacred music. Two paragraphs of the Second Vatican Council's Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*, nos. 1 and 26 are also quoted in the exposition.

Another major source of the Apostolic Letter is the body of teachings developed in the subsequent Magisterium. The Magisterium of Pope John Paul II is rich in liturgical contents. Here is a list of the documents quoted, arranged in chronological order: *Vicesimus Quintus Annus* (4 December 1988)⁶⁵, *Tertio Millennio Adveniente* (10 November 1994)⁶⁶, *Dies Domini* (31 May 1998)⁶⁷, *Novo Millennio Ineunte* (6 January 2001)⁶⁸, *Rosarium Virginis Mariae* (16 October 2002)⁶⁹ and *Ecclesia de Eucharistia* (17 April 2003)⁷⁰. The General Introductions of liturgical books enhance the contents of the Apostolic Letter. Concretely, passages are taken from the *Ordo Lectionum Missae*⁷¹, and the *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*⁷². The Apostolic Letter acknowledges the valuable contribution of the *Directory on Popular*

⁶⁵ Apostolic Letter: AAS 81 (1989) 897-918.

⁶⁶ Apostolic Letter: AAS 87 (1995) 5-41.

⁶⁷ Apostolic Letter: AAS 90 (1998) 713-766.

⁶⁸ Apostolic Letter: AAS 93 (2001) 266-309.

⁶⁹ Apostolic Letter: AAS 95 (2003) 5-36.

⁷⁰ Encyclical Letter: AAS 95 (2003) 433-475.

⁷¹ *Missale romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo lectionum missae*. Editio typica altera (Città del Vaticano 1981).

⁷² *Liturgia horarum iuxta ritum romanum. Officium Divinum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Institutio Generalis Liturgiae Horarum*. Editio typica altera (Città del Vaticano 2000).

*Piety, Liturgy, Principles, Guidelines*⁷³ published by the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments.

Novelties are also present in *Lo Spirito e la Sposa*. These are to be found in three areas: theological, spiritual and pastoral attention to the Liturgy.

From the theological point of view the Apostolic Letter mentions explicitly, right from the very start, the presence and action of the Holy Spirit in the Liturgy. At the same time, it points out the relationship between Christ, the Holy Spirit and the Church in the Liturgy. In this way it shows that the Liturgy has a unified pneumatological and ecclesiological character that is Christ-centered. The Apostolic Letter, thus, achieves a global Christological, pneumatological, ecclesiological and Trinitarian synthesis of the Liturgy.

From the spiritual point of view the Apostolic Letter focuses its attention on the rapport between God and man in the Liturgy. The encounter between God and man takes place in the Liturgy through prayer, and most especially in the Holy Eucharist. Silence, patterned after the example of Jesus Christ, is a necessary climate for the Liturgy. Thus, the entire life of a Christian in union with Jesus Christ and by the power of the Holy Spirit becomes genuine spiritual worship.

From the point of view of the pastoral attention to the Liturgy the Apostolic Letter reminds us about the need for total fidelity to Sacred Scriptures, to Tradition and to the Magisterium in liturgical celebrations. This fidelity involves both Bishops and the entire ecclesial community. Pastors have a necessary role in the Liturgy. While they see to it that the liturgical celebrations are correct and dignified; they should pay attention, at the same time, to the real needs of people entrusted to them. Their role of guidance, as a principle of “guarantee” for the Church, is part of God’s providence.

As is obvious, the points mentioned are not absolute novelties. They appear new because the Apostolic Letter presents them this time openly, explicitly and serenely.

⁷³ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (Città del Vaticano 2002). English version available at: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_en.html.

Lo Spirito e la Sposa, as it reasserts and develops the doctrine of *Sacrosanctum Concilium*, is a reflection of continuity and growth in liturgical renewal. It strengthens the theological, spiritual, pastoral and juridical foundations of the Liturgy. These clear principles are like building blocks that make up the firm foundation of the Liturgy. They constitute the basic notions of Fundamental Liturgy, or Foundational Liturgy, or Fundamental Theology of the Liturgy, as one might call it. They pave the way towards serious, deep and theological study of the Liturgy. They assure stable, coherent and supernatural liturgical celebrations.

The Apostolic Letter casts a bright ray of hope as it lays down concrete pastoral and spiritual guiding principles regarding some main aspects of the liturgical life of Christians. Total fidelity in liturgical matters is the star that orients liturgical practice. Pastors are necessary and indispensable guides for a vibrant and authentic liturgical life of the faithful. They constantly accompany the flock entrusted to their care by providing them with liturgical formation, especially through a *mystagogic catechesis* so that the sense of mystery penetrates consciences. The Apostolic Letter, therefore, emphasizes a lot on the spiritual dimensions of the liturgy such as prayer, silence and contemplation.

The Liturgy faces two serious challenges now. The first challenge that the Apostolic Letter tosses to the Liturgy is that of the new evangelization. It observes that despite secularization, a renewed need for spirituality is re-emerging in different ways in our day. Some questions find an answer only in a personal contact with Christ. The Liturgy provides the most profound and efficacious response to the longing of the human heart for God⁷⁴.

The second challenge is even more ambitious. Holiness is a pastoral challenge for the Church of the new millennium⁷⁵. Consequently, *Lo Spirito e la Sposa* poses these demanding questions to the Liturgy. Is Liturgy seen as a path of holiness, an inner force of apostolic dynamism and of the Church's missionary outreach? And if so, to what

⁷⁴ SS 11-12.

⁷⁵ *Novo Millennio Ineunte*, 7, 30-31.

extent does the Liturgy affect the practice of the faithful and does it mark the rhythm of the individual communities?⁷⁶

The future of the Liturgy is leading towards a concrete goal. Pope John Paul II expresses it towards the end of the Apostolic Letter. That goal is “liturgical spirituality”. Such liturgical spirituality is centered on Christ who always acts in the Church and in the world through the Paschal Mystery, and who associates the Church with himself. It is the due worship to the Father by the power of the Holy Spirit.

Pontifical University of the Holy Cross
Piazza di Sant’Apollinare, 49 - 00186 Roma

⁷⁶ SS 6.

IL PROGETTO EUCARISTICO PER LA MISSIONE DEL CRISTIANO, NELL'EUCOLOGIA DEL *MISSALE ROMANUM*

Antonio MIRALLES

L'argomento di questa relazione è ispirato alla Lettera apostolica *Mane nobiscum Domine* per l'Anno dell'Eucaristia. Nella quarta parte della Lettera, introdotta dal significativo titolo *L'Eucaristia principio e progetto di "missione"*, Giovanni Paolo II dapprima spiega a quale missione egli si riferisca e perché l'Eucaristia ne sia il principio: «entrare in comunione con Cristo nel memoriale della Pasqua significa, nello stesso tempo, sperimentare il dovere di farsi missionari dell'evento che quel rito attualizza» (n. 24). La missione dunque riguarda l'evento della Pasqua, cioè la passione, morte e risurrezione di Cristo fino all'effusione dello Spirito nella Pentecoste, e consiste – chiarisce il Papa stesso – nell'«impegno per la propagazione del Vangelo e l'animazione cristiana della società» (*ibidem*). Questi due versanti della missione della Chiesa scaturiscono dal Mistero pasquale e mirano a rendere partecipi di esso tutti gli uomini, in modo tale che anche la società umana ne sia animata.

Giovanni Paolo II parla anche di progetto eucaristico: «Per tale missione l'Eucaristia non fornisce solo la forza interiore, ma anche – in certo senso – *il progetto*. Essa infatti è un modo di essere, che da Gesù passa nel cristiano e, attraverso la sua testimonianza, mira ad irradiarsi nella società e nella cultura» (n. 25, il corsivo è dell'originale). Ciò difficilmente potrà avvenire se il cristiano non ne diventa profondamente consapevole, quindi continua la Lettera apostolica: «Perché ciò avvenga, è necessario che ogni fedele assimili, nella medi-

tazione personale e comunitaria, i valori che l'Eucaristia esprime, gli atteggiamenti che essa ispira, i propositi di vita che suscita» (*ibidem*). L'invito non è da interpretare come riferito esclusivamente alla meditazione fuori della Messa, perché la stessa celebrazione eucaristica contiene tale meditazione e la suscita nel cuore dei fedeli.

Il *progetto* si attua in ogni celebrazione eucaristica innanzi tutto perché essa è opera della Santa Trinità e converge verso la Trinità. Giova ricordare a questo proposito le indovinate parole di san Josemaría Escrivá: «Tutta la Trinità agisce nel santo Sacrificio dell'altare. [...] Nella Messa la preghiera al Padre si fa costante. Il sacerdote è un rappresentante del Sacerdote eterno, Gesù Cristo, che nello stesso tempo è la Vittima. E l'azione dello Spirito Santo nella Messa è tanto ineffabile quanto vera»¹. Ma non ci sarebbe la meditazione auspicata dal Papa se i fedeli non assecondassero l'azione dello Spirito in loro. Devono fare propria la preghiera di tutta la Chiesa nella Messa, perché –mi avvalgo di parole di Triacca–, «con l'impiego dell'eucologia i fedeli recepiscono i contenuti delle realtà che si celebrano»². Questo vale per il sacerdote celebrante e vale per i fedeli che ne partecipano. Con il loro *Amen*, con la loro risposta «È cosa buona e giusta» essi manifestano che la preghiera del sacerdote è anche loro propria; ma le parole devono essere accompagnate dal cuore. Perciò è assai utile esaminare l'eucologia del Messale Romano per ricavarne gli elementi che integrano il progetto eucaristico di cui parla il Santo Padre.

Naturalmente il tempo disponibile per questa relazione non consente di esaminare una percentuale rilevante di testi. Tuttavia ne sono sufficienti alcuni per rendersi conto di come da essi emerga il progetto eucaristico.

Un'avvertenza. I testi saranno esaminati nell'originale latino, perché esso è la base delle traduzioni nelle diverse lingue e agevola l'interpretazione integrale della preghiera della Chiesa, senza che se ne perdano sensi e sfumature³.

¹ È *Gesù che passa. Omelie*, Ares, Milano 1988⁵, 185, n. 85. «La Messa –ripeto– è azione divina, trinitaria, non umana» (*ibidem*, 186, n. 86).

² A.M. TRIACCA, *Bibbia e Liturgia*, in D. SARTORE – A.M. TRIACCA – C. CIBIEN (ed.), *Liturgia* («I dizionari di San Paolo»), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 271.

³ Ci avvarremo dell'ultima edizione: *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecu-*

Un primo punto da chiarire riguarda il modo in cui il progetto eucaristico emerge dall'eucologia del Messale. Non affiora attraverso l'esortazione e l'incoraggiamento, perché non si tratta di testi parenetici. C'è piuttosto da pensare alla dottrina classica della triplice significazione dei sacramenti: essi sono segni *commemorativi* del Mistero pasquale, che attrae a sé e riassume la lunga storia degli interventi salvifici di Dio, sono segni *dimostrativi* della partecipazione attuale allo stesso Mistero e sono segni *profetici* dei beni escatologici. A ben vedere, si può parlare anche di una quarta significazione dell'Eucaristia e degli altri sacramenti: sono segni, per così dire, *impegnativi*⁴. Infatti la santificazione attuale operata mediante il sacramento tende non soltanto verso il futuro definitivo della gloria eterna, essendone già un'anticipazione, ma anche verso il futuro immediato dell'esistenza attuale del cristiano, e ne determina la modalità.

Si possono osservare questi quattro significati, ad esempio, nella *collecta* della Domenica XX del tempo ordinario⁵. Essa è una preghiera di antica composizione, poiché si trova, oltre che nella *Editio princeps* del 1570 del *Missale Romanum*, anche nel manoscritto *Reginensis 316* del Sacramentario Gelasiano e nel Gregoriano Paduense⁶. Nell'introduzione della preghiera emerge la significazione *commemorativa* («Deus, qui diligentibus te bona invisibilia praeprastis»). In stringata sintesi vi si fa memoria di tutta l'opera di salvezza, che scaturisce dall'eterno disegno di Dio Padre, si è realizzata nella storia e continua a realizzarsi fino alla piena comunicazione dei beni salvifici (*bona invisibilia*). Nelle tre parole *diligentibus*, *invisibilia* e *praeprastis* riecheggiano rispettivamente i versetti paolini di Rm 8, 28⁷, 2 Cor 4,

menici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum, Editio typica tertia, Typis Vaticanis, 2002 (= MR).

⁴ Cfr. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia: Saggio di liturgia teologica generale*, 4ª ed. notevolmente riveduta ed aggiornata dall'Autore, Edizioni Paoline, Roma 1965, 82-88.

⁵ Cfr. MR 470.

⁶ Cfr. S.O. OCHUODHO, *The Ethical Imperatives of the Holy Eucharist: A Study of the Morally Obligating Sense of the Eucharist in the Euchology of the Roman Missal* (diss.), Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Roma 2001, 98. Per la tradizione del testo, cfr. E. MOELLER – I. M. CLÉMENT – B. COPPIETERS 'T WALLANT (ed.), *Corpus Oratorum*, II: CCL 160A, 296-297, n. 1532.

⁷ «Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his, qui secundum propositum vocati sunt» (Rm 8, 28).

18⁸ e 1 Cor 2, 9⁹. Poi la prima petizione corrisponde alla significazione *dimostrativa*, vale a dire, ai beni che Dio concede nel *nunc* della celebrazione eucaristica: «infunde cordibus nostris tui amoris affectum», e che in questa preghiera si riassumono nel dono di un amore verso Dio che riempia i cuori dei fedeli. La grazia concessa nel presente si proietta poi verso il futuro: prima, quello immediato («ut, te in omnibus et super omnia diligentes»), che racchiude la significazione *impegnativa* di amare Dio in ogni cosa e sopra ogni cosa; e poi il futuro definitivo («promissiones tuas, quæ omne desiderium superant, consequamur»), in cui emerge la significazione *profetico-escatologica* attraverso la supplica per ottenere i beni promessi da Dio, che superano ogni desiderio.

Se vedessimo nelle quattro significazioni espresse in questa *collecta* semplicemente un artificio letterario, ci fermeremmo ad una comprensione superficiale, perdendo il loro vero senso. Infatti i quattro significati esprimono l'unitarietà del disegno divino della salvezza, che, scaturendo dall'eterna profondità dell'amore fontale di Dio, si realizza lungo tutta la storia umana fino al suo pieno e definitivo compimento oltre la storia. Perciò il *progetto* eucaristico di missione, di cui parla Giovanni Paolo II, non emerge soltanto dal significato impegnativo dell'Eucaristia, ma dall'insieme dei quattro significati, che, pur distinguendosi, risultano fortemente intrecciati tra loro. Da qui l'invito del medesimo Pontefice ad assimilare in primo luogo i valori che l'Eucaristia esprime e, di conseguenza, gli atteggiamenti che essa ispira e i propositi di vita che suscita.

L'eucologia del *Missale Romanum* ci conduce a una tale assimilazione, sia l'eucologia maggiore, sia l'eucologia minore. Consideriamo alcuni esempi, anche se inevitabilmente pochi. Dell'eucologia maggiore ho scelto la preghiera eucaristica III¹⁰, ovviamente, dopo il *Sanctus*, perché essa è priva di prefazio proprio. La preghiera inizia con una confessione laudativa di Dio per l'opera della creazione, che mediante le missioni del Figlio e dello Spirito Santo è comunicazio-

⁸ «...non contemplantibus nobis, quæ videntur, sed quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt, quæ autem non videntur, æterna sunt» (2 Cor 4, 18).

⁹ «Sed sicut scriptum est: "Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus his, qui diligunt illum" (1 Cor 2, 9).

¹⁰ Cfr. MR 585-589.

ne di vita e di santità. Si allarga in seguito il motivo della lode verso un orizzonte ecclesiologicalo («populum tuum congregare non desinis»), in cui la Chiesa è presentata come assemblea liturgica per il culto eucaristico, nel quale si compie la profezia di Mt 1, 11: «Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda». In questo modo si comincia a delineare il progetto di missione e ne emerge come direttrice essenziale la celebrazione del sacrificio eucaristico: al centro della missione c'è l'Eucaristia, che la Chiesa celebra in obbedienza al comando di Gesù Cristo («cuius mandato hæc mysteria celebramus»). Con questa frase si introduce il racconto dell'istituzione: non un racconto rivolto all'assemblea, ma una narrazione in preghiera a Dio Padre.

Tale racconto è preceduto dall'epiclesi di consacrazione: «Supplices ergo te, Domine, deprecamur, ut hæc munera, quae tibi sacrandæ detulimus, eodem Spiritu sanctificare digneris, ut Corpus et Sanguis fiant Filii tui Domini nostri Iesu Christi». Vi si chiede che lo Spirito Santo santifichi i doni portati all'altare all'inizio della liturgia eucaristica. Il valore e il significato spirituale del rito della presentazione all'altare del pane e del vino sono sottolineati da Giovanni Paolo II, nella Lettera *Dominicæ Cenæ*: i fedeli che partecipano all'Eucaristia, anche se non sacrificano come il sacerdote celebrante, «offrono con lui, in virtù del sacerdozio comune, i loro propri sacrifici spirituali, rappresentati dal pane e dal vino, sin dal momento della loro presentazione all'altare. Questo atto liturgico, infatti, solennizzato da quasi tutte le liturgie, "ha il suo valore e il suo significato spirituale"¹¹. Il pane e il vino diventano, in certo senso, simbolo di tutto ciò che l'assemblea eucaristica porta, da sé, in offerta a Dio, e offre in spirito¹².

Il sacrificio spirituale di tutti coloro che partecipano con fede all'Eucaristia è innanzi tutto l'offerta delle proprie persone, come esprime la continuazione della preghiera dopo l'epiclesi di comunione, introducendo le intercessioni: «Ipse nos tibi perficiat munus æter-

¹¹ *Institutio Generalis Missalis Romani*, 49; *Missale Romanum*; cfr. *Presbyterorum Ordinis*, 5. Questi sono i riferimenti della Lettera papale. La frase è mantenuta nella terza edizione del *Missale Romanum*, nel n. 73 della *Institutio Generalis Missalis Romani* (MR 36).

¹² GIOVANNI PAOLO II, Lett. *Dominicæ Cenæ*, 24 febbraio 1980, 9/2.

num, ut cum electis tuis hereditatem consequi valeamus». Giovanni Paolo II nella stessa Lettera *Dominicae Cena*e osserva che questa frase congiunge «l'offerta delle nostre persone a quella di Cristo»¹³. Così il progetto eucaristico di missione interessa tutta la vita del cristiano, a cominciare dalla sua persona. È un tema, questo, che riaffiora ripetutamente anche nell'eucologia minore del *Missale*. Si veda, ad esempio, la seguente orazione sulle offerte, che si recita frequentemente nelle messe del tempo pasquale: «Propitius, Domine, quæsumus, hæc dona sanctifica, et, hostiæ spiritalis oblatione suscepta, nosmetipsos tibi perface munus æternum»¹⁴.

Tale unione all'offerta di Cristo nella sua passione e morte appare, naturalmente, assai impegnativa, e la meditazione del sacrificio del Signore incita il fedele a tradurla nella sua vita. Così si profila una parte consistente del progetto eucaristico di missione e in questo compito le intercessioni della preghiera eucaristica ne delineano aspetti rilevanti. Vediamoli.

«Hæc Hostia nostrae reconciliationis proficiat, quæsumus, Domine, ad totius mundi pacem atque salutem». I doni della pace e della salvezza sono chiesti per il mondo intero, ma in connessione al Sacrificio eucaristico, come suo frutto. Infatti esso è il sacrificio di riconciliazione universale, come si esprime nella consacrazione del calice: «calix Sanguinis mei novi et æterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum». Il *pro multis* ha un indubbio significato universale, come risulta da altri passi biblici: «Egli [Cristo] è morto per tutti» (2 Cor 5, 15); «Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati; non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo» (1 Gv 2, 2). La preghiera per la pace e la salvezza del mondo impegna i fedeli che partecipano all'Eucaristia a diffondere il Vangelo e a diventare efficaci operatori di pace nel loro contesto familiare, professionale e sociale. Tutto sommato si tratta di "assecondare" il dinamismo unificante dell'Eucaristia espresso nell'epiclesi di comunione: «concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii

¹³ *Ibidem*, 9/4.

¹⁴ Nelle messe di Sabato dopo le Domeniche 2^a, 4^a e 5^a di Pasqua (cfr. MR 393, 409, 431), nelle messe di Venerdì dopo le Domeniche 3^a e 5^a di Pasqua (cfr. MR 401, 415), e nella messa di Giovedì dopo la Domenica 7^a di Pasqua (cfr. MR 438).

tui reficimur, Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo». Lo Spirito Santo, donato in pienezza¹⁵ ai fedeli che si nutrono del Corpo e del Sangue di Cristo, consolida l'unità della Chiesa corpo di Cristo, che diventa germe di unità di tutto il genere umano.

In stretta connessione con la preghiera per l'unità, la pace e la salvezza, continuano le intercessioni, con la preghiera di confermare nella fede e nella carità la Chiesa pellegrina sulla terra («Ecclesiam tuam, peregrinantem in terra, in fide et caritate firmare digneris»). Il progetto eucaristico della missione, in qualunque modo sia formulato, non può non comprendere il consolidamento della Chiesa nella fede e nella carità, e il fatto che esso sia oggetto esplicito di preghiera diventa assai significativo per la giusta comprensione della missione. Il seguito della preghiera può sembrare una sorta di breve embolismo al semplice scopo di menzionare i diversi componenti della Chiesa pellegrina, secondo la struttura *ordo-plebs*, che devono beneficiare della conferma nella fede e nella carità: «cum famulo tuo Papa nostro N. et Episcopo nostro N., cum episcopali ordine et universo clero et omni populo acquisitionis tuæ». Tuttavia attraverso questo accorgimento redazionale la preghiera esprime in modo vivo –esistenziale, non astratto– il desiderio di consolidamento della comunione nella Chiesa mediante la crescita nella fede e nella carità. L'Eucaristia infatti è il più efficace sacramento della comunione ecclesiale.

Forse il miglior commento a questo passo della preghiera eucaristica sono i nn. 42-45 della *Novo millennio ineunte* di Giovanni Paolo II. Ne cito adesso alcune righe, che ci aiuteranno a rammentarne il contenuto:

È l'altro grande ambito in cui occorrerà esprimere un deciso impegno programmatico, a livello di Chiesa universale e di Chiese particolari: *quello della comunione (koinonia)* che incarna e manifesta l'essenza stessa del mistero della Chiesa. [...] Fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo. Che cosa significa questo in concreto? [...] Prima

¹⁵ Nell'espressione *Spiritu Sancto repleti* vi è l'eco di At 2, 4 («repleti sunt omnes Spiritu Sancto»); 4, 8.31; 13, 9.52.

di programmare iniziative concrete occorre *promuovere una spiritualità della comunione* (nn. 42-43).

Nell'Eucaristia ce n'è l'attuazione oltreché il progetto.

Un'altra componente del programma ci viene data da questa intercessione: «Omnes filios tuos ubique dispersos tibi, clemens Pater, miseratus coniunge». Si sente l'eco di Gv 11, 52, in cui l'evangelista spiegava che Gesù sarebbe morto «non tantum pro gente, sed et ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum». La preghiera eucaristica interpreta la dispersione non in senso spaziale, ma come lontananza da Dio, alla cui clemenza e misericordia si appella la Chiesa affinché Egli congiunga i lontani da sé. Sono lontani da Lui, ma pur sempre figli suoi. In questa opera salvifica, di proiezione universale, la priorità è riconosciuta all'azione divina: è Dio Padre con il Figlio e lo Spirito Santo a muovere il cuore degli uomini. E in relazione a ciò i fedeli sono chiamati a collaborare attivamente. Il Concilio lo ha ricordato in riferimento ai laici, ma è un insegnamento che vale per tutti: «Tale apostolato non consiste soltanto nella testimonianza della vita; il vero apostolo cerca le occasioni per annunciare Cristo con la parola sia ai non credenti per condurli alla fede, sia ai fedeli per istruirli, confermarli ed indurli ad una vita più fervente; "infatti l'amore di Cristo ci sospinge" (2 Cor 5, 14) e nel cuore di tutti devono echeggiare le parole dell'Apostolo: "Guai a me se non annunciassi il vangelo" (1 Cor 9, 16)» (AA 6/3).

Una disamina più estesa della preghiera eucaristica III farebbe emergere, in essa, altri aspetti del programma eucaristico di missione; ma sono sufficienti questi, messi in luce dal breve esame ora fatto, per rendersi conto di quanto sia proficua la via eucaristica per delineare e, soprattutto, attuare il progetto di missione.

Consideriamo adesso alcuni esempi dell'eucologia minore, guidati dallo scopo, sopra citato, che Giovanni Paolo II propone alla meditazione sull'Eucaristia: assimilare i valori che essa esprime, gli atteggiamenti che ispira, i propositi di vita che suscita. Cominciamo dall'orazione dopo la comunione della 9^a Domenica del tempo ordinario¹⁶. Nell'esordio si palesa la significazione *dimostrativa* del

¹⁶ Cfr. MR 459.

Sacramento eucaristico: «Rege nos Spiritu tuo, quæsumus, Domine, quos pascis Filii tui Corpore et Sanguine»¹⁷. Nella comunione il Padre dona ai fedeli il Corpo e il Sangue del suo Figlio, in nutrimento spirituale, e anche lo Spirito Santo, affinché siano guidati da Lui, vale a dire, affinché siano docili alla sua guida. In questo modo si comincia a esplicitare la significazione *impegnativa*, che diventa manifesta nella continuazione della preghiera per mezzo di una proposizione participiale: «ut te, non solum verbo neque lingua, sed opere et veritate confitentes». La confessione del Padre, nel senso di professione di fede in Lui, è anche testimonianza resa a Lui, perché va fatta non solo con le parole, ma con le opere di una vita sincera. Questa modalità della testimonianza (*non solum verbo neque lingua, sed opere et veritate*) proviene da 1 Gv 3, 18¹⁸, in cui essa è riferita alla carità verso il prossimo che si traduce in opere. Secondo me, questa sorta di emistichio incastonato nell'orazione non è da interpretare come un semplice accorgimento letterario per esprimere più efficacemente che la confessione del Padre deve coinvolgere le opere e, quindi, diventare vera testimonianza; ma, provenendo da un versetto neotestamentario assai noto, serve anche a qualificare la testimonianza dei fedeli come testimonianza di sincera carità.

La significazione profetico-escatologica è espressa dalla proposizione finale: «ut [...] intrare mereamur in regnum cælorum». Sotto la guida dello Spirito Santo i fedeli sono sicuri di giungere al traguardo finale del regno dei cieli. Ciò vuol dire che la testimonianza resa al Padre è anche confessione della speranza in Lui.

L'esame di un'altra orazione dopo la comunione, che rispetto a quella ora analizzata presenta una cadenza simile di significati e alcuni temi affini, ci consente di arricchire il progetto eucaristico con nuove prospettive. Si tratta dell'orazione della 2ª Domenica di Avvento¹⁹.

¹⁷ Questa orazione non era presente nel *Missale* di San Pio V, ma è stata presa dal *Missale Parisiense* del 1738, con una variante significativa, perché in quel *Missale* l'orazione è rivolta al Figlio: «Rege nos Spiritu tuo, quæsumus, Domine, quos pascis corpore tuo, ut te non verbo, neque lingua, sed opere et veritate confitentes, intrare mereamur in regnum cælorum» (cfr. OCHUODHO, *The Ethical Imperatives*, 130, nota 109). Tuttavia la variante non è rilevante per quanto concerne la nostra analisi, perché la testimonianza resa al Padre è anche testimonianza resa al Figlio.

¹⁸ «Filioli, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate» (1 Gv 3, 18 Vg).

¹⁹ Cfr. MR 128.

La prima metà dell'orazione comprende la significazione dimostrativa: «Repleti cibo spiritalis alimoniae, supplices te, Domine, deprecamur, ut, huius participatione mysterii». Nel *nunc* della celebrazione del Mistero, culminata nella comunione, i fedeli partecipanti si sono saziati del cibo spirituale. Essendo –appunto– un nutrimento spirituale, si ha il paradosso di una sazietà encomiabile, che può essere qualificata come parca, allo stesso modo in cui sant'Ambrogio parlava della sobria ebbrezza dello Spirito²⁰.

Segue la significazione impegnativa: «doceas nos terrena sapienter perpendere, et caelestibus inhærere». Essa è espressa con due proposizioni infinitive rette dal verbo *doceas*, attorno a cui si costruisce la proposizione finale, retta, a sua volta, dal verbo principale *deprecamur*. La seconda proposizione infinitiva esprime anche la significazione profetico-escatologica (*nos caelestibus inhaerere*). Attraverso il complemento di mezzo (*huius participatione mysterii*) si stabilisce il collegamento dell'esecuzione dell'impegno assunto dai fedeli con l'Eucaristia. In questo modo il verbo *doceas* acquista una pienezza di significato, che va ben oltre l'ambito speculativo: è un insegnare divino che per mezzo dell'identificazione eucaristica con Cristo conduce a una condotta di vita, che implica un'attività di fede che valuta sapientemente le cose terrene.

La storia di questa orazione aiuta a meglio comprendere il senso delle due proposizioni infinitive (*nos terrena sapienter perpendere, et caelestibus inhærere*). L'orazione ha un'origine antica, poiché proviene da una preghiera dopo la comunione del Sacramentario Gelasiano del manoscritto *Reginensis 316*, che si trova anche nel Gregoriano Adriano e in quello Paduense, però con una variante rispetto al testo attuale. In quei Sacramentari la seconda parte dell'orazione recitava così: «doceas nos terræna dispicere et amare caelestia, adque omni nexu

²⁰ «Laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus» (*Liturgia Horarum, Hymnus «Splendor Paternae»*, Ad Laudes, Feria II haebd. I et III Temporis per annum). Cfr. F. AROCENA, *Los himnos de la Liturgia de las Horas*, Ediciones Palabra, Madrid 1992, 44-45; E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza dello Spirito: La spiritualità di S. Ambrogio, vescovo di Milano*, Romite Ambrosiane, Sacro Monte (Varese) 1975; A. MIRALLES, *Il Cantico dei Cantici nella spiritualità eucaristica di S. Ambrogio*, in *Lectures cristiane dei Libri Sapienziali*, XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (9-11 maggio 1991), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1992, 377-386.

mortifere cupiditatis exutos regno perpetuæ libertatis consortes efficias»²¹. Nella *Editio princeps* del 1570 del *Missale Romanum*, anziché *dispicere*, figura *despicere*²², che dà alla preghiera un altro significato stabilendo una contrapposizione fra *terrena despicere* (disprezzare le cose terrene) e *amare cælestia* (amare le cose celesti). Invece il verbo originale *dispicere*, che in senso proprio significa distinguere con gli occhi gli oggetti circostanti, in senso traslato, riferito alla mente, significa discernere, distinguere bene. In contrapposizione ad amare le cose celesti, cioè del regno dei cieli, *despicere* quelle terrene rischia di essere inteso in senso dualistico, mentre *dispicere* indica la giusta valutazione delle cose terrene rispetto alle cose celesti. Nella redazione attuale, *sapienter perpendere* (valutare con sapienza) corrisponde bene all'originario *dispicere*, ed evita che lo si possa confondere con *despicere*, intendendolo in senso spregiativo. Nell'orazione originale del Gelasiano, il criterio del giusto discernimento viene dato dalla continuazione della preghiera, in cui si chiede di amare le cose celesti, con la libertà da ogni legame di mortifera cupidità. Pertanto la sapiente valutazione delle cose terrene implica il non restare legato ad esse. Possiamo prendere dal Concilio Vaticano II un'ottima spiegazione di tale criterio valutativo: «Redento, infatti, da Cristo e diventato nuova creatura nello Spirito santo, l'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve, e le guarda e le onora come se al presente uscissero dalle mani di Dio. Di esse ringrazia il Benefattore e, usando e godendo delle creature in povertà e libertà di spirito, viene introdotto nel vero possesso del mondo, quasi al tempo stesso niente abbia e tutto possenga: "Tutto, infatti, è vostro: ma voi siete di Cristo, Cristo di Dio" (1 Cor. 3, 22-23)»²³.

²¹ L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli* (cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56), *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series maior, Fontes*, 4, Herder, Roma 1960, n. 1124; nel Gregoriano Adriano e Paduense manca la frase finale che comincia con *adque* (cfr. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, I: *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1979², nn. 783, 786).

²² Cfr. M. SODI – A. M. TRIACCA (ed.), *Missale Romanum, Editio Princeps (1570), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, n. 41.

²³ Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 38/1.

Nell'orazione dell'attuale *Missale Romanum*, la proposizione infinitiva *amare caelestia*, presente dall'origine di questa orazione, è stata sostituita con *caelestibus inhærere* (attaccarsi alle cose celesti), tratta dal Sacramentario Veronese²⁴. È difficile capirne le ragioni, perché *caelestibus inhaerere*, non può che essere con l'affetto, e quindi per mezzo dell'amore, il che equivale ad *amare caelestia*. Ad ogni modo, la proposizione ha il doppio significato impegnativo e profetico-escatologico. Già qui in terra dobbiamo amare le cose celesti e così potremo giungere alla perfetta e indistruttibile unione con esse in cielo.

Una variazione sul tema del giusto atteggiamento nei confronti delle realtà terrene in prospettiva escatologica si può osservare nella seconda parte dell'orazione *collecta* della Domenica 17^a del tempo ordinario²⁵. La preghiera è introdotta dalla confessione della provvidenza di Dio che protegge coloro che sperano in Lui, ben sapendo che senza di Lui nulla esiste di valido e di santo: «Protector in te sperantium, Deus, sine quo nihil est validum, nihil sanctum». La confessione racchiude implicitamente la significazione commemorativa, poiché vi è incluso il riconoscimento dell'effettiva realizzazione di tale benevola provvidenza lungo la storia della salvezza. Segue quindi l'invocazione della misericordia divina: «multiplica super nos misericordiam tuam», e questo sia nell'oggi della celebrazione, sia nel futuro immediato: «ut, te rectore, te duce, sic bonis transeuntibus nunc utamur, ut iam possimus inhærere mansuris». L'aiuto di Dio, che regge e guida, è imprescindibile a causa della nostra debolezza e inettitudine, donde il ricorso alla sua sovrabbondante misericordia, affinché non ci manchi. Poi la preghiera introduce il tema del giusto atteggiamento riguardo alle cose terrene in un orizzonte escatologico. Nella riforma postconciliare del *Missale*, questa parte della preghiera è nuova rispetto a quella dal *Missale* di san Pio V, già presente nella *Editio princeps* del 1570, come *oratio collecta* della Domenica III^a

²⁴ «Repleti substantia reparationis et uitae quæsumus, domine deus noster, ut per ea, quæ nobis munera dignaris præuere caelestia, per hæc eadem tribues nos inherere caelestibus». L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80]), *Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series maior, Fontes, 1, Herder, Roma 1978³, n. 34.

²⁵ Cfr. MR 467.

dopo Pentecoste, che così recitava: «sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus æterna»²⁶. Il transito attraverso i beni temporali potrebbe essere inteso come disinteresse per tali beni, secondo una visione negativa delle realtà terrene: per questo forse i redattori della nuova orazione hanno preferito sostituire queste due frasi con le due attuali, ispirandosi al prefazio di una Messa del Sacramentario Veronese, assegnata al mese di luglio, che recitava: «sic bonis prætereuntibus nunc utimur, ut iam possimus inhærere perpetuis»²⁷. Le variazioni introdotte non modificano il senso. I beni terreni passano, per cui il giusto comportamento nei loro riguardi è quello dell'uso, ma non dell'attaccamento.

Mentre nell'orazione precedentemente esaminata il giusto atteggiamento riguardo alle cose terrene, essendo quello di una saggia valutazione, è visto come attività intellettuale, di giudizio, ispirata dalla fede, in quest'altra orazione l'accento è messo sulla volontà, che non deve attaccarsi ai beni temporali, ma soltanto servirsene, per attaccarsi invece ai beni celesti. Infatti l'*inhærere mansuris* è equivalente al *cælestibus inhærere* dell'orazione precedente.

Pur con la sobrietà del linguaggio caratteristica del Rito Romano, queste due orazioni delineano alcuni tratti fondamentali del programma eucaristico per quanto riguarda le realtà temporali. Esse conducono alla meditazione da cui i fedeli possono trarre il programma per le corrispondenti giornate, con un giusto atteggiamento nei confronti del binomio beni-terreni-beni-celesti. È lo stesso programma che emerge anche dalla seguente esortazione di Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*: «Conseguenza significativa della tensione escatologica insita nell'Eucaristia è anche il fatto che essa dà impulso al nostro cammino storico, ponendo un seme di vivace speranza nella quotidiana dedizione di ciascuno ai propri compiti. Se infatti la visione cristiana porta a guardare ai "cieli nuovi" e alla "terra nuova" (cfr. Ap 21,1), ciò non indebolisce, ma piuttosto *stimola il nostro senso di responsabilità verso la terra presente*»²⁸.

²⁶ SODI-TRIACCA (ed.), *Missale Romanum*, n. 1907.

²⁷ *Sacramentarium Veronense*, n. 495.

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, 20/1 (il corsivo è dell'originale).

Possiamo fermarci qui, perché ritengo che le brevi analisi finora fatte siano sufficienti a mostrare come dall'eucologia del *Missale Romanum* si ricavino gli elementi che integrano il progetto eucaristico di cui parla Giovanni Paolo II; ma, insieme, balza agli occhi che il *Missale* ne costituisce una sorgente inesauribile. I fedeli possono trarre ogni giorno dall'Eucaristia la forza interiore e il progetto per la propagazione del Vangelo e l'animazione cristiana della società, da attuare lungo la giornata.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma

«I FONDAMENTI DELLA CONCEZIONE SOCIALE»

Un documento della Chiesa ortodossa russa letto alla luce del rapporto Chiesa-mondo¹

Miguel DE SALIS AMARAL

Sommario: *Introduzione - I. Il primo documento sociale della Chiesa ortodossa russa? - II. Fino a quale punto la dottrina sociale della Chiesa ortodossa presuppone un cambiamento della propria autocomprensione nei confronti del mondo? - III. La Chiesa davanti al mondo - IV. Le risposte del documento di Mosca - Conclusione.*

Introduzione

Uno dei passi più importanti dell'ecclesiologia cattolica nel Novecento è stato il nuovo modo di vedere il rapporto tra Chiesa e mondo attuale. Oltre ai documenti sulla Dottrina Sociale della Chiesa, la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* è il documento centrale per capire la nuova visione di questi rapporti. Le Chiese ortodosse non hanno avuto –nello stesso arco di tempo– l'occasione di fare una riflessione così approfondita sui loro rapporti con il mondo. Però nel 2000 è stato approvato a Mosca un “Documento Sociale” che, ovviamente, ha suscitato interesse, facendo sorgere alcune domande: è il primo documento sociale della Chiesa ortodossa? Si può comparare

¹ Il testo qui offerto trae origine da una comunicazione presentata all'VIII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, sul tema «Etica politica e cultura democratica» (11-12 marzo 2004). Ringrazio i curatori degli Atti di quel Simposio per il permesso accordato alla pubblicazione di questo studio, che presenta, rispetto al testo della relazione, alcune aggiunte ed integrazioni.

questo documento con qualche documento della Chiesa cattolica? E in questo caso, con quale? La Chiesa ortodossa si è dichiarata indipendente dallo Stato? Come classificare questo documento nell'insieme dei documenti della Chiesa ortodossa russa? Si può affermare che la Chiesa ortodossa ha adesso un atteggiamento più positivo verso il mondo attuale? e via dicendo... Se le domande erano tante, le risposte erano ancora più variegiate delle domande, e lasciavano gli interessati in attesa di un chiarimento che consentisse di superare le ambiguità che esistevano.

In questo studio cercheremo di fare un po' di luce sulla questione, presentando nelle sue linee più tradizionali la visione ortodossa del rapporto tra la Chiesa e il mondo, e leggendo il cosiddetto "Documento sociale di Mosca" alla luce di quella visione. Ciò può aiutare a chiarire alcune ambiguità sorte dalla sua lettura. Cominciamo, quindi, con una breve presentazione del documento e della sua prima ricezione.

Il 16 agosto del 2000 la Chiesa ortodossa russa ha approvato un documento intitolato *I fondamenti della concezione sociale (Osnovy sotsial'noi kontseptsii)*². Alcuni hanno visto in esso una copia orientale del magistero sociale della Chiesa, mentre altri l'hanno paragonato alla Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*. Dietro questa diversità di opinioni c'è il contenuto del documento di Mosca in se stesso considerato, che affronta temi molto diversi tra loro³. Alcuni di essi si possono ricollegare alla Dottrina Sociale della Chiesa cattolica *ad usum* in Occidente; altri al normale insegnamento morale della Chiesa, non specificamente sociale, ma di chiara portata sociale, per la rilevanza politica e sociale di alcune questioni etiche, nonché per la complessità

² La versione italiana si può trovare in «Il Regno-documenti» Suppl. n° 1 (2001) 7-40; la versione inglese nel *website* del Patriarcato di Mosca: <http://www.mospat.ru/>. Faremo riferimento all'edizione italiana –d'ora in poi «Fondamenti», seguito dal capitolo e dal numero di paragrafo– per ragioni di uniformità. Le differenze rispetto all'edizione inglese verranno indicate quando sarà necessario.

³ I temi trattati sono: 1) principi teologici fondamentali; 2) Chiesa e nazione; 3) Chiesa e stato; 4) Etica cristiana e diritto laico; 5) Chiesa e politica; 6) Il lavoro e i suoi frutti; 7) La proprietà; 8) La guerra e la pace; 9) Crimine, castigo riabilitazione; 10) Questioni di morale individuale, familiare e sociale; 11) La salute individuale e sociale; 12) Problemi di bioetica; 13) La Chiesa e l'ecologia; 14) Scienza, cultura e educazione laica; 15) *I mass media*; 16) Relazioni internazionali, globalizzazione e secolarismo.

della vita sociale contemporanea; altri, invece, vanno situati piuttosto in una parte dell'ecclesiologia: la testimonianza che la Chiesa fa di se stessa davanti al mondo. Pensiamo, comunque, che la diversità di letture non derivi soltanto dal ventaglio di temi ivi trattati, ma anche dall'impostazione ecclesiologica che fonda in qualche modo la possibilità di elaborare un insegnamento sociale consistente⁴.

I. Il primo documento sociale della Chiesa ortodossa russa?

Molti commentatori di confessioni cristiane diverse hanno fatto notare che questo di Mosca è il primo documento in materia sociale nella storia della Chiesa ortodossa russa. Come si sa, fino ad ora la Chiesa ortodossa non aveva un insegnamento, per così dire, *sociale*. Il rapporto tradizionale fra la Chiesa ortodossa e lo Stato sembrava lasciare a quest'ultimo il compito sociale, mentre la Chiesa si dedicava alla salvezza delle anime. Addirittura, la spiritualità monastica e l'idea di una salvezza raggiungibile solo fuori –o oltre– da questo mondo, erano fattori che, uniti agli altri già ricordati, favorivano l'opinione (in Occidente, ma anche tra alcuni esponenti del rinascimento religioso russo della fine dell'Ottocento) secondo la quale nella Chiesa ortodossa non esisteva alcun interesse a “tradurre” la fede cristiana nella società⁵. Se accettiamo queste ragioni, bisogna ammettere che qualcosa è cambiato all'interno della Chiesa ortodossa russa.

Detto ciò, bisogna aggiungere che sono già molti gli interventi dei vescovi ortodossi su temi sociali e mondiali che tradizionalmente si inseriscono in ciò che in Occidente viene considerato *dottrina sociale*. Inoltre, alcuni teologi appartenenti al rinascimento religioso russo hanno cercato di creare una nuova sensibilità verso i temi sociali, il mondo in cui vive la Chiesa e l'incarnazione della fede nella

⁴ J.-Y. Calvez, nel suo commento al documento apparso nella «Civiltà Cattolica» (d'ora in poi: CivCatt) sottolinea, accanto ai contenuti sociali, anche la portata ecclesiologica di questo documento. Cfr. J.-Y. CALVEZ, *Una dottrina sociale dell'ortodossia russa?*, CivCatt II (2001) 469.

⁵ Cfr. V. SOLOV'EV, *Tre discorsi in memoria di F. Dostoevskij (1881-1883)*, Roma 1923, in particolare il secondo discorso.

vita dell'uomo attuale⁶. Se è vero che finora non esisteva un discorso sulla società, ciò non significa però che la Chiesa ortodossa non volesse “tradurre” il cristianesimo nella vita sociale. Semplicemente, la sua impostazione non è stata quella di *tradurre* il cristianesimo nella società, ma quella della *assunzione* della creazione e dello *splendore* della santità⁷. Attraverso questi due indirizzi troviamo ciò che fino ad ora è stato l'insegnamento più *sociale* della Chiesa ortodossa. Detto in una prospettiva più unitaria, l'insegnamento sociale della Chiesa ortodossa si struttura secondo l'idea della *trasformazione* del mondo che si salda nella sua *assunzione* e, appunto perché si trasforma e viene assunto, *splende* e brilla per la sua purezza. Quindi, il nocciolo dell'insegnamento sociale, fino al documento di Mosca, poggiava principalmente sull'agire dell'uomo divinizzato. Per “agire” intendiamo tutte le attività del uomo, soprattutto quelle più creative ed elevate (arte, cultura, e altre realizzazioni dello spirito umano). Per “uomo divinizzato” si intende il figlio di Dio, chiamato a portare tutto il creato a Cristo, sottolineando la sua condizione di divinizzato e, cioè, tutto ciò che in lui è già in un certo senso divino (escatologico o definitivo). L'agire dell'uomo divinizzato coinvolge l'uomo e Dio che abita in lui secondo la tradizionale impostazione orientale (non specificamente riducibile all'Ortodossia) della *sinergia* tra i due. All'interno di questa condizione divinizzata sono già incluse la dimensione comunitaria della vita divina (l'ecclesialità della divinizzazione), la configurazione con Cristo che vive nel cristiano per lo Spirito (la portata trinitaria, cristologica e pneumatologica della divinizzazione) e la forma più perfetta dell'agire cristiano (la liturgia, chiave di lettura e sorgente di tutte le altre azioni “liturgiche” del cristiano).

Possiamo dire che l'insegnamento sociale della Chiesa ortodossa era incentrato sulla ripercussione che la vita in Cristo di ogni fedele

⁶ Si pensi, per esempio, a V. Solov'ëv, a S. Bulgakov, a N. Berdiaev e ad altri autori russi, che operarono soprattutto a Parigi (attorno all'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge) e a New York (St. Vladimir's Theological Seminary).

⁷ Per uno sguardo sintetico sui punti fondamentali dell'insegnamento sociale della Chiesa ortodossa, nel contesto della sua missione, si può vedere l'impostazione di Florovsky (molto tradizionale) in M. DE SALIS AMARAL, *Dos visiones orthodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona 2003, 272-284.

ha nell'ambito esterno a lui⁸. Questo ripercuotersi della vita in Cristo in ogni fedele veniva inteso come lo splendore di una vita vissuta secondo i dogmi della fede, e cioè, come una realtà diversa dal mondo, come un nuovo ordine che scaturiva dall'azione teandrica dei cristiani, diverso dall'ordine della creazione segnata dal peccato. Questa impostazione –per molti versi condivisa dai cattolici orientali⁹– ha, indubbiamente, un aspetto positivo molto importante: unisce il dogma, la spiritualità e la morale in un unico “momento” o “luogo teologico”, la cui principale caratteristica è la sua perennità e crescita continua –senza salti– fino alla pienezza escatologica ormai già cominciata nel battesimo. L'ordine creato è il luogo in cui ciò accade e si definisce teologicamente per quello che è destinato ad essere, per quello che diventerà, non per quello che è adesso¹⁰. Altri fattori non privi di significato, in questo discorso sociale, sono la sua portata liturgica e l'importanza della grazia divina in quanto fondanti di tutto l'agire cristiano.

In ogni caso, rimaneva fuori del discorso teologico il valore delle azioni umane considerate *in se stesse*, sia i progetti umani intraterreni di progresso, sia le organizzazioni, le istituzioni, e così via. A ciò bisogna aggiungere il timore orientale di cadere in utopie religiose: in Oriente ci sono sempre stati una certa insoddisfazione nei confronti di tutte le grandi realizzazioni umane, e il timore di soffermarsi su una prospettiva immanente alla storia. Detto in termini biblici: il timore di costruire torri di Babele, o la consapevolezza della vanità degli sforzi umani quando sono misurati in se stessi (anche se non contro Dio).

⁸ Prima di proseguire è opportuno ricordare che non tutti i discorsi morali ortodossi hanno un carattere cristocentrico: cfr. B. PETRÀ, *Tra Cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1991, 21-33. Vi è dunque eterogeneità all'interno del mondo ortodosso in ciò che riguarda la teologia morale (anche se in ciò che interessa specificamente la dottrina sociale ortodossa la varietà ha una significatività minore). La ricostruzione delle linee generali, da noi proposta, cerca di cogliere i punti più tradizionali e, nel possibile, consensuali.

⁹ Cfr. J. CORBON, *La Costituzione dal punto di vista della teologia orientale*, in G. BARRAÚNA, *La Chiesa nel mondo di oggi*, Firenze 1966, 563-574.

¹⁰ L'idea di natura come qualcosa di stabile e chiusa in se stessa (un “nocciolo” degli esseri creati) non esiste in Oriente.

Sembra, perciò, che il documento sui *Fondamenti sociali* del 2000 abbia “qualcosa in più” se paragonato con ciò che accadeva prima in ambito ortodosso. In questo senso, è possibile affermare che il “Documento di Mosca” è il primo documento di dottrina sociale della Chiesa (sia per la forma in cui si presenta, sia per l’ampiezza dei contenuti) e può essere paragonato alla *Rerum Novarum* di Leone XIII¹¹.

Allo stesso tempo, bisogna dire che si tratta di un documento con una portata ecclesiologica non indifferente. Già il titolo è molto indicativo, perché non intende proporre una “dottrina”, un corpo di insegnamenti coerente e sistematico che si organizza attorno ad una serie di principi, ma offrire delle basi da cui trarre un’idea sociale. Questo scopo fa sì che nel documento si trovi un “condensato” della comprensione della Chiesa di fronte al mondo. In esso troviamo, per la prima volta, un dialogo della Chiesa ortodossa russa con un mondo che è fuori, esteriore, al quale essa rivolge le sue ragioni. Non è un semplice documento con insegnamenti sociali o sulla società. Per questo coloro che paragonano il documento alla Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes* non hanno torto¹². La portata del documento e l’insieme dei temi sociali trattati richiedevano una visione della Chiesa e della sua missione nel mondo, ma non la sua esplicita indicazione. In questo caso, i temi sociali sono stati uniti a temi prettamente ecclesiologici.

Siamo arrivati, quindi, ad una caratterizzazione del documento di Mosca che comprende due direzioni: la dottrina sociale e la dimensione ecclesiologica. Gli interrogativi a cui vorremmo adesso dare una risposta sono i seguenti: si potrebbe dire che la Chiesa ortodossa russa, in virtù della novità di questo documento, ha una nuova visione di se stessa rispetto al mondo che la circonda? Sarebbero sufficienti le categorie occidentali di ciò che si ritiene “dottrina sociale della Chiesa” per valutarlo?

¹¹ Cfr. «Service Orthodoxe de Presse» 251 (2000) 4.

¹² Cfr. J.-Y. CALVEZ, *Una dottrina sociale dell’ortodossia russa?*, CivCatt II (2001) 467.

II. Fino a quale punto la dottrina sociale della Chiesa ortodossa suppone un cambiamento della propria autocomprensione nei confronti del mondo?

Abbiamo già mostrato in altra sede alcune delle interpretazioni del documento di Mosca, molto diverse fra di loro¹³, che vanno dall'indicazione positiva di come Chiesa e Stato debbano relazionarsi e di chi dovrebbe indicare le regole di questo rapporto o avere l'iniziativa dell'azione sociale, fino al rifiuto del rapporto fra loro. Tutte le interpretazioni si potrebbero riferire a frasi del documento, ma non ci aiutano a rispondere alle domande che abbiamo indicato sopra. La varietà delle interpretazioni e dei commenti al documento di Mosca non aiuta affatto ad avere una idea chiara del rapporto tra la Chiesa e il mondo e di come intendere l'elenco di temi, cosiddetti "sociali", che compaiono in esso. Ci sembra che la via più giusta per capire gli accenti del documento di Mosca e, quindi, per rispondere alle domande che ci siamo posti, sia trarre dall'impostazione tradizionale della Chiesa ortodossa i punti di riferimento sul rapporto Chiesa-mondo. Siamo convinti che è proprio dall'autocomprensione della Chiesa nei confronti del mondo che scaturisce un messaggio sociale che va oltre le immediate circostanze, come quello che la Chiesa ortodossa russa ha voluto proporre¹⁴.

¹³ Cfr. M. DE SALIS, *Algunas consecuencias de la visión escatológica de la Iglesia en Georges Florovsky*, in C. IZQUIERDO – J. BURGGRAB – J.L. GUTIÉRREZ – E. FLANDES (ed.), *Escatología y vida cristiana*. XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 567s. Qui si danno indicazioni dei commenti (fatti da cattolici e da ortodossi), ai quali se ne dovrebbero aggiungere due di J.-Y. Calvez (quello già citato sopra e *Una dottrina sociale per la Chiesa russa*, «La Nuova Europa» 6 [2000] 5-11) e quello di W. VAN DEN BERCKEN, *A Social Doctrine for the Russian Orthodox Church*, «Exchange» 31 (2002) 373-385, che ripercorre e commenta con precisione il documento.

¹⁴ Cfr. W. VAN DEN BERCKEN, *A Social Doctrine for the Russian Orthodox Church*, «Exchange» 31 (2002) 374. «Il carattere del documento è determinato dalle esigenze riscontrate dalla Chiesa ortodossa russa nel corso di un lungo periodo storico sia nel territorio canonico del Patriarcato di Mosca sia fuori di esso. Per questo i suoi temi basilari sono le questioni teologiche fondamentali e le questioni socio-ecclesiali, così come quegli aspetti della vita dello stato e della società che sono stati e rimangono ugualmente attuali per tutta la comunità ecclesiale alla fine del XX secolo e nel futuro immediato.» *Fondamenti*, Introduzione (p. 7).

III. La Chiesa davanti al mondo

Avendo già chiarito cosa intendiamo per dottrina sociale della Chiesa ortodossa prima del documento di Mosca, adesso ci soffermeremo esclusivamente sul modo in cui la Chiesa ortodossa ha inteso il suo rapporto con il mondo. In ciò ci sarà di aiuto quanto Georges Florovsky –il più ortodosso dei teologi ortodossi– dice sulla Chiesa. Un breve esame del suo pensiero, infatti, consentirà di individuare più facilmente i cambiamenti introdotti dal documento di Mosca e, quindi, di dare una risposta alle domande che ci siamo posti.

Secondo Florovsky, la Chiesa è un nuovo ordine di cristofori uniti personalmente con Cristo, costituendo il suo corpo. Quindi, la *koinonia* è la categoria basica dell'esistenza cristiana. Come società storica, la Chiesa è chiamata a durare fino alla fine del tempo e a separarsi dal mondo proprio perché è un nuovo ordine sociale. La sua esistenza si realizza corporativamente, ma vi è un *ethos* di segregazione spirituale che è nella stessa struttura della fede cristiana. L'attenzione preferenziale per ciò che è già compiuto e perenne (l'*eschaton* già presente in mezzo alla storia) porta ad un rigetto di tutte le eccessive "umanizzazioni" che si possano dare nella storia¹⁵. Questo vuol dire che la Chiesa è una *novità* in mezzo al mondo e che ha in se stessa tutte le forze per realizzare la nuova società degli uomini sulla nuova base che è in essa¹⁶. Siamo, quindi, molto lontani da una prospettiva di *applicazione* o di *traduzione* del cristianesimo nel mondo che, secondo Florovsky, presupporrebbe una perdita di forza davanti alle misure e ai criteri del mondo¹⁷.

¹⁵ Proprio in questa prospettiva si comprendono le critiche alla *Gaudium et Spes* mosse da alcuni ortodossi; cfr. N. STRUVE, *Quelques réflexions d'un orthodoxe*, in Y.-M. CONGAR – M. PEUCHMAURD (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps*, vol. III, Paris 1967, 123-129; O. CLÉMENT, *Un saggio di lettura ortodossa della Costituzione*, in BARAÚNA, *La Chiesa nel mondo di oggi*, 594-599.

¹⁶ Cfr. C. SCOUTERIS, *The People of God. Its Unity and Its Glory: A Discussion of John 17, 17-24 in the Light of Patristic Thought*, «The Greek Orthodox Theological Review» 30 (1985) 400.

¹⁷ «To build up the Church of Christ means, therefore, to build up a new society and, by implication, to re-build human society on a new basis»: G. FLOROVSKY, *The Social Problem in the Eastern Orthodox Church*, in R. HAUGH (ed.), *The Complete Works of Fr. Georges Florovsky*, vol. II, Belmont 1972, 131. O anche: «The Early church was not just a voluntary association for "religious" purposes. It was rather the New Society, even the New Humanity,

L'idea "escatologica" della Chiesa implica una inclusione del mondo già trasformato, che è, quindi, diverso da ciò che è adesso. Questo mondo diverso esiste già nella Chiesa, perché la Chiesa non è mai intesa come una istituzione, ma come "mondo riconciliato"¹⁸, già inaugurato sulla terra, anche se non ne potremo afferrare tutta la portata e il significato fino a quando non si manifesterà in tutto il suo splendore¹⁹. Quindi, l'impostazione orientale non è tanto basata sul rapporto tra mondo e Chiesa, quanto sul rapporto tra mondo e mondo riconciliato, rinnovato, trasfigurato o "ecclesializzato", per usare un termine caro agli orientali. Anzi, possiamo dire che si tratta di un rapporto tra mondo trasfigurato e mondo da trasfigurare, perché tutto ciò che rientra nell'ambito della concezione giovannea di "mondo" va inteso come potenziale trasfigurazione tramite la quale ci si libera dal peccato, e mai come qualcosa da rigettare²⁰.

a *polis* or *politeuma*, the true City of God, in the process of construction. [...] The church was conceived as an independent and self-supporting social order, as a new social dimension, a peculiar *systema patridos*, as Origen put it»: *ibidem*, 132 cfr. anche *Antinomies of Christian History: Empire and Desert*, in HAUGH (ed.), *The Complete Works*, vol. II, 67ss. In un documento redatto in occasione della Riunione di Amsterdam (1948), Florovsky diceva che la tentazione più grande alla quale il cristianesimo doveva resistere era il "cristianesimo applicato". Lo vedeva come reazione alla sfida del mondo, come una mancanza di iniziativa. Per Florovsky esso voleva dire misurare il mondo e le questioni trattate con misure umane, perciò egli proponeva di non soffermarsi sulle strategie, ma sulla verità e volontà di Dio. Per Florovsky la vera forza del cristianesimo si trova nella sua alterità nei confronti del mondo: è un mondo *a se*, cosa che a suo parere veniva spesso dimenticata. È arrivato a dire che la paura di separarsi dal mondo ci era di ostacolo. Cfr. IDEM, *Ecumenical Aims and Doubts: An Address at the First Assembly of the World Council of Churches in Amsterdam. 1948*, in R. HAUGH (ed.), *The Complete Works of Fr. Georges Florovsky*, vol. XIII, Vaduz 1989, 22-27.

¹⁸ Idea propriamente patristica, già espressa da Clemente di Alessandria nel suo *Pedagogogo*, e da S. Agostino (si veda, anche, un eco dei Padri in H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1938).

¹⁹ L'anima russa include la Chiesa in questo mondo, ed è lì che le attribuisce una certa attività: «Non è la Chiesa che si trasforma in Stato, rendetevne conto, se no si avrebbe Roma con il suo sogno, sarebbe la terza tentazione di Satana! Al contrario, è lo Stato che si trasforma in Chiesa, che si innalza fino a essere Chiesa e diventa una Chiesa su tutta la terra; [...] questo non è che il grande destino dell'ortodossia sulla terra. Perché è dall'Oriente che sorgerà e risplenderà questa stella!» F. DOSTOËVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, 1ª parte, libro II, cap. 5. Nella teologia orientale cattolica si può vedere una impostazione simile, cfr. CORBON, *La costituzione dal punto di vista*, 570s e 573. Quindi, non sembra che questa visione del mondo si possa ritenere specificamente ortodossa.

²⁰ In questa concezione ha un ruolo molto importante la plasticità della natura delle cose, che sempre si definiscono nella loro realtà per ciò che sono chiamate ad essere. In un

Allo stesso tempo, l'innovazione del mondo si compie tramite una ascesi, una trasformazione o trasfigurazione che lo fa diventare nuovo. In questo processo ascetico sono fondamentali il ruolo della predicazione della Parola e la celebrazione dei sacramenti, perché tramite essi si opera la presenza trasformante del Signore nel Cosmo, il quale realizza e mantiene la Chiesa come comunità di amore separata dal mondo. Nel modo di intendere le modalità della trasfigurazione e la diversità tra il mondo "da trasfigurare" e il mondo "ecclesializzato" o "trasfigurato" risiede, allora, il nocciolo delle differenze con l'Occidente²¹.

Il modo orientale di vedere il rapporto Chiesa-mondo è anch'esso frutto di una ascesi personale che libera dagli egoismi e fa sì che ogni cristiano possa raggiungere la personalità ecclesiale o cattolica, da dove vedere tutto sotto la luce dell'eternità. Tutte le cose vanno viste, quindi, sotto questa luce e in questo modo. Ciò vuol dire che la visione escatologica è associata alla perfezione: la santità, la trascendenza nei confronti del mondo da trasfigurare e la realtà delle cose sono strettamente collegate.

La visione ecclesiologica florovskiana, che ci ha aiutato a delineare la prospettiva orientale, non è, ovviamente, condivisa da tutti, ma è rappresentativa di molte sensibilità (sia nel mondo greco sia in

certo senso le cose non vanno considerate in ciò che hanno nel loro "nocciolo" filosoficamente inteso, una natura fissa, che sia il dato di base sul quale sviluppare alcune potenzialità. Si fa attenzione piuttosto a quello che le cose saranno e alla capacità di divenire di tutto il creato verso ciò che Dio ha voluto che sia.

²¹ Ricordiamo che la dottrina cattolica sulla missione della Chiesa per la salvezza degli uomini, che si realizza principalmente, anche se non esclusivamente, tramite il ministero della Parola e i Sacramenti, si trova, ad esempio, nel Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n° 6. In ciò vi è una coincidenza sostanziale tra le idee della teologia ortodossa tradizionale, la neopatrística florovskiana e la dottrina della Chiesa cattolica. Poco più avanti, nel numero 7 del documento conciliare, si dice «Totius Ecclesiae est ad hoc operam navare, ut homines capaces reddantur universum ordinem rerum temporalium recte instituendi et ad Deum per Christum ordinandi. Ad Pastores spectat principia circa finem creationis et usum mundi clare enuntiare, auxilia moralia et spiritualia praestare, ut ordo rerum temporalium in Christo instaretur». Qui, invece, non si vede molta somiglianza con l'impostazione orientale (non esclusivamente ortodossa), che non si sofferma tanto sull'animazione cristiana dell'ordine temporale come qualcosa che appartiene anche alla missione della Chiesa. In un certo senso, in Oriente la Chiesa non ha bisogno di animare nulla, perché l'animazione non è altro che la sua propria vita vissuta all'interno della Trinità che brilla nel creato già trasfigurato.

quello slavo)²². Da essa scaturiscono alcune conseguenze non indifferenti per il tema che stiamo trattando, conseguenze che elencheremo qui brevemente. La prima è l'assenza di un vero e consistente orientamento sulla via e sulle decisioni della Chiesa nei confronti della società (coinvolgimento o separazione dalle forme organizzate di società), dovuta alla difficoltà di tradurre l'ideale –essenzialmente escatologico– in orientamenti che vadano oltre le episodiche censure dei “peccati con ripercussione sociale” o delle azioni che vanno contro la Chiesa²³. La seconda è il ricorso alle soluzioni generali, dal cui nocciolo nascono le soluzioni concrete²⁴. Quindi, se nella prima conclusione vedevamo un silenzio o un'assenza di discorso, dalla seconda comprendiamo che ciò non dev'essere inteso come scetticismo sull'efficacia dell'azione cristiana: quello splendore e quella trasfigurazione avverranno. L'“assenza” di discorso si deve interpretare come una fuga dall'assolutizzazione delle scelte concrete, anche se la trasfigurazione del mondo avviene tramite le scelte concrete.

Tale assenza va intesa anche come impossibilità di costruire un discorso sociale quando la dottrina è impostata in forte rapporto con

²² Sulla scia di questa visione generale: «*l'eschatologie constitue l'aspect central et primordial de l'orthodoxie, le début de l'Église, ce qui lui donne son identité, la nourrit et l'inspire dans son existence. D'ou la priorité du Royaume de Dieu dans toutes les considérations ecclésiologiques. Dans l'Église orthodoxe, tout appartient au Royaume. L'Église dans son expression institutionnelle n'administre pas toute la réalité; elle ne fait que préparer le chemin du Royaume, en ce sens qu'elle en est une image. C'est pourquoi, [...] les orthodoxes la voient fondamentalement comme un mystère et l'appellent très souvent icône du Royaume à venir*». P. VASSILIADIS, *L'eschatologie dans la vie de l'Église: Une perspective chrétienne orthodoxe et son impact sur la vie de la société*, Irén 73 (2000) 326.

²³ Cfr. DE SALIS, *Algunas consecuencias*, 571s.

²⁴ V. Novik non condivide questa “soluzione”, che gli sembra miserabile e povera (cfr. *Examen critique de quelques aspects du “document social” du Synode de Moscou*, Ist 45 [2000] 257). Sintomatico di questa attenzione al discorso di portata “escatologica” è il testo di Clément sulla *Gaudium et Spes*: «...la fede non può aiutare “il genere umano a trovare la soluzione dei problemi maggiori del nostro tempo” se non decifrando il senso religioso, escatologico di detti problemi. Dio, come non si è mai stancato di affermare Nicola Berdiaeff, attende la risposta creatrice dell'uomo. Ecco perché un testo della Chiesa non può avere una portata durevole, in questo campo, se non trasmettendo un certo lievito, un certo fuoco, che toccherà poi ai laici di moltiplicare e reinventare liberamente. Il testo che stiamo studiando [*Gaudium et Spes*], quando apre la via alla libertà creatrice dell'uomo nello Spirito Santo è realmente un testo “conciliare” (nel senso della *sobornost*), quando invece vuole spiegare tutto e dire tutto, resta sotto il dominio della legge, e testimonia soltanto dei brancolamenti della ragione umana davanti al mistero». CLÉMENT, *Un saggio di lettura ortodossa*, 590.

le cose perenni (*eschata*). Quando il discorso teologico si imposta in questo senso (e la società è impostata in questa cornice), l'avvicinamento alle realtà terrene (temporali e mutabili) può sembrare non compatibile con esso. La dottrina sociale della Chiesa ortodossa è la dottrina sul valore e sul significato perenne delle cose e delle azioni dei cristiani. Qui c'è un mistero, perché non è stata rivelata alla Chiesa la reale dimensione escatologica delle cose di quaggiù (se mai, è qualcosa che si capisce nell'esperienza mistica, che è ineffabile). Se non esce da questa logica, dal parlare cioè del valore escatologico delle azioni dei cristiani *in via*, il discorso sociale non può essere sviluppato ulteriormente. L'unica via che rimane è fare ricorso alle soluzioni generali e al perfetto adempimento personale delle conseguenze della nuova vita in Cristo: il discorso sociale diventa, quindi, un discorso sulla ripercussione esteriore della vita cristiana (non soltanto della vita morale, ma di tutti gli aspetti della vita cristiana). Non c'è un discorso sulle realtà sociali *in se stesse considerate*, perché esse sono ambigue: il loro valore dipenderà dal fine per il quale servono. La portata escatologica conduce all'assenza di un discorso positivo sulle realtà terrene: per ragioni di *status* del discorso (impostato uniformemente come definitivo) e perché non ci è dato sapere quale sia la portata escatologica di queste realtà²⁵. Ecco il dilemma ortodosso che, in parte, sembra si stia risolvendo serenamente.

IV. Le risposte del documento di Mosca

Non faremo qui una descrizione dei temi del documento e del modo in cui vengono trattati. Per una lettura di tali temi rimandiamo allo studio pubblicato da van den Bercken; per un confronto con la

²⁵ Nella teologia cattolica occidentale c'è anche la convinzione di questa ignoranza: «Ce qu'il y a de valable pour Dieu dans la réponse des hommes, ce qui est fait par eux en foi et amour, construit l'Église pour l'éternité: c'est cela EN VÉRITÉ l'Église. Dieu le voit et le sait. L'Église, pour lui, n'est que cette part sainte. Mais nous ne pouvons la connaître, nous, que très imparfaitement. Ce que nous appelons, nous, l'Église, c'est la communauté visible de ceux qui professent croire en Dieu et en Jésus-Christ, qui ont reçu son baptême et demeurent dans l'institution gouvernée par les évêques et par le pape. C'est une certaine réalité historique». Y.-M. CONGAR, *Comment l'Église sainte doit se renouveler sans cesse*, Irén 34 (1961) 336. Ciò che non si trova, invece, nella teologia occidentale è uno *status* "unitariamente definitivo" del discorso sociale.

dottrina cattolica, si veda lo studio di Calvez, entrambi già citati nel presente lavoro. Qui ci interessa soltanto vedere i punti che possono dare una risposta alle domande che ci siamo posti.

La lettura del documento sociale di Mosca potrebbe indurre a pensare che la visione tradizionale ortodossa sia stata abbandonata. Quelli, fra gli ortodossi, che desideravano l'adattamento della Chiesa ortodossa russa al mondo moderno hanno accolto questo documento come la sconfitta dell'impostazione difensiva e retrograda²⁶. Gli altri, invece, hanno visto in esso un pericolo, perché la Chiesa, a loro avviso, non deve comprometersi troppo quando parla di impostazioni generali del mondo sociale e politico, o perché ritengono che esso dimostri che la Chiesa ha abbandonato l'ideale "sinfonico" bizantino dei due poteri. Queste interpretazioni non ci sembrano molto corrette. Infatti, dall'approvazione del documento sociale di Mosca, non necessariamente si deve dedurre che la Chiesa ortodossa ha abbandonato la visione escatologica che la caratterizza quando guarda tutto il creato. Ciò che, invece, ci sembra vero – ed è un'evoluzione rispetto alle paure precedenti – è che non c'è più il timore di confondere un discorso sociale con un discorso chiuso alla trascendenza (cioè, le cosiddette "utopie terrene"). Il documento sociale di Mosca vuol dire a tutti che c'è uno spazio per il discorso sociale che va oltre le semplici censure dei peccati di rilevanza sociale o contro la vita e l'azione della Chiesa, senza però avere un carattere assoluto²⁷. Allo stesso tempo, sembra che la Chiesa ortodossa russa non voglia chiudere il dibattito sulla portata di questo discorso. Infatti, il titolo del documento (*Fondamenti della concezione sociale*) dimostra che essa non vuole che tale testo sia paragonato alla dottrina sociale della Chiesa, già noto in Occidente e con una portata più definita²⁸.

²⁶ Cfr. «Service Orthodoxe de Presse» 251 (2000) 4s.

²⁷ «I *Fondamenti della concezione sociale* della Chiesa ortodossa russa intendono servire da guida per le istituzioni sinodali, le diocesi, i monasteri, le parrocchie e le altre istituzioni ecclesiastiche canoniche nei loro rapporti con il potere statale, con varie associazioni e organizzazioni laiche e con i mass media non controllati dalla Chiesa. [...] potranno essere sviluppati e migliorati tenendo conto dei cambiamenti che interverranno nella vita pubblica e sociale e con l'emergere di nuovi problemi significativi per la Chiesa in questo campo». *Fondamenti*, cap. 16, n° 4 (p. 40).

²⁸ Cfr. VAN DEN BERCKEN, *A Social Doctrine*, 374. L'autore fa notare, con un po' di rammarico, che non ci sono riferimenti agli autori ortodossi contemporanei più vicini ad

Nel documento di Mosca si offre un esempio di come la Chiesa ortodossa metta in rapporto la propria visione escatologica e la storia umana. È il primo esempio di una cosa che non era mai stata fatta prima²⁹. Quindi, riteniamo che meriti una lettura senza confronti con documenti dello stesso genere di altre confessioni cristiane, perché nella visione ortodossa esso costituisce una novità.

La Chiesa ortodossa ha capito che c'è ancora molto da dire nel discorso sociale prendendo spunto dalla vita in Cristo (intesa con le categorie sopra indicate). Si possono dedurre molti aspetti delle tradizionali opere di carità e di misericordia, in cui la Chiesa si mostra come luogo di riposo, di consolazione e di pace, senza che però venga meno la sua portata escatologica. Il discorso sociale prosegue così sulla scia della sua genuina preoccupazione per i bisognosi e per gli sfortunati (lasciando "agli uomini" il compito di cambiare ciò che deve essere cambiato nella società, affinché non ci siano tante ingiustizie e tanta povertà) e del discorso sull'obbligo di fare il bene intorno a sé³⁰.

una dottrina sociale ortodossa. Anche se ci sono altre ragioni più rilevanti, forse la volontà di evitare paragoni è uno dei fattori che hanno influenzato questa scelta.

²⁹ Su questo argomento si può vedere V. NOVIK, *Examen critique de quelques aspects du "document social" du Synode de Moscou*, Ist 45 (2000) 255ss. L'autore è ortodosso e parla di *compatibilità* fra ciò che è terreno e ciò che è celeste. Egli ricorda che questa è proprio l'impostazione ortodossa (alquanto dualista nella visione dei termini della questione); la condizione per una possibile dottrina sociale ortodossa è, secondo lui, che la Chiesa abbia una visione del dovere e dell'ideale sociale, i quali si percepiscono nella prospettiva escatologica. Ci pare, però, che rispondere al dualismo con la *compatibilità* sia una soluzione provvisoria. Nell'Occidente cattolico l'approccio a questa tematica è, di solito, alquanto diverso (incentrato sull'*influsso* della grazia che *perfeziona* il creato). Nell'impostazione cattolica vi è più continuità, infatti, tra la condizione creaturale e la condizione del creato perfezionato dalla grazia ma non ancora glorificato (già l'idea di perfezionamento dice qualcosa dell'impostazione cattolica); mentre in Oriente vi è più continuità tra il creato divinizzato e il creato nel suo stato di gloria (non si trova qui una delle origini del dualismo creato-trasfigurato?).

³⁰ Si veda l'impostazione del discorso sul lavoro umano (cap. 6), tutto strutturato, nella sua apertura positiva alla società, intorno all'autosostentamento e all'aiuto degli altri (malati e deboli, che non possono sostenersi da soli). Si parla anche del rimedio all'oziosità e alla pigrizia, ma qui l'impostazione è piuttosto personale e non tanto di apertura sociale. Calvez fa notare che non c'è nulla sul diritto di associazione dei lavoratori, sui sindacati e sugli scioperi (cfr. CALVEZ, *Una dottrina sociale*, 474). Ci sembra che questi argomenti rientrino in ciò che è l'organizzazione della società in se stessa considerata e, quindi, mettono in luce una delle conseguenze del mantenimento della visione escatologica della Chiesa e del rapporto Chiesa-mondo in chiave orientale. Nel cap. 3 (*Chiesa e stato*), van den Bercken fa notare che i termini "stato di diritto" e "società civile" non hanno nessuna importanza (cfr. *A Social Doctrine*, 379). Nello stesso senso, V. Novik critica il documento per l'assenza di indicazioni positive e

In altre parole, l'annuncio della Chiesa su ciò che riguarda il cosiddetto "problema sociale" è inteso in termini di morale personale, su cui si può dire tanto, senza però "fare" una dottrina sociale. In questo senso, è una caratteristica propria della teologia orientale mostrare un collegamento più forte tra il dogma, la liturgia, la spiritualità e l'insegnamento morale, anche se quest'ultimo è impostato in prima persona. Non c'è nulla sui principi sui quali la società si dovrebbe impostare³¹. Essa è sempre stata vista come *contesto* esteriore e mutabile in cui il cristiano svolge la sua vita in Cristo. Per dirla in breve: i problemi sociali sono sempre la ripercussione esteriore del comportamento personale e non problemi di struttura "organizzativa" della società.

Nei *Fondamenti* la Chiesa ortodossa ha voluto mantenere la sua tradizionale indifferenza nei confronti dei regimi politici³², e il suo tradizionale ideale sinfonico di matrice bizantina (l'ideale viene inteso come l'espressione dell'armonia tra potere spirituale e potere politico, che si può collegare perfettamente con la visione escatologica già presentata)³³. Quindi, se pensiamo all'impostazione orientale del

definite sulla società (cfr. *Examen critique*, 257s). Pensiamo che questa sia un'altra conferma della visione della Chiesa che abbiamo già descritto prima, che non conosce il discorso sulla società in se stessa.

³¹ I principi per impostare la "questione sociale" sono tratti dalla contemplazione della Chiesa nella sua pienezza escatologica come comunità spirituale e visibile, già adesso inaugurata. Quindi, dobbiamo andare all'Apocalisse per trarre da lì gli spunti sociali. Nel documento un esempio chiaro di questa comprensione "escatologica" è la valutazione negativa della libertà di coscienza: «L'affermazione del principio giuridico della libertà di coscienza testimonia la perdita da parte della società delle finalità e dei valori religiosi, l'apostasia di massa e l'indifferenza reale verso l'opera della Chiesa e la vittoria sul peccato». *Fondamenti*, Cap. 3, n° 6 (p. 13). Anche se oggi sembrano fuori luogo, bisogna tener presente che queste dichiarazioni nascono da un'impostazione più "teleologica" che "genetica" dell'uomo e della società. Nell'impostazione cattolica occidentale si dice di più, perché la dottrina sociale viene compresa all'interno di una nativa (più che definitiva) consistenza delle realtà create, voluta da Dio, quindi dalla sua bontà genetica (e non soltanto escatologica). Questo significa che l'uomo può pure scoprire nel creato principi di comportamento sociale che non dipendono soltanto dalla sua intenzione o orientazione verso Dio, quindi troverà la "non ambiguità" del creato nei confronti del disegno divino. Per una breve spiegazione dell'idea di libertà di coscienza e di libertà religiosa nel Concilio Vaticano II si può consultare M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee*, Roma 2001, 226-230.

³² Non c'è neanche una condanna esplicita del comunismo, cfr. VAN DEN BERCKEN, *A Social Doctrine*, 377.

³³ Cfr. CALVEZ, *Una dottrina sociale*, 472; VAN DEN BERCKEN, *A Social Doctrine*, 376, 378s, 385; «Service Orthodoxe de Presse» 251 (2000) 5; *Fondamenti*, cap. 3, in sostanza si dice

rapporto Chiesa-mondo, non sembra necessario ricorrere troppo alla categoria dell'*ambiguità* o della *tradizionale prudenza* in queste materie per capire perché il documento di Mosca lodi la tradizionale sinfonia bizantina e, allo stesso tempo, non proponga il modello proprio di tutti i tipi di strutture sociali di questo mondo³⁴.

Bisogna osservare che la Chiesa ortodossa riconosce che lo Stato ha smesso di essere uno strumento di ratifica della legge divina nella società. Quindi, ha smesso di avere una missione che in qualche modo lo equiparava all'istituzione ecclesiale (base della sinfonia bizantina), e che lo collocava in un certo senso "dentro" le realtà trasfigurate. Se non è al servizio di Dio, lo Stato è un'istituzione umana equiparabile a molte altre e non direttamente oggetto di una dottrina della Chiesa. Caso mai, e sembra che sia questo il caso, la Chiesa dà, al riguardo, orientamenti comportamentali personali ai suoi fedeli, in un'ottica più pragmatica. Così si può capire meglio che la Chiesa ortodossa rispetta la libertà di coscienza, anche se non nasconde il suo rammarrico nei confronti della società odierna. Anche qui bisogna ricordare il punto di vista escatologico, all'interno del quale l'ordine sociale viene "naturalmente" capito a partire dalla fine: dalla comunità dei santi³⁵.

che «lo stato è sorto come strumento di ratifica della legge divina nella società» *Fondamenti*, cap. 3, n° 6 (p. 13).

³⁴ «Nella tradizione ortodossa si è venuta creando una precisa concezione della forma ideale che dovrebbero avere le relazioni tra Chiesa e stato. Poiché le relazioni tra stato e Chiesa hanno carattere bilaterale, questa forma ideale storicamente ha potuto essere elaborata solo in uno stato che riconosceva nella Chiesa ortodossa la massima "realtà sacra" popolare –in altre parole, in uno stato ortodosso. I tentativi di attuare tale forma furono intrapresi a Bisanzio...». *Fondamenti*, cap. 3, n° 4 (p. 11). Il documento riconosce che la sinfonia bizantina non si realizzò in una forma pura (ci furono degli abusi), ma non lo critica come sistema. Più avanti parla degli altri modelli più descrittivamente o, alle volte, con valutazioni negative (ad esempio, il periodo "sinodale" russo è valutato come "deformazione" della sinfonia bizantina).

³⁵ Nell'antropologia orientale l'uomo non è considerato da solo, ma sempre in comunità: «Réaliser l'image de Dieu, pour l'homme (dont telle est la nature profonde), c'est surmonter l'opposition des personnes et de leurs rapports tout extérieurs, c'est restaurer l'unité foncière de la nature spirituelle, et réaliser cette "unipluralité" qui est le vœu profond de l'humanité et dont Soloviev a fait la lumière centrale de sa philosophie». Y.-M. CONGAR, *Jalons pour une Théologie du Laïcat*, 2e éd., Paris 1954, 381s, nt. 36 (originale del 1953). L'impostazione occidentale, specialmente dopo il Rinascimento, comprende l'uomo da solo e lo Stato (dopo il liberalismo inglese) come un contratto tra gli uomini. Questa prospettiva ha ricevuto una risposta teologica (e non soltanto sociale) nella Costituzione Pastorale *Gau-*

Il documento di Mosca parla di cinque tipi di rapporto tra Chiesa e Stato³⁶, storicamente esistenti. Ci sembra importante rilevare che non siamo di fronte a tipi diversi di rapporto tra due "realità" che sono state sempre le stesse lungo la storia (con i loro pregi e difetti). Siamo davanti alla Chiesa, che comprende il mondo trasfigurato, e a uno Stato che ha cambiato orizzonte e, quindi, non è più l'altro termine della sinfonia bizantina³⁷. Questo cambiamento è il punto d'origine dei diversi tipi di rapporto tra Chiesa e Stato e, allo stesso tempo, uno dei fattori che aiuta la Chiesa a "fare" una dottrina sociale senza che venga meno la sua impostazione tradizionalmente "escatologica". Per questa ragione, nel suo atteggiamento nei confronti del cambiamento ci sono contemporaneamente la nostalgia dell'ideale bizantino e una visione più pragmatica verso i diversi tipi di Stati moderni (guarda indietro, verso l'*imperium*, come modello ispiratore e guarda agli Stati moderni come a modelli, per così dire, minori)³⁸. Questo cambiamento non deve essere interpretato come una frattura tra Stato e Chiesa, perché nell'atmosfera orientale non c'è un'impostazione basata su due società diverse (Chiesa e Stato), ma su due poteri diversi in un'unica società³⁹. Forse si può dire che la Chiesa ortodossa si è resa conto che un discorso sul *sociale* non può essere inteso come una caduta nell'utopia, perché il *sociale* non è più l'ideale imperiale bizantino, che aveva un'indirizzo chiaramente spirituale e andava oltre questo mondo, in quanto voleva essere una dimensione dell'*ordo christianum*. Per questo, il discorso sul sociale o sull'organizzazione del mondo non è semplicemente qualcosa che tradisce la tradizionale "allergia" agli utopismi, ma è un discorso molto più modesto nella sua

dium et Spes, cfr. H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et Spes alla Laborem exercens*, Roma 1996, 204ss.

³⁶ Cfr. *Fondamenti*, cap. 3, n° 4.

³⁷ Quando Calvez commenta la questione dell'obiezione di coscienza afferma che «il documento stabilisce chiaramente un'inferiorità "metafisica" dello Stato rispetto alla società ecclesiale». *Una dottrina sociale*, 469.

³⁸ L'indifferenza della Chiesa verso lo Stato è abbandonata soltanto quando c'è in esso la possibilità di far valere i valori religiosi: si veda il commento di Novik, in cui compaiono le ragioni di opportunità (*Examen critique*, 259).

³⁹ Cfr. A. SCHMEMANN, *The Problem of the Church's Presence in the World in Orthodox Consciousness*, in S. CH. AGOURIDÈS (publ. par), *Procès-verbaux du deuxième Congrès de théologie orthodoxe à Athènes* (19-29 août 1976), Athènes 1978, 236-249 (tutto l'intervento di Schmemmann aiuta a capire l'impostazione ortodossa che già abbiamo presentato).

portata teologica ed ecclesiologica, perché ha un indirizzo pragmatico in dipendenza da un modello che è auspicato (quello bizantino), ma che ormai non si trova.

Nella concezione florovskiana, la Chiesa non aderisce né sostiene un programma economico o politico. Allo stesso tempo non è indifferente nei confronti del mondo e delle proposte organizzative umane. In linea con l'idea escatologica, la Chiesa è misericordiosa e compassionevole. Quindi, più che di indifferenza, bisognerebbe parlare di una certa passività nei confronti del modo di organizzarsi umano. Ci sembra che il documento di Mosca prolunghi per certi versi l'atteggiamento compassionevole nei confronti degli uomini, ma vada oltre la rassegnazione quando parla dell'obiezione di coscienza (specialmente nel campo personale, riguardante l'aborto) e della disobbedienza pacifica allo Stato (opponendosi agli ordini antireligiosi o che vanno contro la Chiesa)⁴⁰. Anche qui c'è quindi uno spazio all'interno del quale elaborare un insegnamento sociale, anche se definito in rapporto ad uno Stato che ha un'importanza inferiore rispetto alla Chiesa.

Infine, il rapporto Chiesa-mondo impostato dal punto di vista ortodosso ha un "corollario nazionale" (la nazione non viene intesa secondo i confini politici, ma come patria), perché la Chiesa unisce in se stessa l'universale e il nazionale⁴¹. Quindi, abbiamo qui un "mondo trasfigurato" concreto che scaturisce dall'assunzione di una patria che rimane quello che è, e che va in un certo senso oltre i limiti cosiddetti "nazionali". Da qui derivano le condanne degli eccessi del nazionalismo esclusivista, che non apprezza gli altri paesi e le altre culture, la tendenza dello Stato ad essere l'arbitro della religione (quando la sua

⁴⁰ «Il cristiano, seguendo il dettame della coscienza, può non eseguire gli ordini dell'autorità statale, ove questi lo inducessero a un peccato grave. La Chiesa e le sue autorità, qualora ravvisassero l'impossibilità di obbedire alle leggi e agli ordinamenti dello stato, dopo aver debitamente esaminato la questione, possono intraprendere le seguenti azioni: iniziare un dialogo diretto con l'autorità sul problema sorto; invitare il popolo a impiegare meccanismi democratici per cambiare le leggi o rivedere le deliberazioni dell'autorità statale; appellarsi agli organi internazionali e all'opinione pubblica mondiale; invitare i propri fedeli alla disobbedienza civile pacifica». *Fondamenti*, cap. 3, n° 5 (p. 13); nel cap. 12, n° 2 si parla del diritto del medico all'obiezione di coscienza quando si trova davanti all'aborto.

⁴¹ L'unione si dà nella Chiesa, è Lei che unisce in sé il Cielo e quella terra che viene assunta e trasfigurata, secondo una logica paragonabile all'incarnazione. Si veda VAN DEN BERCKEN, *A Social Doctrine*, 375.

condizione è quella di essere assunto tramite la forza divina che agisce nella Chiesa) e, infine, la stima che ancora esiste per l'identità nazionale e per la società "monoconfessionale"⁴². Senza voler approfondire qui l'ecclesiologia che ne è alla base (obiettivo che peraltro va oltre l'intenzione di queste righe) ci sembra che questi tre atteggiamenti abbiano la loro sorgente proprio nel modo *trasfigurato* e *concreto* di intendere il rapporto Chiesa-mondo, dove "Chiesa" include già un mondo specifico.

Conclusione

Considerato nel suo insieme, il documento di Mosca non ha abbandonato la visione ecclesiale "escatologica" che è tradizionale nell'Oriente cristiano. Si continua ad impostare il rapporto Chiesa-mondo in chiave "mondo trasfigurato"- "mondo da trasfigurare" (escatologia, o definitività-storia che aspetta il suo senso da ciò che è definitivo). Invece, non c'è più la paura di cadere negli utopismi quando si fa un discorso sociale. Questo è un passo non indifferente, che è accompagnato da una ricerca attiva delle vie che il discorso sociale deve trovare all'interno della cornice tipica del rapporto Chiesa-mondo dell'Ortodossia. Il documento di Mosca è un primo passo provvisorio (si veda il paragrafo conclusivo del documento). Aspetteremo con interesse gli ulteriori passi che si compiranno in questo cammino.

In altre parole, la Chiesa ortodossa non ha cambiato l'ideale che aveva, ma ha capito che questo mondo – con il quale deve fare i conti – non è *ancora*, l'ideale a cui sempre guarda. Per questo "ancora" è possibile ipotizzare un discorso che aiuti a realizzare il mondo trasfigurato, senza cadere nell'ingenuità di dare un valore definitivo alle vicende di questo mondo. Perciò, le categorie occidentali di ciò che si ritiene *dottrina sociale* non sono sufficienti per capire il cambiamento che c'è stato. Tali categorie permettono soltanto un confronto tra l'insegnamento sociale d'Oriente e quello d'Occidente, anche se bisogna ammettere che, a volte, nell'analizzare alcuni temi sociali, esse

⁴² Cfr. *Fondamenti*, cap. 2, n° 3; l'espressione è stata criticata da Calvez (*Una dottrina sociale*, 470), perché identifica troppo la Chiesa con la nazione, non essendoci alcuna corrispondenza con la realtà russa di oggi.

finiscono con l'ingrandire le ambiguità già esistenti. Perciò, ci sembra che l'approccio ai *Fondamenti* a partire dalla comprensione che la Chiesa ha del suo rapporto con il mondo, pur senza essere unico o esclusivo, mette in luce alcuni punti che in altre letture non compaiono con tanta chiarezza.

Abstract.

La Chiesa ortodossa russa ha approvato, cinque anni fa, un documento su *I fondamenti della concezione sociale*. La varietà delle letture e delle comparazioni con documenti sociali o pastorali della Chiesa cattolica non aiutava a capire se con esso si sia verificato, all'interno del mondo ortodosso, un cambiamento della comprensione dei rapporti della Chiesa con il mondo. Lo studio presenta in forma concisa il documento e la posizione di alcuni autori che lo hanno paragonato alla *Rerum Novarum* e alla *Gaudium et Spes*. Si presenta la comprensione tradizionale ortodossa del rapporto tra Chiesa e mondo, e si cerca di leggere il documento da questa prospettiva. Alla fine, si conclude che la Chiesa ortodossa non ha cambiato sostanzialmente l'idea che aveva di se stessa rispetto al mondo. I cambiamenti che si sono verificati (non sostanziali, anche se importanti) vengono considerati e valutati nel corpo dello studio. Inoltre, si conclude che le categorie occidentali di ciò che si ritiene "dottrina sociale della Chiesa", anche se sono utili, non sono sufficienti per valutare la portata dei cambiamenti che, comunque, la Chiesa ortodossa ha effettuato.

Five years ago, the Russian Orthodox Church approved a document on *The Foundations of the social view*. The variety of the readings of this document, and the comparisons with social or pastoral documents of the Roman Catholic Church did not help to understand if this Russian Document was a manifestation of whether inside the orthodox world, a change had occurred in the way the relationship of the Church with the world is understood. This study introduces, in a concise way, the Russian Document and some of the opinions which have compared it to *Rerum Novarum* and *Gaudium et Spes*. Then, this study offers a presentation of the orthodox traditional understanding of the relationship between Church and world, and a reading of the document of Moscow from the traditional perspective. The study concludes that the Orthodox Church has not changed substantially the idea that she had of herself regarding the world. The changes (not substantial, but however important) that took place are evaluated throughout the study. Moreover, the study concludes that the western categories of "social doctrine of the Church", although useful, are not sufficient in order to estimate the kind of changes effected by the Orthodox Church.

J.-G. BOEGLIN, *Pierre dans la communion des Églises. Le ministère pétrinien dans la perspective de l'Église-Communion et de la communion des Églises*, Les Éditions du Cerf (Cogitatio Fidei, 242), Paris 2004, 642 pp.

Jean-Georges Boeglin est vicaire judiciaire de l'archidiocèse de Strasbourg, docteur en théologie et en droit canonique, et auteur de *La Question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine* (1998). Ce nouvel ouvrage se centre sur une problématique essentielle dans les préoccupations du concile Vatican II : la façon dont le ministère du successeur de Pierre peut et doit s'articuler avec l'ecclésiologie de communion telle que le concile l'a développée. Partant du fait que la théologie catholique a été largement interrogée par l'Orient au sujet de cette question centrale du ministère de la communion universelle, l'auteur estime qu'il parviendrait au résultat escompté en rédigeant cette étude si les confessions non catholiques se laissaient interpeller à leur tour par le point de vue catholique. « Notre propos a été de replacer le *munus* du pontife romain dans le cadre d'une ecclésiologie de communion envisagée comme synodalité de l'Église qui trouve son expression privilégiée dans la collégialité des évêques » (p. 607). Il trouve une « véritable révolution » dans les constitutions *Unitatis redintegratio* et *Lumen gentium* qui posent les linéaments d'une ecclésiologie de communion, dont l'assise la plus profonde est la fraternité entre les Églises.

L'auteur montre que Vatican I a parlé de collégialité *ex obliquo*, tout comme Vatican II de la papauté. Autrement dit, il apparaît clairement que le concile Vati-

can I suit la ligne ecclésiologique qui voit dans le Pontife le détenteur d'un pouvoir de juridiction universel en tant que primat de toute l'Église : le pape n'est qu'un évêque, quoique le premier d'entre eux. La demande de la minorité que le pape agisse en tant que primat s'est vue confirmée par l'enseignement complémentaire de Vatican II. Mais il faut prendre garde à une tentation typiquement catholique consistant à privilégier la personne du ministre par rapport à l'objet du ministère. Ce que l'auteur a voulu montrer, c'est que, plus que la personne du pape, c'est le fonctionnement du ministère de Pierre qui devrait compter. « L'essence du ministère pétrinien comme celle de la communion ne pourront jamais s'identifier à une forme quelconque de leur réalisation. Ce qui est de droit divin et donc normatif, dans la communion comme dans le *munus* pétrinien, passe par des formes d'expression changeantes » (pp. 608-609).

Ce qui a été dogmatisé au concile Vatican I, c'est la *praxis* pontificale telle que l'Occident l'a connue depuis la rupture d'avec l'Orient. La communion organique avec les Églises orientales exigera nécessairement une relecture de cette dogmatisation qui s'impose pour la foi des catholiques du patriarcat d'Occident. L'étude historique réalisée permet de démontrer qu'une *praxis* pontificaux plus ancienne a existé, distincte de celle du patriarcat d'Occident, qui correspond à la primauté du siège de Pierre et de Paul. « Cette primauté est nécessaire à la synodalité des Églises » (p. 611).

D'un point de vue théologique, l'auteur montre que la primauté, en tant que principe conciliaire, s'enracine dans la nature même de l'Église-Corps du Christ. Si l'Église universelle a tout autant son centre dans l'Eucharistie que l'Église locale, l'évêque de Rome qui préside à la charité des Églises préside en fait l'Eucharistie des Églises qui décident de concélébrer. L'ordre et la juridiction constituent donc un tout ou, si l'on préfère, deux facettes d'une même réalité. La primauté est nécessaire à un concile œcuménique qui, lui, est nécessaire à la manifestation de la communion des Églises que l'évêque-primat symbolise mystagogiquement dans son *munus* épiscopal local. Par conséquent, écrit Boeglin, « le concile œcuménique comme la primauté sont proprement au service de ce va-et-vient : de la communion des Églises à l'Église-communion, mais aussi de l'Église-communion à la communion des Églises ». Il en résulte « qu'est catholique l'Église-communion qui laisse à la primauté le droit de servir la communion des Églises ; ou bien, ce qui est la même affirmation sous un angle différent, est catholique l'Église locale qui se laisse insérer, *par le ministère pétrinien de la primauté*, dans le concert des autres Églises locales *pour se reconnaître* dans l'Église-communion comme Corps du Christ » (p. 612).

Tout le travail accompli par l'abbé Boeglin a voulu montrer aussi qu'existent des degrés de communion et peut-être même, dit-il, « des degrés d'ecclésialité ». À plus forte raison, il en est de même, selon lui, de l'expression de la nature de l'Église, ou bien de sa catholicité. Il estime que les concertations, synodes, conciles locaux, échanges, etc. qui existent dans certaines Églises locales imparfaitement catholiques

« pourraient être encore mieux insérés, par leur acceptation du ministère pétrinien de la primauté, dans la communion des Églises, et mieux manifester qu'ils sont l'unique Corps du Christ, l'Église-communion. Et ces Églises, en apportant leur pratique ecclésiale dans la communion des Églises, rendraient plus "discernable" l'unicité du Corps du Christ que la primauté symbolise par la grâce » (p. 613).

En définitive, si nous nous situons sur la route de l'unité, « les communautés ecclésiales qui veulent se reconnaître dans celle de l'Église de Rome, se tourneront vers le *vicaire de Pierre sur le Siège de Pierre et de Paul*. La communion entre Églises se fait sur la base de la foi et des sacrements de la foi. Il revient à l'évêque de Rome de s'assurer de la foi des Églises et de fournir la reconnaissance mutuelle. Ainsi, sur la route de l'unité et pour l'évangélisation des hommes de ce temps, le *ministère du pape* n'est plus un obstacle, mais un don de Dieu » (p. 613).

La méthode suivie par l'auteur pour parvenir à ces conclusions peut apparaître déconcertante de prime abord, mais elle s'avère fort utile. La première partie consiste à étudier « un tournant en ecclésiologie » (pp. 27-93), c'est-à-dire à commenter les n^{os} 19 à 25 de la constitution conciliaire *Lumen gentium* ainsi que la *Nota prævia explicativa*. La seconde partie décrit le chemin « vers une ecclésiologie de communion » (pp. 97-225), d'abord en apportant des remarques à l'ecclésiologie de Vatican II, puis en montrant comment elle était vécue dans les premiers siècles de l'Église et dans le Nouveau Testament, puis en revenant au temps présent pour décrire cette fois les multiples facettes de l'ecclésiologie de communion telle qu'elle a été vécue après Vatican II : apparaissent ici les notions d'Église locale, Église particulière et subsidiarité, les relations avec les chrétiens séparés, la relation de cette ecclésiologie avec l'Eucharistie, le regroupement d'Églises au niveau intermédiaire, la dimension territoriale d'un diocèse ; puis le rapport de l'ecclésiologie de communion à la question du pouvoir suprême dans l'Église, celle des Églises sœurs, les apports d'*Unitatis redintegratio* et d'*Ut unum sint* et enfin la fraternité entre chrétiens ou « une nouvelle articulation clercs-laïcs ». La troisième partie aborde « le ministère du pape » (pp. 227-428), en commençant par une réflexion théologique à partir des dialogues œcuméniques et de certaines objections orthodoxes à la primauté, puis en voyant comment la primauté a été conçue au concile Vatican I, pour effectuer à nouveau un retour en arrière et se poser la question d'un exercice de la primauté au premier millénaire, et remontant encore plus dans le temps, dégager la primauté de Pierre telle que les Évangiles la présentent : Matthieu 16, 17-19, Luc 22, 31-32, Jean, chap. 21 et aussi les Actes des Apôtres. La dernière partie situe « la primauté au sein de la *koinonia* : le ministère du pape dans une future Église unie et œcuménique » (pp. 429-606). C'est l'occasion pour l'auteur de proposer une réflexion de fond sur la nature théologique de la communion ecclésiale en décrivant successivement la dimension eschatologique de la *koinonia* ecclésiale, la dimension pneumatico-christologique de la communion ecclésiale, la dimension historique-contextuelle de la *koinonia*, la communion des Églises qui est « plus » que l'unité de

l'Église, la communion des Églises et l'unité de l'Église, le faux problème de l'unité dans la diversité, le fait enfin que l'ecclésiologie universaliste et l'ecclésiologie localiste s'appellent l'une l'autre et forment ensemble l'ecclésiologie de communion. Tout un chapitre est consacré aux « titres de l'Église de Rome » et un autre aux « titres de l'évêque de Rome qui manifestent son ministère ». L'étude s'achève sur une interrogation : « Le pape, patriarche d'Occident ? », une explication de l'expression *primus inter pares*, un test : l'élection du pape, une réalité : le serviteur de la communion universelle.

Ces quelques notations suffisent à montrer l'intérêt du présent ouvrage qui, en outre, fourmille de considérations profondes et suggestives, qui constituent une contribution que nous n'hésitons pas à qualifier de majeure à l'avancée de l'œcuménisme, pour que celui-ci n'en reste pas au cadre restreint et réservé de quelques théologiens, mais en arrive à marquer la pratique ecclésiale.

Il y a plus. Cet ouvrage de l'abbé Boeglin s'insère dans le cadre d'une trilogie. Nous avons mentionné son premier ouvrage sur la Tradition, grâce auquel il en « était arrivé à souligner "la primauté" du travail de la Tradition dans la Tradition sur tout magistère – comme s'il y avait un magistère de la Tradition antérieur et "supérieur" au magistère du magistère ». Ce nouveau livre sur Pierre dans la communion des Églises « en arrive à voir que l'Église avance parce que happée par Celui qui vient : seule la prise en compte de l'horizon eschatologique permet d'appréhender de manière efficace et "salutaire" toutes les questions ecclésiologiques apparemment insolubles sur le ministère pétrinien placé dans la vaste perspective de l'Église ; elle-même, à la fois, communion d'Églises et Église-Koinonia » (p. 22). L'auteur annonce maintenant une troisième étude, qui sera le complément des deux premières et leur conférera leur vrai sens, celle de l'*eschatologie*.

D. Le Tourneau

R. BRAGUE, *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo* (orig. Paris 1999). Traduzione di M. Zannini, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, 382 pp.

L'interrogativo fondamentale che guida questo saggio di Rémi Brague, professore di filosofia medievale all'Università di Parigi e studioso di storia della filosofia e della religione, può così riassumersi: "Quale nesso intercorre tra la comprensione che l'uomo ha del mondo e quella che ha di sé?". Partendo da un chiarimento semantico sul significato dei termini cosmografia, cosmogonia e cosmologia, l'Autore afferma in modo programmatico che «in ogni cosmologia è necessariamente presente un elemento di riflessione, mentre non è strano che sia assente in una cosmografia o in una cosmogonia dove sarebbe perfino fuori posto. Una cosmolo-

gia deve giustificare la sua possibilità già a partire dalla prima condizione della sua esistenza, cioè dalla presenza al mondo di un soggetto, capace di farne esperienza in quanto tale, cioè l'uomo. Una cosmologia deve quindi necessariamente implicare qualcosa come un'antropologia (p. XVIII)».

Osserviamo qui incidentalmente che anche la tradizione teologica cristiana ha considerato in stretta corrispondenza queste due prospettive, comprendendole come due "vie" verso la conoscenza di Dio. L'esistenza di una profonda relazione fra antropologia e cosmologia –aspetto anch'essa del rapporto che collega inevitabilmente scienze dello spirito e scienze della natura, secondo una divisione che tende ormai ad essere superata e ricompresa– è certamente oggi sostenuta da molti autori; è tuttavia meno frequente incontrare lavori che ne sappiano illustrare, senza retorica e luoghi comuni, lo sviluppo storico, enucleandone gli snodi principali. L'opera di Brague, pubblicata originariamente a Parigi nel 1999 e ora tradotta in lingua italiana dall'editore Rubbettino, rappresenta uno dei contributi che meglio colmano questa lacuna, offrendo un'analisi accurata ed insieme accessibile al grande pubblico.

La tesi di Brague merita di essere considerata con attenzione. Fra cosmologia e antropologia, infatti, esistono reciproche, profonde implicazioni; e non soltanto perché guardando il cosmo l'uomo si interroga su se stesso –come già illustrava magistralmente Giacomo Leopardi nei versi del suo *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*– ma anche perché la comprensione che l'uomo ha di sé, del suo destino, del senso della sua vita, finisce con l'influenzare il suo modo di interpretare l'universo che lo circonda. L'idea di mondo e quella di uomo sono da pensare nella loro reciproca appartenenza. Il cielo stellato può essere guardato con sentimenti di contemplazione derivandone conferme etiche per giustificare un comportamento morale che rifletta una natura governata da leggi; o essere osservato da un uomo disilluso, e perciò considerato come un paesaggio freddo e inospitale, nel quale l'uomo, abbandonato a se stesso, non legge alcuna promessa di retribuzione per le sue azioni. La diversa valenza di questa percezione non compare soltanto nella letteratura e nell'arte, ma viene veicolata anche dalle visioni scientifiche del mondo avvicendatesi lungo i secoli, le quali sono spesso, quasi inevitabilmente, anche implicite visioni dell'uomo. Non deve allora sorprendere se, proprio nel tentativo di dare forma a tali implicazioni, il linguaggio del mito e quello delle scienze possano rincorrersi, riproponendo anche in tempi moderni visioni e tensioni proprie delle epoche passate. Basterebbe pensare alla divulgazione scientifica degli ultimi decenni –osserviamo noi– per convincersi di come la precomprensione di certe "visioni dell'uomo" finisca col determinare anche l'immagine del mondo che si intende esporre attraverso le scienze. Ma ciò accade anche con le ideologie in genere –osserva Brague– le quali hanno condotto con il marxismo e il materialismo a forzare una certa interpretazione del mondo, talvolta paradossale, allo scopo di sostenere la loro particolare antropologia.

Il rilievo di fondo presente nel lavoro di Rémi Brague non va interpretato nel senso di una perdita di oggettività nei confronti del mondo esterno o di una riconduzione dell'esperienza naturale e morale alla sola sfera di un'emozione soggettivista. Si vuole solo sostenere che "problema antropologico" e "problema cosmologico" sono in sostanza aspetti dello stesso problema filosofico, e che, come tale, questo deve essere affrontato nell'interezza delle sue implicazioni. «Mettere l'idea di mondo in rapporto con l'antropologia non consiste affatto nel rigettare l'infinito dell'universo a vantaggio della calda intimità del circostante. Entrando nel mondo, nel momento della nostra nascita, entriamo in qualcosa che contiene tutto tanto saldamente, ma altrettanto indifferentemente, la nostra culla e le più lontane nebulose. Più radicalmente, non si tratta di rifugiarsi nella soggettività, abbandonando il mondo degli oggetti "concreti". È proprio l'inverso: si tratta di dimostrare che il mondo vero è situato dalla parte del soggetto e che ciò che noi chiamiamo "mondo" –ossia l'universo degli oggetti– non è in grado di soddisfare ai requisiti del concetto di mondo (p. 350)».

Non a caso nelle pagine finali di questo saggio l'Autore cederà spesso la parola a Ludwig Wittgenstein, meritevole di aver notato, nel tentativo di voler restringere il mondo al mondo dei fatti, che il mondo doveva essere necessariamente qualcosa di più.

L'opera di Brague costituisce anche un buon sommario di documentazione storico-filologica sulla storia del rapporto fra uomo e natura, del quale l'Autore riepiloga in modo sistematico l'itinerario concettuale. Se è vero che nell'idea di *kosmos* della cultura greca erano presenti delle virtualità che il cristianesimo ricomprenderà e rileggerà alla luce della sua teologia, specie medievale, dando origine ad una antropologia cosmologica e ad una cosmologia antropologica, e anche se l'epoca moderna ha in parte dissolto tale relazione, Brague segnala in chiusura che in essa si ritrovano al tempo stesso dei germi che ne reclamano una riproposizione attraverso paradigmi nuovi. Concordiamo con questa tesi dell'Autore e riteniamo che il dialogo fra pensiero scientifico e pensiero umanistico, di cui gli ultimi decenni sono stati testimoni, rappresenti un terreno fertile ove tali germi possono fruttificare senza perdere in vigore critico, ma senza cedere a stereotipati riduzionismi.

G. Tanzella-Nitti

Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, UPCO, Madrid 2004, 493 pp.

Este libro es la publicación de la tesis de doctorado del autor, actualmente docente en la Pontificia Universidad de Comillas. Fue realizada en la Universidad

Gregoriana de Roma bajo la dirección del profesor Luis F. Ladaria, que firma el *Prólogo* a la obra.

En el contexto contemporáneo de un redescubrimiento de la dimensión teológica (cristológica y trinitaria) de la doctrina de la creación, y concretamente del dato neotestamentario de la creación en Cristo, Cordovilla se propone colmar una importante laguna de la bibliografía teológica reciente. Hasta la fecha no existía una monografía que se propusiera un estudio serio y profundo de esta importante temática en la obra de dos de los teólogos que más han influido en el desarrollo de la teología católica de la segunda mitad del siglo XX, como son Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar.

El libro se divide en dos partes, dedicadas respectivamente a Rahner (capítulos I a IV) y von Balthasar (capítulos V a VII). Lejos de intentar clasificar a los dos teólogos según un esquema previo, Cordovilla ha preferido exponer el pensamiento de ambos en su evolución y desarrollo particulares, según los presupuestos y preocupaciones características de cada uno, siguiendo una metodología que conjuga el criterio cronológico de los escritos analizados con la síntesis sistemática. De ahí que ambas partes gocen de una consistencia y entidad propias.

Así, la parte dedicada a Rahner comienza con un capítulo que agrupa algunos artículos del autor escritos entre 1937 y 1954, en los que se ponen de manifiesto los presupuestos y fundamentos de la presentación rahneriana de la relación entre Cristo y la creación. El segundo capítulo se centra en el artículo *Problemas actuales de cristología* (1954), que Cordovilla considera el inicio de la propuesta de Rahner, cuyo núcleo se desarrolla en el capítulo tercero, el central de esta parte. Allí se exponen los dos momentos fundamentales del cristocentrismo rahneriano: la perspectiva descendente de la creación *en* Cristo, presente en el artículo *Para la teología de la encarnación*; y la perspectiva ascendente de la creación *para* Cristo, contenida en *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*. La integración de ambas perspectivas, objeto del cuarto capítulo, se realiza merced a la categoría de la *autocomunicación de Dios*, que es capital en la teología de Rahner.

La segunda parte, dedicada a von Balthasar, se abre con un capítulo centrado en la contemplación del Cristo cósmico, presente en algunos de los primeros libros del autor (*Kosmische Liturgie*, *Das Weizenkorn*, *Das Herz der Welt*), y tiene como motivación de fondo el universalismo de la salvación cristiana que von Balthasar considera en diálogo con Karl Barth. Las perspectivas aquí abiertas se continúan en el capítulo sexto, en referencia a la profundización balthasariana de la teología de la historia y la teología del misterio pascual. Con este bagaje se llega al capítulo séptimo, el central de esta parte, que agrupa toda la trilogía de Balthasar en relación al tema específico de la creación en Cristo: *Gloria*, o unicidad de la figura; *Teodramática* o inclusión en Cristo; *Teológica*, o extensión del Espíritu de Cristo en el mundo.

La naturaleza de la investigación requería indudablemente poner en relación el pensamiento de ambos autores acerca de la cuestión estudiada. A esta tarea se

dedica el capítulo conclusivo del libro, verdadera culminación del mismo y núcleo de la aportación original de este trabajo. Cordovilla se esfuerza por explicitar los elementos comunes presentes en ambas figuras: un acercamiento hermenéutico que busca positivamente poner en relación la filosofía y teología clásicas con el pensamiento moderno; la decidida asunción de un cristocentrismo fuerte como único método de renovación de la teología en su comprensión de la universalidad de la salvación y de la mediación de Jesús, que lleva a considerar a Cristo como la misma condición de posibilidad de la creación, y a desarrollar así la originaria dimensión trinitaria del acto creador. No obstante, en contraste con lo que suele ser habitual, evita caer por ello en un fácil concordismo, pues al mismo tiempo se señalan cumplidamente los puntos divergentes: la comprensión de la significación protológica de Cristo en clave de existencial sobrenatural (Rahner) o bien inclusión en Cristo (Balthasar); la caracterización de la creación como gramática (Rahner) o dialecto (Balthasar) que Dios crea para autocomunicarse libremente por amor a sus criaturas, cuyo centro está en la encarnación (Rahner) o más bien en la dimensión dramática de la cruz (Balthasar); una precomprensión filosófica que trata de elaborar una metafísica de tipo personal, concibiendo el ser como palabra-espíritu (Rahner) o bien como amor-don (Balthasar); una perspectiva trascendental ascendente, que focaliza la atención en los elementos de continuidad entre el hombre y Cristo (Rahner), o bien una perspectiva kenótica descendente, que subraya la discontinuidad (Balthasar); una preocupación pastoral por la mistagogía de la fe (Rahner) o bien por la provocación de la gracia (Balthasar).

Precisamente esta percepción de las divergencias lleva al autor a señalar, junto con la luz que proviene de cada uno de ellos, la parcialidad de ambos planteamientos, y los límites de una sistematización teológica que se basara exclusivamente en uno o en otro. «En el fondo, estoy convencido de que no se puede ser balthasariano ni rahneriano en sentido estricto ya que ambos tienen que ser situados en la gran tradición teológica de la Iglesia desde y para la que han pensado. En esta tradición han aportado con sus perspectivas particulares y sus acentos propios a las fórmulas clásicas aire fresco, fuerza especulativa, capacidad dialógica y dinámica interna. Ya no podemos pensar si no es con ellos y a través de ellos pero creo que no es posible sistematizar toda la teología exclusivamente desde ellos. Ya que si se articula toda la teología desde una perspectiva trascendental o dramática se corre el riesgo de caer en exageraciones o en lo que podríamos llamar, siguiendo a ambos autores, en un *angostamiento trascendental o dramático de la teología*. Ambos sistemas teológicos son sistemas abiertos que iluminan el contenido de los diferentes tratados teológicos pero que no pueden convertirse en un sistema cerrado sobre sí mismos. Pero por otro lado tenemos que decir que la crítica a su pensamiento y a su teología no la podemos hacer desde fuera, porque solo desde la luz y el horizonte al que ambos autores nos han abierto somos capaces de descubrir las sombras y ámbitos que no han quedado excesivamente iluminados» (p. 460).

De este modo, Cordovilla procura no quedarse en la mera repetición, sino más bien buscar una ulterior profundización en esta temática perenne de la reflexión teológica, proponiendo –si bien sólo esquemáticamente y en breves pinceladas– algunas líneas de su propia síntesis personal a partir de la expresión “gracia sobre gracia” de Jn 1,16: «afirmar que todas las cosas fueron creadas en Cristo significa admitir y confesar que la realidad tendrá siempre un *logos* y siempre será *buena*, que la realidad es *don* que se nos ofrece y el hombre es *gracia* abierto a la plenitud de la Gracia (Jn 1,16)» (p. 34). No cabe duda de que aquí se abre el espacio para una especulación teológica que, en línea con la mejor tradición patristica, medieval y de los últimos siglos, sea capaz de unir el indispensable horizonte metafísico con la novedad de la Revelación cristiana, en aquella armonía felizmente auspiciada por el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio*.

En resumen, como afirma Ladaria en el *Prefacio* al libro, el lector se encuentra ante una obra seria, en la que sobresale la preocupación por el equilibrio, constituyendo, además de una buena monografía que ayuda a conocer de cerca el pensamiento de Rahner y Balthasar, una notable contribución para continuar profundizando en una cuestión teológica central.

S. Sanz

Á. FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Edusc (Dissertationes - Series Theologica, XVI), Roma 2005, 838 pp.

Álvaro Fernández de Córdoba es profesor en el Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra. El trabajo que presentamos es el fruto de su tesis doctoral en teología en el Departamento de Historia de la Iglesia de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz. El objeto de estudio es particularmente ambicioso, pues se trata de dos polos político-eclesiásticos –el Pontífice Alejandro VI y los Reyes Católicos– muy trabajados por la historiografía antigua y reciente (aún más si tenemos en cuenta los diversos congresos dedicados al Papa Borja en el 2003, a causa del quinientos aniversario de su muerte). Sin embargo, el autor ha sabido, de una parte, recopilar y analizar la inmensa bibliografía existente, y de otra realizar una gran labor de investigación en archivos romanos, de manera que ha conseguido reordenar un material enorme, dándole una clara organización en tres capítulos, y ha podido aportar algunos datos nuevos gracias a documentación inédita y a información de incunables poco citados hasta el momento.

El primer capítulo se dedica a la *Diplomacia hispano-pontificia* (pp. 29-222). En él se delimitan los comienzos de los embajadores permanentes en Roma y las diversas figuras de representantes pontificios en la Península ibérica, a partir de

Sixto IV e Inocencio VIII. Muy sugerente, por lo que tiene de gran actualidad, es el epígrafe 3: *La imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia* (pp. 124-222), que muestra la intencionada política cultural de prestigio de los monarcas católicos en la Urbe, merced a expedientes como publicaciones, representaciones teatrales o la construcción de San Pietro in Montorio en la colina del Gianicolo. Sobre esta cuestión se puede ver el artículo del autor, que amplía esta temática, publicado en «En la España medieval» 28 (2005) 259-354. Particularmente importantes son las páginas dedicadas al título de *Católicos* concedido por Alejandro VI a los monarcas hispanos (pp. 169-184); el autor saca a la luz por vez primera despachos diplomáticos que indican que ya en 1494 la concesión estaba planteada, pero que se retrasó hasta el año 1496.

El capítulo segundo, sobre *Relaciones políticas* (pp. 223-538), es un pormenorizado estudio de las relaciones políticas de los Reyes Católicos, primero contando con Rodrigo de Borja como cardenal vicescanciller apostólico en la Península ibérica (1472-1492) y luego como Romano pontífice (1492-1503). Se expone con gran aparato de erudición los diversos cambios de timón de estas relaciones, habida cuenta que el reino de Nápoles en particular, y en general toda la Península italiana, era un importante campo de batalla geopolítico entre Francia, los reinos de Isabel y Fernando y el Papado. Toda la crisis de relaciones que se produjo desde el viraje político eclesiástico de Alejandro VI tras la muerte de su primogénito el duque de Gandía y la secularización de César Borja, está tratada con amplitud de perspectivas, quizás de forma completa respecto a otros estudios anteriores. El epígrafe 7 de este capítulo, *La expansión atlántica y la defensa del Mediterráneo* (pp. 463-538) es un excelente resumen de un volumen de bibliografía verdaderamente arrollador, sobre todo en lo concerniente a los descubrimientos colombinos. Destaca el buen tino del autor que recoge una afirmación muy importante de Pedro Borges: el Papa Borja dio un vuelco en los documentos de concesión de América a los Reyes Católicos, al dar un carácter explícitamente misional a la empresa en Indias, superando el esquema de cruzada, típico de las empresas lusitanas en África.

El último capítulo se ocupa de las *Relaciones eclesiásticas* (pp. 539-700), que abarca variadas temáticas: provisiones episcopales, conflictos de jurisdicción, impulso de la reforma eclesiástica y religiosa y las relaciones de índole fiscal. Los dos monarcas hispanos, y de modo muy particular Isabel, emprendieron una titánica obra de reforma religiosa en sus reinos, para la cual era imprescindible la transmisión de jurisdicción por parte del Papado. Gracias a sus representantes permanentes en Roma y a enviados ocasionales, los reyes Católicos fueron en gran medida consiguiendo sus deseados esfuerzos de reforma. Muy interesantes son las páginas dedicadas a la Capilla Real (pp. 599-605), entendida como un espacio eclesiástico de jurisdicción autónoma, cuestión que en parte ya había trabajado el autor de la tesis en su monografía *La Corte de Isabel I: ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)* (Madrid 2002). Otro aspecto muy sugerente es el de los intentos de los monarcas

católicos por impulsar una reforma en el Papado Borja (pp. 637-655); combatir problemas de simonía, patrimonio eclesiástico, tasas de cancillería, acumulación de beneficios, obligación de residencia de los obispos en las diócesis, limitación de la vida mundana, etc., aspectos en los cuales los buenos deseos privilegiaron respecto a los magros resultados. El último epígrafe del capítulo se ocupa de las comunidades de judíos en la Roma de Alejandro VI (pp. 687-700), y documenta la tradicional condescendencia del Papado con los judíos, hasta el punto de acoger a los sefarditas, tras la expulsión de España de 1492, contra el parecer de la comunidad hebrea de Roma y con la decepción de los monarcas católicos.

Las conclusiones (pp. 701-714) son una síntesis de las densísimas páginas de los capítulos precedentes, dotadas de un rico aparato bibliográfico. Sigue un muy extenso apartado de *Fuentes y bibliografía* que ocupa ciento nueve páginas. Muy útiles resultan los doce gráficos finales (pp. 825-838) que ilustran los espacios geográficos tratados, e incluyen algunas raras imágenes de la época. Nos encontramos, pues, ante una obra monumental, exquisita para el paladar historiográfico más exigente, de obligada lectura para todo aquel que desee comprender las claves de las relaciones del Papado de Rodrigo Borja con Isabel de Castilla y Fernando de Aragón.

J. Leal

M. HARL, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Erasmus*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004, 364 pp.

La profesora M. Harl es la fundadora y la animadora de la gran colección de «La Bible d'Alexandrie», de las ediciones du Cerf. Toda una vida consagrada a la exégesis alejandrina.

La prioridad que el humanista Erasmo había dado a las fuentes griegas de la sacra página, había sido rechazado en el Renacimiento por los maestros escolásticos de la Sorbona. Harl y Marrou inauguran en los años sesenta una renovación y actualización de los estudios sobre los escritores griegos cristianos, ausentes y silenciados en los estudios clásicos del mundo francés hasta estos momentos.

La obra que presentamos desarrolla una reflexión de primer orden, en el debate sobre las trasmisión de la Biblia, a través de sus tradiciones de interpretación y de las relaciones judaísmo-cristianismo.

El hilo conductor de la investigación de Harl es el griego, por dos razones: porque esta lengua pasó la Biblia hebrea al mundo del mediterráneo, y porque ella ha sido la primera lengua de los cristianos. Ella piensa que “con los trabajos sobre los Padres griegos y de los LXX acontece el retorno de Erasmo a la Sorbona” (p. 10).

La *primera parte* del libro es un *status quaestionis* sobre los orígenes del retorno de los LXX al primer plano de los estudios clásicos. Estudia, también, el desvelamiento de los Padres griegos en la Sorbona, sobre todo Orígenes (pp. 91-102) y Filón de Alejandría (pp. 133-150).

La *segunda parte* trata sobre todo de hermenéutica bíblica, insistiendo que lo oral precede a lo escrito. Los textos son el eco de lo vivido y de lo que se ha transmitido oralmente, lo vivido se expresa en lo escrito. Por eso al leer los textos no nos olvidamos del mundo subyacente a los textos (p. 221).

Me parece particularmente interesante el capítulo séptimo: *La Bible grecque des Septante* (pp. 151-196). Harl parte de que «el griego ha permitido a los judíos alejandrinos de franquear la distancia entre la religión y la filosofía; para el griego la religión y la filosofía se han fusionado» (p. 221). Para los que hemos sido alumnos de Le Deaut, en el "Biblicum", la familiaridad con los LXX es patente, por ello se puede captar la profundidad y la *claritas rerum* con que la profesora de la Sorbona trata el debate sobre la helenización de la Biblia hebrea, y los problemas científicos que se derivan de esta realidad (p. 185s.), buscando el estatuto de los LXX como obra grega de *plain droit* (p. 162).

En el capítulo décimo, con gran agudeza destaca la importancia de los LXX para el NT. Ningún estudioso de la Nueva Alianza debería dejar de leer estas páginas (pp. 219-235), para entender hasta qué punto, el lenguaje de los judíos helenistas, influyó en la redacción de los escritos neotestamentarios.

Una preciosa síntesis de hermenéutica bíblica la encontramos en el capítulo trece. Parte de la Carta de Aristeas, y de la redacción premasorética de los textos hebreos, atendiendo especialmente a los textos de Qumran, y destacando tanto la importancia de los errores de los copistas como la elección de interpretaciones y las opciones redaccionales. Hace notar como los fundamentalistas tienen siempre la nostalgia de un texto *impeccable* con una idolatría de la letra. La intolerancia y el fanatismo cree en «l'immediateté entre la vérité et nous» (p. 275), una inmediatez que es como un cortacircuito de todo lo que intercala la mediación de las etapas de transmisión de la Biblia y la pluralidad del texto bíblico y de la historia textual (p. 279). La autora ensalza, a este respecto, el papel inmenso de D. Barthélemy por librarnos de la intolerancia textual.

Al final de su libro, Harl habla sobre *la laicidad* de los estudios de los textos religiosos, donde defiende el acercamiento científico a los textos (pp. 293-314). «Es necesario hablar de una ciencia común a la Universidad y a la Iglesia sin epítetos» (p. 306). La Iglesia, efectivamente, se da a sí misma una carga suplementaria, un plus: la *predicación* hecha a partir de esta ciencia. Pero nunca la fe de la Iglesia podrá ser un fideísmo que prescinde del análisis científico de los textos, de la evolución viva de la tradición textual y de las diversas traducciones. La Iglesia vive de la experiencia de la fe en el Resucitado y desde esa experiencia lee los textos. Conviene notar que Pablo, como los rabinos de Israel, funda su enseñanza a la vez sobre la *experiencia*

vivida en común y sobre los *textos*. Refiriéndose a Timoteo, que le ha seguido desde el principio como un maestro (es la tradición oral) le reenvía enseguida a los textos (tradición textual): «Desde tu más tierna edad tú conoces las sagradas letras (ta hiera grammata), ellas son propiamente para procurarte la sabiduría que conduce a la salvación por la fe en Cristo Jesús. Toda escritura (pasa grafê) está inspirada por Dios y es útil para enseñar...»: 2Tm 3,15-17 (p. 222). Es ahí, en la dialéctica entre experiencia y textos, donde está el hueso duro de roer de la hermenéutica bíblica de todos los tiempos ya que «todo lo que fue escrito en el pasado fue escrito para nuestra instrucción» (Rom 15,4).

A la postre, nos queda afirmar que es un verdadero placer estudiar la obra de la Marguerite Harl, y digo estudiar porque con leer no basta. El *ordo rerum* de la profesora emérita de la Sorbona, tiene detrás de cada afirmación un sinfín de horas de trabajo e investigación, eso se nota y se agradece sobremanera. Cuando los profesores son viejos van sacando del arca el paño viejo y nuevo, y lo hacen con esa elegancia y tolerancia propia de la sabiduría de las canas, de la que tendrá que aprender siempre el furor del neófito.

La teología bíblica debería estar muy atenta a esta dialéctica de traducción y tradiciones. Para la teología cristiana, la lectura de la Biblia implica el papel del Espíritu que permite nuevas lecturas. Bien los sabían los teólogos de Salamanca que proponían al Concilio de Trento una sola fuente de revelación: *Scriptura in corde ecclesiae*, con esa fórmula querían cantar las bodas indisolubles de la Escritura y la tradición. La Iglesia recibe la *Sacra Pagina* y sigue leyéndola e interpretándola para los hombres de cada generación. En eso radica que la Biblia sea todo menos un fósil. Pluralidad de sentidos, multiplicidad de interpretaciones posibles de un texto, existencia de un sentido en cada época de la transmisión del texto: la fe cristiana justifica estas nociones por el papel continuo del Espíritu actuante en su Iglesia (p. 305) y que sopla donde quiere, lo cual añade un *plus* esencial y existencial, siempre vivo y fresco, a la interpretación.

A. Moreno

R. JIMÉNEZ CATAÑO – J.J. GARCÍA NOBLEJAS (Ed.), *Poetica & cristianesimo*, Edusc, Roma 2004, 575 pp.

La obra que presentamos es el fruto del estudio de los participantes en el Congreso de la *Facultad de Comunicación Institucional* de la Università della Santa Croce de Roma (28-29 de abril de 2003). La ventaja de la pluralidad de autores, en este libro, es que nos pone en contacto directo con diversos métodos y perspectivas sobre la estética, siempre de agradecer. Parafraseando a G. Steiner, estamos delante de una *gramática de la creación*.

El Congreso tiene siete grandes ponencias que estudian respectivamente:

- 1) C. Cavalleri, *Poesía, biografía, oración. Segmentos europeos de Verlaine a Elio Fiore* (pp. 13-28);
- 2) J.J. García-Noblejas, *Resquicios de trascendencia en el cine* (pp. 29-70);
- 3) J.M. Ibáñez Langlois, *La presencia de Dios en la poesía contemporánea* (pp. 71-86);
- 4) R. Jiménez Cataño, *Retóricas de la Redención* (pp. 87-108);
- 5) M^a.A. Labrada, *Poesía, mitología y revelación en la filosofía de Schelling* (pp. 109-130);
- 6) W. Park, *Estéticas 101* (pp. 131-148);
- 7) J. Wauck, *Cristianismo y las poéticas de la vida ordinaria* (pp. 149-178).

De las treinta y tres comunicaciones, traduciendo en castellano, destacamos: A. Bonchino, *Poética y cristianismo en Dante* (pp. 181-196); L. Cotta, *Creación artística como subcreación: poética de Tolkien* (pp. 247-255); M. D'Avenia, *Poéticas de lo cotidiano y ética del deseo* (pp. 269-284); P. Echart, *Adam's Rib: matrimonio y felicidad en la comedia* (pp. 311-320); M. Frago, *¿Una casa profética? El misticismo inmanente de Howards End* (pp. 321-334); R. Gahl, *Tiempo narrativo en L'Annunziata de Antonello de Messina* (pp. 335-340); L. García Ureña, *La risa de Dios (sal 2,4): un ejemplo de ironía dramática* (pp. 347-358); B. Hipólito, *La teología estética en el Paraíso de Dante* (pp. 391-401); M. Way, *La misma vieja historia: cristianismo y sus mitos* (pp. 527-542).

Los estudios sobre la convergencia entre cultura artística y expresiones estéticas de la fe pueden ser realizados de múltiples modos, y desde múltiples perspectivas académicas y condicionamientos históricos (p. 10). No es fácil apreciar un arte o una cultura plenamente ateas, «hemos sido por mucho tiempo, y creo que todavía lo somos, los huéspedes de la creación. Debemos a nuestro anfitrión la cortesía de la pregunta» (Steiner); a ello hace referencia García-Noblejas en la presentación del volumen. Ser huéspedes de los mundos posibles, nacidos de la creación artística y literaria, naturalmente, impone extrapolar la referencia al anfitrión que allí nos coloca, y que nos llama a imitarlo libremente como Creador en el mundo real.

El iluminismo racionalista ha roto la relación trascendente con Dios y quiere dinamitar la religión que se inserta pacífica y serenamente en el núcleo central de la vida pública de la sociedad; la consecuencia es clara: «un auténtico eclipse de Dios en nuestra civilización» (Ch. Taylor).

En la moral de la compasión y en la búsqueda del sentido perdido de la vida, podemos encontrar dos coordenadas de encuentro entre los hombres que buscan la trascendencia. El sentido estético de la vida y de la historia pueden encauzar vías de diálogo y de entendimiento entre las diversas culturas y civilizaciones. Con estos mimbres se pueden tejer cestos entre teología y estética.

Las hilanderas de la belleza no pueden tejer otros tapices que no sean sobre una urdimbre recia de diálogo y tolerancia. Todo hombre tiene algo de verdad, algo

de bueno, y mucho de bello; la creación artística dará cauce a ese fondo intangible y misterioso de belleza que se esconde en todo lo creado y en todas las criaturas, por exigencia de su propia historia que no puede proseguir cercenada de sus ayeres.

El poeta, el pintor, el escultor, el literato, el músico etc. nos invitan, continuamente, a la reconciliación de todo lo creado, al encuentro con la Belleza suprema. Donde hay algo bueno allí está Dios, y donde hay algo de belleza allí está el creador jugando con la bola de la tierra y enterneciéndose con ella. El rey de la creación ha recibido el sacro ministerio de ponerle nombre a todas las cosas creadas, sólo él sabe cómo se llaman. Entrar en la torrentera creadora es beneficiarse del manantial de agua fresca que el hombre regala a sus contemporáneos. Todo artista hace más bueno al mundo porque lo hace más bello, porque le *pone nombre* a las cosas para vislumbrar cómo se llaman.

Desde que el hombre separó su boca de los pechos de la naturaleza y de la creación, anda un poco neurótico tras el sentido de la propia mismidad, buscando su lugar en el mundo. Romper el cordón umbilical que nos une con el Creador, nos queda un poco huérfanos y un mucho sin fondo y sin sentido.

Personalmente, estoy convencido que la estética está llamada a jugar un papel central, en el siglo XXI, en la reconciliación de los pueblos, y, particularmente, en el diálogo entre las religiones y en el quehacer de una teología que debiera acercarse más a la Belleza que a la razón. Agotado ya el tema idealista, hay que recuperar el sentido del mundo y el orden que tienen las cosas que nosotros no ponemos, y que por lo mismo hemos de esforzarnos por descubrir, y acordar con él nuestra vida.

Los intentos de Von Balthasar y de T. Spidlik son dedos que apuntan la dirección del camino para conjugar la dialéctica estética-teología. ¿Se podría considerar a la estética la *otra ladera* de la teología, para subir a encontrarnos todos los hombres en la cúspide del monte Sión, y para contemplar la belleza del inmenso paisaje del rostro de Dios que se hace teofanía para el mundo? Que vengan los artistas de todas las religiones y de todas las culturas a ponerle nombre a las cosas mientras *pasea* con Dios en el jardín del Edén. Todo hombre necesita, como Job, ese *paseo cósmico* que le devuelva el sentido de las cosas, el por qué de las crías de Búfalo, el tiempo de la berrea del ciervo, el parto de los gamos. Que los hijos de Adán tejan las camelias y confeccionen las plumas de los loros, que inventen nuevos trinos para los pájaros y saquen del telar el color de las flores... ya que saben tanto que jueguen a ser dioses, seguro que ellos no se enfadan, mientras ellos se divierten y se miran de frente. A la postre, el Dios de Job siempre le interpela con esta sonaja mientras pasea por el cosmos con el hombre de la mano. ¡...Tú que sabes tanto juega a ser dios! Entre el *paseo* del Génesis y el *paseo* de Dios el ser humano tiene que vérselas con la oscura urdimbre de una historia que Dios ha querido llena de gracia y el hombre ha desgraciado.

Por todo esto, y por mucho más que no sé decir pero entreveo, un Congreso sobre *Estética & Cristianismo* me interesa de hoz a coz, y mucho más, como es

nuestro caso, si los participantes vienen de culturas y pueblos muy diversos. No quiero dejar de citar a este propósito a P. Ricoeur, *Historia y verdad* (Madrid 1990), pp. 86-87: «El cristianismo siente una desconfianza instintiva de las filosofías sistemáticas de la historia, a las que les gustaría poner en nuestras manos la clave de la inteligibilidad. Hay que escoger entre misterio y sistema. El misterio de la historia me pone en guardia contra los fanatismos teóricos y prácticos, intelectuales y políticos. Para evitar caer en el fanatismo, conviene no sólo multiplicar las perspectivas explicativas, sino mantener prácticamente el sentimiento de la discontinuidad de los problemas: no es cierto que las dificultades y los «desafíos» del mundo moderno formen sistema... compliquemos, compliquémoslo todo; barajemos las cartas; el maniqueísmo en historia es estúpido y malvado... *Bajo el signo del misterio es más inteligible la pluralidad de las vocaciones históricas*». Claro que bajo el signo del misterio y la estética es más inteligible la sintaxis de la búsqueda del Absoluto.

Necesariamente, la cultura del tercer milenio tendrá que poner en orden a sus dioses, les tendrá que someter a un *minimum*, a un código ético que todos respeten (J.A. Marina, *Dictamen sobre Dios*). No pueden pelearse los que creen en ellos jugando a ver quien gana, a ver quien hunde en la arena la espalda del contrario. No se puede seguir matando y extorsionando desde el fanatismo y la intolerancia; oriente y occidente tienen que subir a la montaña del *bellum* desde las dos laderas para encontrarse en lo alto. Desde la cima se ve más y mejor.

Justo es agradecer a R. Jiménez Cataño y J.J. García-Noblejas el impulso que dieron para que este libro haya visto la luz, organizando, revisando y motivando dicho trabajo. Cuántas horas de los trabajos institucionales, de los que todos nos beneficiamos, se quedan escondidas como la levadura en la masa, pero ése es el orgullo de la levadura: esconderse para que otros crezcan.

Vaya desde aquí un albricias cordial a los que nos regalan este estupendo instrumento de trabajo, crítico, fresco y actualizado. Servirá, sin duda, para que muchos estudiosos de las religiones puedan profundizar y comprender mejor las tensiones entre teología y estética con una cartografía exegética más amplia. Ojalá este libro sea conocido y leído por muchos, es lo mejor que puedo desearle a mis amigos italianos: que la voz y la pluma de su fatigoso trabajo sea recompensado, siendo oída y leída en diferentes lenguas y culturas. Al fin y al cabo, lo mejor que puede desear uno a sus amigos es que, a la sazón, su voz se haga *palabra* para muchos.

A. Moreno

G. LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale* (4 voll.), Città Nuova, Roma 2004-2005, 472+488+400+192 pp.

Esaminando l'opera in 4 volumi curata da Giuseppe Lorzio, professore ordinario di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Lateranense, non si può fare a meno di rilevare l'organicità e l'impegno di questa iniziativa editoriale collettiva, che più d'un lettore avrà istintivamente accostato, per progettualità e consistenza, al ben noto *Corso di Teologia Fondamentale*, curato da W. Kern, H. Pottmeyer e M. Seckler, giunto recentemente alla sua seconda edizione (la prima era della metà degli anni '80) e tradotto ormai in diverse lingue.

L'opera che qui consideriamo, intitolata *Teologia fondamentale*, si sviluppa in quattro volumi, ai quali gli autori associano una specifica funzionalità: il primo di essi, *Epistemologia* (contributi di L. Zák, P. Sguazzardo, A. Sabetta e G. Lorzio) intende coprire, nella sua prima parte, quanto necessario ad un corso di introduzione alla teologia, mentre la sua seconda parte e tutto il secondo volume, *Fondamenti* (contributi di G. Lorzio, D. Hercsik, M. Crociata, C. Caltagirone e R. Fisichella), offrono insieme il contenuto associato ad un corso di teologia fondamentale del ciclo istituzionale. Il terzo volume *Contesti* (contributi di G. De Simone, J. Ilunga Muya, A. Sabetta, C. Bissoli, G. Lorzio, S. Rondinara e D. D'Alessio) raccoglie invece del materiale di approfondimento per corsi di licenza specializzata, mentre il quarto, curato da A. Sabetta e P. Sguazzardo, offre testi antologici, opportunamente introdotti, aventi come finalità mostrare la diversità di proposte e di impostazioni apologetiche avvicendatesi lungo la storia, nonché un esempio dei modelli teologico-fondamentali a noi più vicini, riguardanti la teologia del XX secolo.

Non deve sorprendere che un'opera del genere, con la sua articolazione ed estensione certamente non comuni, intenda proporsi come un *manuale* di teologia fondamentale. Ciò è ampiamente giustificato, a nostro avviso, da almeno due motivi. Primo perché la teologia fondamentale non è propriamente una disciplina, bensì un'area: risultato, questo, spesso sottovalutato nei nostri contemporanei piani di studio e, in genere, nell'approccio di politica accademica a questa materia, che troppo spesso viene trattata alla stregua di un corso fra gli altri, mentre in realtà non è così (basti pensare che né la dogmatica né la morale, per fare un esempio, vengono trattati come corsi isolati). Riconosciutane la dignità di area –dall'epistemologia teologica all'introduzione alla teologia, dalla teologia della rivelazione alla trasmissione della rivelazione nella Chiesa, dal trattato sulla fede ai rapporti con le altre fonti di sapere (tanto le scienze umane quanto quelle naturali), dalla riflessione sulla religiosità in contesto teologico alla contemporanea teologia delle religioni– pare più chiaro che una reale proposta teologico-fondamentale possa, o forse debba, articolarsi in più volumi e con il contributo di più specialisti. In secondo luogo, la veste classica del manuale, così come questo veniva tradizionalmente inteso, non pare più interpretare le odierne esigenze della trasmissione del sapere

teologico. Non è un caso che, a partire dalla seconda metà del XX secolo i “manuali” più diffusi e impiegati siano ancora, in fondo, quelli che rispondono ad opere progettuali, che sono cioè in grado di presentare una teologia *una* (o per lo meno si sono impegnati a farlo): il nome di Michael Schmaus o il titolo *Mysterium salutis* sono, al riguardo, sufficientemente evocativi. La tendenza odierna, anche all’interno di aree o discipline teologiche più ristrette della fondamentale, è ormai quella di proporre un *trattato*, ovvero un’opera che sia in grado di esprimere una certa unità e profondità di contenuti al di là dell’immediata finalità di trasmissione didattica, sebbene da tale opera il docente dovrà poi elaborare, estrarre e contestualizzare lo specifico programma di un corso di lezioni. Affinché il contenuto della didattica risulti convincente, esso dovrà mostrare di provenire da una visione contestuale di ampio respiro, capace di dar conto delle sollecitazioni e delle istanze avanzate dalla ragione critica e dal vissuto. Un’opera come quella curata dal professor Lorizio fornisce un materiale di riflessione che vuole tener conto di tali istanze, affidando però al singolo docente il compito di dosarne e indirizzarne i diversi contenuti. Per questa ragione, i destinatari dell’opera sono forse in primo luogo i docenti e poi gli studenti. Fra questi ultimi, se ne gioveranno in particolare quelli di licenza, in modo speciale coloro che frequentano licenze specializzate in teologia fondamentale, in quanto potranno avvalersene pensando ad un futuro insegnamento.

Se la struttura editoriale esterna dell’opera può ricordare, come abbiamo già accennato, l’*Handbuch* tedesco, la sua logica interna, invece, se ne distanzia alquanto. Il manuale curato dal professor Lorizio non ripropone infatti lo schema della *triplex demonstratio* – dimostrazione religiosa, dimostrazione cristiana e dimostrazione cattolica – risalente alla sistematizzazione del trattato all’inizio dell’età moderna e riconoscibile nell’*Handbuch*, nonché rintracciabile ancora in buona parte della scuola tedesca contemporanea. Ciò non corrisponde certo ad un abbandono della dimensione apologetica (nemmeno la manualistica tedesca la riproponeva, per verità, in modo classico), ma esprime la necessità di svilupparla in modo più intimamente unito all’esposizione del dato rivelato, rispettandone la ormai pacificamente acquisita impostazione cristocentrica. In termini più generali, la progettualità cui la presente *Teologia fondamentale* desidera rispondere è esplicitata dal contributo che chiude il primo volume, firmato proprio da Giuseppe Lorizio: *Verso un modello di teologia fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale*. In esso si apprezza il tentativo di chiarire quali siano le competenze specifiche della teologia fondamentale in rapporto alle altre discipline e quale il suo metodo, centrato sull’*auditus fidei*, l’*auditus temporis* e l’*intellectus Revelationis*.

Contrariamente ad altre proposte, il “progetto” di questo trattato dedica una certa attenzione alla dimensione antropologica ed opera un certo recupero della riflessione metafisica. Nel primo caso l’antropologia non è chiamata a svolgere né un ruolo normativo né un ruolo metodologico, ma è proposta quale snodo necessario per interpretare la religione come apertura alla rivelazione, segnalando al tempo

stesso quelle derive che diverse comprensioni dell'uomo manifestano in non poche espressioni della post-modernità. Nel secondo caso, il recupero dell'istanza metafisica viene avanzato non come momento filosofico estrinseco o come semplice grammatica terminologica, bensì come orizzonte del retto pensare, e dunque anche del pensare la fede, riproponendo prospettive forse troppo frettolosamente accantonate, quali l'*analogia entis*, i *praeambula fidei* e il *duplex ordo cognitionis*. Registro in proposito un totale accordo con l'impostazione adottata dall'Autore quando questi, in controtendenza rispetto a buona parte del pensiero teologico dominante, ravvede un ruolo previo della ragione rispetto alla fede, e della filosofia rispetto alla teologia, non nel senso di trovare nelle prime una fondazione delle seconde, bensì per ravvedere in esse una preparazione, un *praeambulum*, appunto, necessario affinché la teologia possa svolgere il suo compito dialogico ed apologetico nei confronti della cultura e delle filosofie (cfr. pp. 432-441). «Si tratta di un lavoro speculativo che certamente trova il suo grembo nella fede, ma che tende ad integrare l'orizzonte della creazione e quello della Rivelazione, in modo che l'esercizio della "ragione creata" costituisca l'ambito e la modalità privilegiata per il dialogo con culture e filosofie altre» (p. 433). E ancora: «pensare teologicamente l'autonomia della ragione significa quindi in primo luogo rapportare l'esercizio della conoscenza razionale all'ambito creaturale, laddove da un lato è dato cogliere la profonda alterità del mondo e dell'uomo rispetto a Dio (che nella creazione appunto con atto intelligente e libero pone l'altro da sé e quindi fonda l'autonomia del mondo e dell'uomo), dall'altro il legame del finito con l'Infinito e dunque la possibilità di cogliere nel contingente le tracce dell'eterno» (p. 441). Viene così reclamata una rivalutazione del principio di creazione e dunque della *analogia entis* ad esso associata e da esso resa possibile, capace di rivelare il carattere autonomo della ragione creata, ma non indipendente o autoreferenziale, proprio perché *creata*. In tal senso, il creato stesso può essere visto a ragione come rivelazione divina ed autentica auto-comunicazione di Dio, e le due dimensioni dell'unica Rivelazione, indicate rispettivamente come rivelazione cosmico-antropologica e storico-escatologica, possono essere messe in relazione con il *duplex ordo cognitionis* voluto dal Vaticano I, che non sarà mai un *duplex ordo veritatis*. Sempre all'interno del primo volume, dedicato alle questioni epistemologiche, si apprezza fra gli altri il contributo di Lubomír Zák, *Questioni principali di epistemologia teologica*. Il capitolo ripercorre in modo sintetico e didatticamente fruibile il rapporto fra Scrittura, Tradizione e Magistero, menzionando anche il modo in cui esso viene compreso dai Riformatori e dalla teologia ortodossa, dirigendosi poi ad esporre il compito del teologo, circa i suoi rapporti con il Magistero e in merito al rapporto fra fede e ragione, all'interno del cui orizzonte questi sviluppa il suo lavoro

Il secondo volume dell'opera, avente per titolo *Fondamenti*, dal punto di vista della sua struttura interna individua più facilmente il nucleo di un corso di teologia fondamentale, sviluppandosi attorno ai quattro pilastri divenuti ormai abituali

in quasi tutte le sistematizzazioni teologico-fondamentali, ovvero: a) teologia della rivelazione; b) la Chiesa e la tradizione; c) la fede; d) la credibilità della rivelazione. Le scelte, senza dubbio legittime, di impostare la riflessione sulla Chiesa nell'ottica di una ecclesiologia fondamentale e di dedicare alla tradizione una riflessione propria, successiva a quella avente per oggetto la rivelazione (dettate anche dal coinvolgimento di due autori diversi), aumentano però l'articolazione globale del percorso, introducendo qualche sovrapposizione (come d'altro canto dichiarato dal curatore), ma forse anche qualche lacuna, come ad esempio quella di un minore sviluppo della dimensione storica della tradizione, essendo stata la storicità della rivelazione già ampiamente affrontata nel primo contributo sulla teologia della rivelazione. Analogamente, la scelta di leggere (e sviluppare) il compimento della rivelazione dell'Antico Testamento in Cristo in collegamento con una "cristologia fondamentale" conduce inevitabilmente ad introdurre già in quella sede questioni che verranno riproposte parlando della credibilità della rivelazione. Del primo capitolo sulla teologia della rivelazione, firmato ancora dal curatore Giuseppe Lorizio, si apprezzano vari elementi: la propedeuticità riconosciuta al percorso filosofico; l'approfondimento ermeneutico sui testi originali presentati in maniera da renderli didatticamente fruibili; lo sviluppo di tematiche tenute in sordina o addirittura assenti da altri trattati, come la dimensione sapienziale della rivelazione o il rapporto fra rivelazione e persona dello Spirito Santo. Largamente impiegato, specie nella terza parte del capitolo, dedicata ad uno sviluppo speculativo sul *pensare* la rivelazione, il ricorso alla ricca riflessione di Antonio Rosmini, cui l'autore ama riferirsi ed ispirarsi, avendolo da tempo scelto come principale compagno di viaggio del suo teologare.

Del terzo volume, dedicato ai *Contesti*, vogliamo segnalare, fra l'altro, i capitoli firmati da Giuseppina De Simone su *Esperienza religiosa e filosofia della religione* e da Sergio Rondinara su *Teologia e scienze della natura*. Si tratta infatti di due tematiche che dovrebbero rientrare a pieno titolo nell'area teologico-fondamentale, ma che troppo spesso ne vengono escluse perché considerate da alcuni poco *teologiche*. La riflessione della De Simone ha il pregio di cogliere della fenomenologia della religione proprio quegli aspetti che la rendono interessante per il teologo fondamentale, offrendo frequenti legami fra la categoria di esperienza e quella di rivelazione, rintracciando nella religiosità umana una vera e propria apertura alla rivelazione del Dio uni-trino. Il contributo di Sergio Rondinara ripercorre la vicenda storica dei rapporti fra teologia e pensiero scientifico, dal sorgere del metodo sperimentale, con i primi contraccolpi per la teologia, all'apice e poi al declino della contrapposizione, giungendo fino all'epoca contemporanea e alle prospettive di dialogo più sereno – e in certi casi fecondo anche per la teologia – di cui siamo oggi testimoni. Dopo aver messo in luce gli abituali modelli di interazione fra teologia e scienza tematizzati da Ian Barbour (conflitto, indipendenza, dialogo e integrazione), si offrono al lettore alcune utili considerazioni sulle "insidie epistemologiche" che anche l'odierno

approccio interdisciplinare e transdisciplinare può recare con sé: dal materialismo scientifico al riduzionismo, dal letteralismo biblico al concordismo. Nel medesimo volume compare anche il capitolo *La teologia delle religioni. Uno sguardo d'insieme*, di Juvenal Ilunga Muya, che rappresenta una sintesi ben riuscita dello *status quaestionis* sull'argomento, corredato di opportune valutazioni critiche e suggerimenti di sviluppo per il futuro.

Mi sia concessa infine una valutazione personale. Resto dell'impressione che l'innegabile sforzo fondativo e speculativo presente nella maggior parte dei contributi dei volumi in questione paia orientato in primo luogo a fornire una riflessione sulla teologia fondamentale e sui suoi elementi costitutivi, offrendone una giustificazione, organica e profonda, all'interno del panorama teologico, mostrandone ruoli e articolazioni, senso e contenuto. Questo fa sì che i primi interlocutori dell'opera siano, a mio avviso, i docenti di teologia fondamentale e coloro che, nello studio dei cicli superiori, si preparano ad impartirla. Sembra minore invece la preoccupazione di verificare se, al termine del percorso tracciato, uno studente che incontra per la prima volta tale disciplina, abbia ricevuto, in modo completo e sistematico, tutti quegli elementi la cui conoscenza occorre in qualche modo trasmettere in un corso di teologia fondamentale del ciclo istituzionale. Ci riferiamo, ad esempio, alla maggiore estensione che si sarebbe potuta tributare alla trattazione dell'alleanza e del profetismo, tappe della progressiva autorivelazione di Dio nella storia salvifica di Israele, rilette e ricomprese all'interno della stessa storia sacra, o ai fondamenti teologici della dottrina sul Magistero della Chiesa in merito all'autorevolezza del suo insegnamento, non esclusa una necessaria riflessione sulla natura del dogma e sulle questioni ermeneutiche, storiche ed ecclesiali ad esso collegate. Ma, come segnalato in apertura, si tratta di elementi e contenuti didattici che il docente dovrà organizzare ed eventualmente completare in modo personale a partire dal materiale offerto nell'opera, la quale non vuol essere tanto un "programma" di teologia fondamentale, quanto la base affinché se ne possa, con competenza e senza sconti, costruire uno adatto alle esigenze odierne.

G. Tanzella-Nitti

L. MARTÍNEZ-FERRER – P.L. GUIDUCCI (edd.), *Fontes. Documenti fondamentali di Storia della Chiesa*, San Paolo («Storia della Chiesa» iniziata da A. Fliche e V. Martin, nuova serie a cura di E. Guerriero, 52), Cinisello Balsamo (MI) 2005, 703 pp.

Due occhi vedono meglio di uno solo, soleva dire San Pio X. E il volume *Fontes* è frutto di comune fatica condivisa da Luis Martínez-Ferrer e Pier Luigi Guiducci. Il primo è professore di Storia della Chiesa moderna presso la Pontificia

Università della Santa Croce; il secondo è docente di Storia della Chiesa presso il Dipartimento di Formazione Teologica di Base, Istituto di Scienze Religiose "Ecclesia Mater", della Pontificia Università Lateranense. Nel loro volume presentano ben 107 documenti che ripercorrono tutta la storia del cristianesimo, suddivisi in epoca antica (fino al 476), 26 documenti; epoca medievale (fino al 1453), 28 documenti; epoca moderna (fino al 1789), 25 documenti; epoca contemporanea (fino al 2000), 28 documenti. Ogni documento viene introdotto da Guiducci, da Martínez-Ferrer o da uno degli altri dodici studiosi, di sei diverse nazionalità.

Scegliere infatti, nel vasto panorama di fonti ecclesiali, quelle più paradigmatiche, richiede oltre ad una conoscenza relativamente ampia dell'arco storico ormai bimillenario, un discernimento maturato dopo lungo studio. Da sottolineare anzitutto il valore di tale traguardo editoriale, non solo in vista della funzionalità immediata di utilizzo, ma in ragione della sua oggettiva proposta, tanto da richiedere una rivisitazione del titolo, di solito attribuito a pubblicazioni simili: testi complementari. In realtà le fonti sono costitutive, l'anima stessa della storia; e gli studenti vanno guidati il più possibile a gustare le fonti. E giova ricordare in proposito uno dei criteri che la Congregazione per l'Educazione Cattolica suggeriva nella Istruzione circa *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale* (10 novembre 1989): riproponendo il ruolo fondamentale della Patrologia-Patristica nel *curriculum* degli studi teologici, invitava i docenti ad assumersi tra l'altro l'arduo compito di «innanzitutto trasmettere agli alunni l'amore dei Padri e non solo la conoscenza». Medesimo impegno –riteniamo– deve essere impiegato nel campo della storia. Le fonti sono alimento più che cognitivo; possono quasi sempre trasmettere "amore", secondo il principio agostiniano «nemo non nisi per amicitiam cognoscitur».

Peraltro, se restiamo al termine latino *fontes*, non è difficile arguire la freschezza dei rivoli di acque, cui esso rinvia. E scorrendo il volume, sia l'esperto che il meno esperto, possono direttamente respirare il fluire di pagine freschissime quanto a contenuti e possibilità di radiografare nuclei portanti di storia ecclesiale. Inoltre da una citabile esemplificazione, si può ricavare un altro dato dominante l'impostazione che i due curatori hanno offerto al materiale inventariato e riproposto. Nel contesto, ad esempio, del clima arroventato del conflitto epocale tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello e delle problematiche consequenziali, sono proposte due tipologie di fonti: una a carattere giuridico e una a carattere carismatico. Si rinvia infatti al famoso testo di Marsilio da Padova, il *Defensor Pacis* (doc. 50), che controbatte le tesi esposte da Bonifacio VIII nella *Unam sanctam* (doc. 46) e al testo di Cabisilas *La vita in Cristo* (doc. 52). Padre Giacomo Martina, autorevole maestro di storia in Gregoriana, in coerente visione teandrica –come magistralmente scriveva in anni non lontani Hubert Jedin– interpreta le grandi pagine degli eventi storici come "antinomia" tra carisma e diritto. Non si dovrebbe trascurare –a nostro parere– questa angolatura particolare. Ebbene il raffronto fra il testo di Marsilio e quello

di Cabasilas mette in chiara luce questa “antinomia” dentro le pieghe e i risvolti di quella che spesso viene chiamata anche *histoire événementielle*.

Ma tornando alla funzionalità del volume a servizio degli studenti, è opportuno ricordare che viviamo in un tempo nel quale si privilegia il romanzo –spesso disimpegnato e spensierato– alla faticosa ricerca della verità; le fonti offrono incoraggiamento al necessario *labor sapientiae*. Il tempo e l’oblio –scriveva il vescovo monsignor Agostino Menna che promosse il riordino dell’archivio diocesano storico di Mantova– sembrano inesorabilmente gareggiare fra loro. Invece il congruo tempo dedicato dai due autori alla ricerca, cernita e catalogazione commentata di fonti, è invito alla memoria, per offrire uno strumento che Rufino di Aquileia paragonerebbe ai “pesci” completivi del miracolo di Gesù. Il continuatore della storia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea, infatti, con atteggiamento umile dichiarava che ai «cinque pani» della prima grande storia eusebiana, aggiungeva semplicemente «i due pesci» della sua opera aggiuntiva.

Nel miracolo “i pesci” erano coesenziali ai pani e simbolicamente costituivano il cifrario del mistero messianico di Gesù. Non ci sembra eccessivo affermare che queste *Fontes* sono coesenziali a tutta la collana del Fliche-Martin e costituiscono una sorta di cifrario per meglio *intelligere* –secondo la dizione latina– la narrativa storica.

S. Siliberti

J. MORALES, *Fidelidad*, Rialp, Madrid 2004, 243 pp.

Son muy escasos los libros sobre la virtud de la fidelidad, por lo que ya se hacía necesario uno que viniera a llenar esta laguna. Además de señalar el vacío editorial, diría que el mundo que empieza a vivir el tercer milenio de la era cristiana tiene urgente necesidad de una reflexión sobre esta temática.

El autor es profesor de teología dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y uno de los mayores expertos españoles en Newman. Su amplia cultura y experiencia de vida se manifiestan ya en los primeros capítulos del libro y se confirman en sus últimas veinte páginas. El lector encontrará un discurso teológicamente rico, claro, accesible al católico con cierto conocimiento de su fe, fácil de leer; un discurso atento a distinguir los varios aspectos de la fidelidad, pero sin presentar una clasificación árida y vacía de sentido. En mi opinión, esta obra se sitúa a mitad de camino entre los tradicionales libros de espiritualidad y las conferencias sobre temas de actualidad, haciendo recordar algunos libros de G. Chevrot, o de otros autores que poblaron las bibliotecas de espiritualidad de los años 50 y 60. Su parecido está en esa atención al hombre moderno (en este caso, al hombre del tercer milenio, con todas sus inseguridades, temores y posibilidades),

a quien el autor quiere presentar una realidad de la vida humana –y, también, de la vida cristiana– poco tratada y muy olvidada en los últimos tiempos. Otro parecido está en la amplia cultura del autor (literaria y artística), que muestra conocer tanto autores clásicos como modernos, trayéndolos a colación en diversos momentos para ilustrar, junto a la Sagrada Escritura –siempre presente–, el mensaje que quiere transmitir.

El libro se estructura en ocho capítulos. El primero, algo novedoso en un libro que tiene la intención de tratar de un tema espiritual, hace un recorrido por la literatura universal buscando los distintos enfoques y contenidos con los cuales ha sido vista la fidelidad (hacia los demás y hacia Dios). El segundo distingue la fidelidad de otros aspectos que no lo son. Por ejemplo, en este capítulo el profesor J. Morales muestra varios ejemplos de fidelidad a distintas realidades (que sólo en algún aspecto se pueden considerar como fidelidad), algunas de las cuales están en el origen de actuaciones moralmente dudosas (cfr. pp. 39ss). En la misma línea clarificadora, el tercer capítulo muestra la relación y distinción entre la lealtad (más conocida y tratada en la literatura) y la fidelidad: «puede afirmarse que la lealtad constituye la base humana y natural de la fidelidad. Un acto de fidelidad incluye necesariamente y presupone una actitud leal». (p. 61). Por lo tanto, estos tres capítulos forman como un todo en que se busca dibujar las líneas principales del tema, acudiendo con frecuencia a las experiencias humanas más habituales. En mi opinión, uno de los valores de estos capítulos es la atención que el autor ha querido dar a los impulsos, afectos y pasiones del ser humano y al modo de unificarlos cuando entran en conflicto con la voluntad o con el ideal que el hombre elige.

En los cinco capítulos siguientes el autor ha querido mostrar mucho más que la “anatomía” de la fidelidad, porque no se trata sólo de dibujar sus partes y dimensiones, sino de indicar cómo se despliega (capítulo 4), las realidades en las que se apoya (capítulo 5), los obstáculos y enemigos con los cuales la fidelidad tiene que enfrentarse o de los que debe huir (capítulo 6), cuáles son las realidades en las que se desarrolla, se apoya y crece y, finalmente, un último capítulo sin desperdicio donde la fidelidad es presentada en el mismo vivir y en su interrelación con las demás virtudes, en distintas situaciones, en sus ritos y formas.

Señalamos ahora algunos temas de entre los muchos presentados en este libro, sin la pretensión de elegir los más abundantemente tratados. Es interesante el modo en que el autor trata de la lealtad a la patria y la solidaridad entre las naciones y el análisis de las realidades en las que se puede centrar la identidad nacional de los pueblos, indicando algunos ejemplos (pp. 71-78). Este tema llama más la atención en nuestra época, puesto que ordinariamente los estados modernos no presuponen en su horizonte político una relación con sus ciudadanos que vaya más allá de un intercambio de servicios por impuestos y unas pocas reglas de convivencia común. En cierto sentido, el autor pone ante el lector una reflexión que está en las antípodas ideológicas del liberalismo *ad usum*.

Unas páginas más adelante, encontramos unas palabras sobre la fidelidad a la Iglesia, la Iglesia concreta en la que vivimos, con lo que ello comporta, enmarcada en la fidelidad a Dios y a Jesucristo. En la misma línea, un poco después, se trata de la fidelidad a sí mismo en distintos sistemas filosóficos tardomodernos, concluyendo el autor que «la fidelidad a sí mismo no es posible para una concepción donde el hombre no está llamado a autotranscenderse. Se convierte entonces en una proclamación del egoísmo como meta de la existencia humana». (p. 101).

Siguiendo en nuestro recorrido de algunos aspectos de interés, cabe señalar el modo como el autor habla de la fidelidad en la relación de Dios con el hombre. Señala que la majestad de Dios no quita, sino que supone y garantiza, la libertad del hombre y de su acción; y que la Palabra de Dios no tiene otro fundamento que Dios mismo (a diferencia del *logos* griego, que se fundamenta en su lógica interna). Este discurso hace recordar algunas páginas de M.-J. Scheeben, pero el autor lo usa para pasar inmediatamente al relato y consideración del fenómeno vocacional como se presenta en la Historia de la Salvación. Morales dice que «la vocación recibida expresa el Amor y la Fidelidad de Dios, y es entonces una llamada a la fidelidad del hombre. La vocación es así el único marco inteligible de comprensión en el que puede afirmarse que la fidelidad humana a Dios, y a los demás por Dios, es posible, y no equivale a una bella utopía espiritual. Dios no deja nuestras obligaciones de fidelidad a merced de meros recursos humanos». (p. 126).

En varios momentos del libro encontramos paralelismos entre la concepción cristiana y la griega (más arriba ya hemos mostrado uno al hablar de la diferencia entre la Palabra de Dios y el *logos* griego). Otra que nos parece interesante muestra cómo la fidelidad se facilita cuando es vista como respuesta ante los demás, que esperan y necesitan que cada uno asuma un determinado comportamiento o actitud. «Este modo de sentir y de obrar se halla en honda sintonía con la aceptación cristiana de la realidad, en la que se produce algo así como una inversión en el movimiento amoroso. Si para los griegos, el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior, en el Evangelio parece ocurrir a la inversa. El amor y la fidelidad se muestran precisamente en el hecho de que lo más noble desciende a lo frágil, Dios desciende al hombre, lo sano se abaja a lo enfermo, el rico al pobre, la belleza a la fealdad, lo santo a lo perverso para convertirlo en santo. En estos actos de humillación y de perderse a uno mismo radica en gran medida la fidelidad cristiana a los demás» (p. 138; la misma idea aparece de nuevo en la p. 230).

En el capítulo 6 se describen los enemigos de la fidelidad: un clima social permisivo y carente de recursos espirituales, el eclipse de las convicciones, el desencanto y la duda, la fragilidad y debilidad humanas (que alientan una voluntad egoísta), la traición y la apostasía. El discurso está dirigido a lo esencial de estos enemigos de la fidelidad, a su realidad. El autor añade un análisis de la situación eclesial (y social) de las últimas décadas y considera los fenómenos interiores que pueden ser ocasiones de pérdida de la fidelidad. El cuadro, sin embargo, no acaba aquí, porque

el profesor J. Morales nos presenta en el capítulo siguiente los soportes de la fidelidad. Ahí salen a relucir los principios, el hecho de que muchos hombres y mujeres fueron fieles (el valor del testimonio), una serie de catalizadores de la fidelidad en la vida ordinaria de todos los hombres (contratos, leyes, obligaciones mayores o menores, etc.), el esfuerzo personal, la oración y la gracia de Dios. «La mirada profunda que dirigimos a un hombre fiel ha de hacernos ver ante todo la gracia de Dios, que él ha sabido hacer operativa en su vida» (p. 199).

Y llegando al final, en el capítulo 8 el autor desarrolla una reflexión más sintética y existencial, que pensamos particularmente feliz. Se trata de una consideración de la variedad de ocasiones, reales, vitales y muy concretas, en las que se abre camino la *fidelidad*. Algunas veces creemos descubrir, entre líneas, el discreto y sabio influjo de escritores ingleses como J.-H. Newman y C.S. Lewis. Citemos unas pocas palabras como muestra e invitación a la lectura: «La persona fiel y humilde está en condiciones de asumir y aceptar las desilusiones que derivan de comprobar una vez y otra la propia debilidad, los defectos no esperados de los demás, las traiciones inexplicables, la imperfección del mundo, la frustración ante las esperanzas no realizadas, las obras inacabadas que quedan atrás, la relatividad de todo lo terreno, las lagunas de todos los sistemas ideados por los hombres. Sólo al orgulloso y al racionalista les molestan los accidentes y la contingencia de la finitud humana y terrena. Sólo esos hombres suelen abandonar la tarea comenzada. También Jesús de Nazaret tuvo que abrazarse a la desilusión. Al final resulta que el humilde es realista, y persevera, mientras que el arrogante, ingenuo conocedor del mundo, renuncia a terminar lo comenzado (pp. 227s)».

En fin, el lector tiene ante sus ojos una reflexión serena y amplia, lo cual es poco habitual cuando se habla de la fidelidad (normalmente objeto de visiones parciales). Se queda uno con la impresión de que no hay fidelidad sin Cruz, puesto que ésta es fruto de la Fidelidad y del amor de Dios, y de la respuesta continua del hombre en la historia. Un libro lleno de sentido común y atención a lo concreto, que no diluye la fidelidad en una aspiración inútil ni en un sueño, sino que la sitúa en el horizonte del *fiel* cristiano y que contesta a muchos interrogantes que éste se pone cuando considera dicha virtud.

M. de Salis

A. RODRÍGUEZ LUÑO, «*Cittadini degni del vangelo*» (Fil 1, 27). *Saggi di etica politica*, Edusc (Studi di Teologia, 13), Roma 2005, 126 pp.

Il professor Rodríguez Luño, ordinario di Teologia Morale Fondamentale presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, ci offre in questo volume otto saggi su una tematica unitaria, che risponde al titolo del libro, apparsi precedentemente in diversi giornali e riviste. L'autore non si limita a

trascrivere quanto pubblicato, ma introduce diverse modifiche e aggiorna la bibliografia.

Il primo capitolo ha un carattere generale; esso costituisce il fondamento necessario per inquadrare la tematica in questione. Senza tale inquadratura sarebbe difficile capire alcune posizioni prese successivamente. Il capitolo mostra la struttura portante dell'“etica della virtù” o “etica della prima persona”; essa ha come punto di riferimento non l'adempimento di alcune norme o l'astensione da determinate azioni, bensì la ricerca del vero bene della vita umana presa nella sua interezza. In questa ottica, la morale –anche la morale in ambito politico– non viene considerata per la condotta umana come un ostacolo da superare, ma come un aiuto per raggiungere il pieno sviluppo personale e sociale.

Nel secondo capitolo si analizza il rapporto tra l'etica personale e l'etica politica. Tale rapporto è importante e delicato sia per l'influsso della realtà politica sullo sviluppo personale, sia perché il potere dello Stato deve salvaguardare la libertà degli individui secondo criteri di giustizia, dignità ed opportunità. Lungo la storia sono state messe in pratica due diverse tendenze, opposte tra loro, per impostare tale rapporto: l'identificazione tra questi due ambiti della morale e la loro totale separazione. Rappresentante tipico della prima posizione è Aristotele: l'individuo sarebbe ordinato alla *polis*, perciò la sua moralità viene ad identificarsi con quanto egli deve fare per rendere buona e giusta la società politica. Senza negare qualche pregio a tale impostazione, il professor Rodríguez Luño ne mostra anche le deficienze e l'odierna improponibilità. L'altra proposta, attualmente molto diffusa, tende a tralasciare la rilevanza dell'etica personale, a cadere nel relativismo e, alla fin fine, a togliere il supporto adeguato alla vita comunitaria. La vera soluzione, già accennata da Tommaso d'Aquino, è la distinzione senza separazione tra questi due campi dell'etica; ciò viene anche richiesto dall'unità propria della vita morale: è impossibile istituire una moralità pubblica adeguata senza che le persone si comportino in modo morale, ed è anche molto difficile che le persone abbiano una condotta morale retta senza istituzioni politiche che la favoriscano. Chiarito il rapporto, occorre anche ricordare che l'etica politica ha come mira determinare la moralità delle azioni proprie della comunità politica, ma anche stabilire l'illegalità di quei comportamenti morali che attentano al bene comune.

La formazione della coscienza in materia sociale e politica secondo gli insegnamenti di san Josemaría Escrivá è il titolo del terzo capitolo. L'autore è consapevole di non fare una presentazione completa di quanto indica il titolo; il suo obiettivo è più modesto: individuare gli aspetti centrali del tema e il contesto in cui collocarli per arrivare ad una fedele comprensione, che dovrà essere approfondita in un'altra sede. Il punto di partenza è ricordare come gli insegnamenti del Fondatore dell'Opus Dei mirino ad impartire la formazione necessaria per vivere da buoni cristiani in mezzo al mondo; perciò in essi ci sono abbondanti riflessioni teologico-morali sull'azione dei cristiani nella sfera sociale e politica, ma non si trovano idee e

opinioni politiche. La cornice teologica di tali riflessioni è la logica dell'Incarnazione: il Figlio di Dio ha vissuto un'esistenza veramente umana, ha mostrato il valore della famiglia, del lavoro e dei diversi rapporti sociali e ha sottolineato che tali realtà possiedono, contemporaneamente, un'autonomia e un'ordinazione all'ambito trascendente. Tutto ciò palesa che l'impegno per costruire una società degna dell'uomo è parte della vita cristiana. Di conseguenza, ogni fedele – a seconda della propria situazione – deve occuparsi responsabilmente di partecipare alle attività sociali per dare ad esse una configurazione cristiana; e lo dovrà fare all'insegna della libertà e del pluralismo in tutto ciò che è opinabile, e dell'impegno per formare la propria coscienza. San Josemaría non si limitava però a stimolare in modo generico la partecipazione sociale; mostrava anche i criteri dottrinali – non tecnici – che devono presiedere a tale partecipazione nei diversi ambiti: rispettare la normativa legale e sforzarsi affinché le leggi siano giuste; difendere il diritto dei genitori all'educazione dei figli e, di conseguenza, la libertà di insegnamento; stabilire un dialogo leale e sincero con coloro che la pensano diversamente e, tante volte, cooperare con loro in progetti comuni in favore del bene sociale; ecc.

Una parte della società odierna è permeata dalla "cultura della morte", cioè da una visione che ritiene che causare la morte di alcuni esseri umani possa essere qualcosa di positivo, che possa costituire un mezzo per risolvere conflitti e sofferenze. Tale modo di pensare è così opposto alla coscienza umana che la sua diffusione si spiega soltanto per una forte e costante "mediazione sociale", alla quale ogni coscienza è in qualche modo sottoposta; le istituzioni sociali e, in particolare, l'ordinamento legale tendono, infatti, a condizionare la razionalità pratica della persona. Perciò, il quarto capitolo sottolinea l'importanza di impegnarsi per promuovere un'azione comunicativa in favore della vita, che metta cioè in evidenza la ragionevolezza, la possibilità e perfino l'attrattiva di difendere la vita umana in ogni circostanza, anche se ciò potrebbe causare conflitti di notevoli proporzioni.

Una tematica simile è sviluppata nel quinto capitolo, benché da un punto di vista diverso: il capitolo analizza, secondo l'ottica dell'etica politica, le ragioni proposte per ottenere la legalizzazione dell'aborto. Con un ragionamento chiaro e schietto l'autore mostra le aporie di tali argomenti; evidenzia, inoltre, come corrisponda alla tradizione costituzionale occidentale la difesa dei valori morali sostanziali, vale a dire, la vita, la sicurezza, la pace, la proprietà e la libertà. Di conseguenza, come ricorda l'enciclica *Evangelium vitae* (n. 20), bisogna ribadire che la legalizzazione dell'aborto e dell'eutanasia è una tragica parvenza di legalità e di ideale democratico che, con tale atteggiamento, è tradito nelle sue stesse basi.

Il sesto capitolo analizza e risolve un caso di coscienza proprio dell'etica politica: si tratta di come deve agire un parlamentare di retta coscienza di fronte ad una legge gravemente ingiusta, soprattutto quando non è possibile abrogare la legge, ma si possono avanzare proposte miranti a diminuirne gli effetti negativi. Il tema vuole approfondire la fondazione morale di un testo dell'*Evangelium vitae* che parla della

legge sull'aborto, ma che può essere applicato anche ad altri problemi analoghi. La questione proposta non permette di limitarsi ad una risposta sbrigativa e superficiale; difatti, alcuni commenti all'enciclica, anche con punti di vista diversi, hanno travisato il senso dell'insegnamento pontificio. Perciò il professor Rodríguez Luño sviluppa il tema con serenità e profondità, per chiarire i diversi quesiti che si possono presentare e dare ragione di quanto propone. Inizia esaminando il contesto in cui va collocato il testo in questione all'interno dell'*Evangelium vitae*; l'enciclica ricorda qual è l'atteggiamento da tenere nei confronti di una legge gravemente ingiusta, sottolinea il dovere di usare tutti i mezzi leciti per abrogarla, ed aggiunge che, se ciò non fosse possibile, si potrebbe allora lecitamente sostenere un'altra legge che limitasse i danni di quella più permissiva. Dopo lo studio del contesto, che illustra lo *status quaestionis*, il capitolo analizza un precedente storico: il referendum sull'aborto in Italia e i criteri morali allora ricordati dal Magistero. Indica quindi con precisione le note che definiscono il *casus conscientiae* affinché non si pensi applicabile la stessa soluzione ad azioni simili, ma con diversa fattispecie morale. Dopo di che espone le ragioni che spiegano perché è lecita la possibilità indicata, in quanto tende ad eliminare gli aspetti iniqui della legge nella misura in cui è possibile farlo. Da ultimo si segnalano alcune applicazioni politiche e si sottolinea il dovere morale di evitare ogni ambiguità.

Il settimo capitolo verte su laicità e pluralismo. Sono termini molto usati, nella vita politica, normalmente in questioni che riguardano il rapporto Chiesa-Stato; tuttavia non è infrequente che essi siano adoperati in modo ambiguo, improprio e talvolta distorto al fine di velare congegni poco rispettosi della sensibilità religiosa dei cittadini. È bene ricordare che tali concetti affondano le loro radici nel Vangelo; la dottrina cristiana, infatti, insegna la diversità e la mutua autonomia della società politica e della comunità religiosa, il fatto che la politica non è separabile dalla morale, e la necessità da parte dello Stato di rispettare la libertà religiosa di tutti senza cadere nell'agnosticismo o nell'irreligiosità. Ciò mostra che, per un politico, laicità non significa mettere da parte le proprie convinzioni religiose, anche se le sue proposte in questo ambito si devono reggere su argomenti naturali che possano essere compartecipati da altri e non su verità di fede. Similmente, per un cattolico il pluralismo politico non va confuso con un indistinto pluralismo dei principi e dei valori morali, che sfocerebbe nel relativismo.

L'ultimo capitolo mostra i profili etico-politici del riconoscimento legale delle unioni omosessuali. Non intende, pertanto, analizzare la moralità pratica delle unioni omosessuali, bensì la moralità politica di un ordinamento legale che ammetta tali unioni. È importate chiarire che la legislazione non verte necessariamente sugli aspetti più significativi dei rapporti personali, ma solo su quegli aspetti che sono significativi nella vita sociale, come è appunto il matrimonio: tutte le culture gli hanno dato un riconoscimento istituzionale specifico, per la sua essenziale e multiforme funzione in favore del bene comune. Tale funzione non è possibile nel

corso di un “matrimonio” tra omosessuali, perciò non riconoscerlo non comporta discriminazione, ma semplicemente prendere atto della realtà. Inoltre, una legge del genere tende a far perdere la credibilità all’istituto matrimoniale e familiare, con grave detrimento del bene comune, non da ultimo per il ruolo educativo (o diseducativo) determinato dalla legge. Infine occorre non lasciarsi ingannare dalla pretestuosa alternativa tra riconoscimento legale o ingiusta discriminazione. Certamente dove vi siano discriminazioni ingiuste nei confronti di queste persone –o qualsiasi altro gruppo– esse vanno debellate, ma senza stravolgere gli altrui diritti: non è discriminatorio non riconoscere come matrimonio ciò che non lo è né lo può essere.

Non ci resta, a questo punto, che congratularci con il professor Rodríguez Luño per questa sua fatica, e raccomandarne la lettura a quanti siano interessati a favorire una maggiore umanizzazione della vita politica.

E. Colom

CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA (a cura di), *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa: scienze sociali e magistero*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 945 pp.

Una quindicina di anni fa fu istituito a Milano, presso l’Università Cattolica, il Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa. Da allora, questo Centro ha promosso svariate e importanti iniziative nel campo della dottrina sociale: convegni, libri, bollettini, ecc., che rappresentano un valido sussidio per chi è interessato a tale materia. Qualche tempo fa il Centro si era proposto di curare questo Dizionario, che ci viene offerto dopo un periodo non indifferente di elaborazione. La finalità proposta non era tanto di sviluppare i temi classici dell’insegnamento sociale cristiano: natura, storia, continuità e rinnovamento, ecc.; questi sono aspetti che, certamente, si trovano come “fondo” dell’opera. Essa però mira piuttosto a mostrare le intersezioni, gli aiuti vicendevoli e –quando ci sono– le disparità che si possono trovare tra la dottrina sociale della Chiesa e le varie scienze sociali; in tal modo si propone di instaurare un fecondo dialogo tra questi ambiti del sapere. Perciò sono stati privilegiati come collaboratori gli studiosi delle discipline sociali, che guardano con rispetto e simpatia il Magistero della Chiesa. Questa intenzione spiega anche perché gli stessi curatori non considerino questo dizionario come una meta finale, ma piuttosto come un punto di partenza per facilitare il suddetto dialogo.

L’opera è divisa in tre parti di diversa estensione: dieci *Voci fondamentali*, *Voci tematiche* e *Approfondimenti*. Come ha osservato il professor Citterio, la cui fatica è stata preziosa per la stesura del dizionario, la prima parte è quella «più originale e

qualificanti», in quanto sviluppa le nozioni «ritenute di fondamento e qualificanti la dottrina sociale, articolate in modo da interpretarne l'originale identità» (p. 17). Perciò la nostra presentazione si soffermerà su tali voci.

Molto opportunamente, la prima voce fondamentale è *carità*, in quanto essa segna la vocazione dell'uomo, la sua perfezione e la sua finalità; essa è, pertanto, un seme e un richiamo per trasformare la società. Non si tratta, però, della carità in senso degradato come frequentemente la si considera oggi; bensì della carità che si identifica con Dio e a Dio conduce, l'unica in grado di conformare una società a misura della dignità umana. La voce successiva analizza il binomio *persona e società*: la nozione di persona come *imago Dei* –fondamento dell'antropologia cristiana– consente di cogliere l'unità e le articolazioni dei diversi elementi che entrano in gioco nel definire il rapporto persona-comunità. Tale nozione, infatti, chiarisce quali siano le strutture portanti di un assetto sociale integralmente umano, mostra che la persona si sviluppa come tale nei rapporti fraterni e che una società degna di tale nome è quella che si prefigge il servizio alla persona. Alla luce dell'Incarnazione del Verbo si chiariscono in pienezza due concetti basilari della vita sociale: quello di libertà e quello di solidarietà.

Dopo queste due nozioni, ne vengono proposte quattro che hanno un carattere, per così dire strutturale: riguardano quattro istituzioni che sono i cardini della vita sociale. La prima di esse, *comunità e cultura*, studia dal punto di vista storico e logico la valenza della cultura nelle istituzioni sociali. Essa è un modo specifico dell'esistere e dell'essere dell'uomo; adoperarsi per una cultura con una salda base antropologica è adoperarsi per il bene delle persone. Sicché, come ha ricordato Giovanni Paolo II, «la cultura deve ritenersi come il bene comune di ciascun popolo» (*Christifideles laici*, n. 44), e perdere la propria cultura (a patto che sia veramente umana) comporta perdere la propria identità. Da qui la necessità che la società promuova una cultura degna della persona. La dottrina della Chiesa e la stessa esperienza comune attestano l'importanza del binomio *famiglia e matrimonio* nel corretto sviluppo delle persone e della società. Da qui il valore fondamentale (cioè che serve da sostegno) che essi possiedono per la vita sociale e la necessità di salvaguardare le caratteristiche specifiche di tali istituti. Poiché la famiglia è soggetto responsabile di compiti cruciali, occorre riconoscere la sua soggettività sociale ed incoraggiare la sua partecipazione nello sviluppo comunitario; ciò mostra anche la "sovranià" della famiglia e la necessità di riconoscere giuridicamente i suoi inalienabili diritti di cittadinanza. Collegata al tema della famiglia è un'altra nozione basilare: quella di *educazione*. La Chiesa ha una ricca tradizione pratica in questo ambito e lo stesso Magistero, principalmente nell'ultimo secolo, ha ricordato insistentemente l'estrema importanza dell'educazione e il diritto-dovere della Chiesa di compiere il suo compito specifico in questo campo. La voce elenca poi un insieme di principi educativi che favoriscono la realizzazione di un'educazione personalizzata ed integrale, che possa arrivare a tutti gli uomini; inoltre, si presenta la specificità della

pedagogia cattolica, con le sue particolari responsabilità. Infine, viene esaminato il ruolo del *lavoro*, come categoria centrale della vita sociale. La voce mostra, con particolare accuratezza, l'evoluzione organica del Magistero della Chiesa riguardo a questo tema che, in un certo senso, si collega alle diverse fasi della realtà sociale dalla fine del Novecento ad oggi. Come osserva l'autore, più che di evoluzione in senso stretto, si dovrebbe parlare di "accumulazione dottrinale" progressiva. La *Rerum novarum* palesò, da un lato, il significato religioso e la valenza interiore del lavoro, e dall'altro la necessità di tutelare i diritti dei lavoratori; la *Quadragesimo anno* – scritta nel contesto della Grande Depressione – sottolineò la necessità di risolvere i problemi concreti causati dalle organizzazioni del lavoro più diffuse; mentre la *Laborem exercens* amplia la prospettiva in senso umano e cristiano, e addita nel lavoro un importante mezzo di umanizzazione e di santificazione.

L'ultimo gruppo di voci fondamentali raccoglie i fondamentali principi e criteri dell'insegnamento sociale cristiano. Il primo di essi è il *bene comune*, che è stato costantemente ricordato dal Magistero, anche prima della moderna dottrina sociale; tale bene è in intimo collegamento con il bene personale, ma non va confuso con la somma dei beni degli individui. La voce individua le radici di questo concetto nella filosofia greca e negli scrittori cristiani antichi e medievali, fino ad arrivare alla Seconda Scolastica. Poi analizza il suo svuotamento e il successivo oblio nella cultura della modernità, in modo tale che ancor oggi esso è più una nozione evocata che realmente perseguita. Da qui la necessità di sottolineare l'essenzialità del bene comune per il buon andamento della società. Anche la voce *solidarietà* viene analizzata nella sua evoluzione storica e nella sua mutazione semantica, secondo le diverse prospettive ideologiche. Si studia quindi l'uso fattone da vari autori cristiani e la spinta che tale concetto ha ricevuto dal Magistero sociale. L'articolo termina con una proposta sistematica che ricorda come la solidarietà debba essere posta a fondamento dell'agire sociale e, di conseguenza, debba essere considerata come un criterio per istituire e per valutare le istanze sociali. La nozione di *sussidiarietà* si è diffusa nella cultura odierna a partire dalla *Quadragesimo anno*, anche se le sue radici affondano nel pensiero tradizionale cristiano. Dopo tale enciclica, il Magistero – da Pio XII al Concilio Vaticano II, a Giovanni Paolo II e a diversi episcopati – ha ribadito l'importanza del principio, che ha finito con l'entrare nell'ambito sociale e giuridico. Forse la novità di tale concetto nella sua veste attuale ha fatto sì che molti lo fraintendano e cerchino di usarlo in un modo distorto per favorire i propri interessi. Perciò occorre capirlo bene nel suo essenziale collegamento con la dignità della persona, come mezzo indispensabile per favorire tale dignità. L'ultima voce fondamentale è la *pace*. Poiché anche questa nozione è usata in sensi molto svariati, l'articolo la analizza alla luce della rivelazione biblica: essa è un dono divino, radica nel cuore umano prima che nelle strutture sociali, è opera della giustizia e della carità e non si può scindere dall'opera di Gesù Cristo. Tali condizioni sono ribadite ed ampliate con esplicite puntualizzazioni dal Magistero sociale, che ha dedicato

molte e belle pagine al tema della pace e alla sua connessione con altri aspetti della vita sociale: la dignità della persona, l'impegno per costruirla, la solidarietà e lo sviluppo, il perdono e tanti altri. Non va dimenticato che l'edificazione della pace è un cammino lungo e complesso; esso può e deve essere agevolato dal serio impegno delle religioni e dal continuo sforzo dei cristiani.

Dopo le *Voci fondamentali* si analizzano centotrentuno lemmi che spaziano da *Aborto* a *Volontariato*, e che includono alcuni temi che non è facile trovare nei trattati di dottrina sociale della Chiesa: Ateismo, Giovani, Sport ed altri. L'estensione di ogni voce non è omogenea, ma, come era da prevedere, varia sia in base all'importanza della nozione analizzata sia anche per scelta del collaboratore. Va anche detto che non è omogenea neppure la qualità dei contributi: certamente non era un compito facile quello affidato agli autori, e qualche volta si è scelta la via più semplice; tuttavia, non è meno vero che, nel suo insieme, il risultato è molto soddisfacente. Alle voci si è aggiunta una succinta bibliografia che permette al lettore di approfondire il concetto preso in esame.

I quattordici approfondimenti si dividono in quattro sezioni, di cui le tre prime si riferiscono ad aspetti storici. La prima analizza il rapporto della Chiesa con tre sistemi politici: il liberalismo, il totalitarismo e la democrazia. Il secondo approfondimento studia diversi percorsi storici nell'ambito economico: i sistemi economici, l'agricoltura, il lavoro, il *welfare*, ecc. Il terzo accoglie un solo contributo che ripercorre le scoperte scientifiche del Novecento. Gli articoli dell'ultimo approfondimento, di taglio pastorale, mostrano il ruolo della dottrina sociale della Chiesa nella vita della comunità cristiana.

Alla fine del volume, un elenco degli autori –centoventicinque in tutto– evidenzia lo spessore intellettuale dei collaboratori di questa opera, che fa di essa uno strumento molto valido –forse imprescindibile– per coloro che vogliono conoscere meglio e tradurre in pratica questo ambito della dottrina e della vita cristiana.

E. Colom

Pagina bianca

ANONIMO CISTERCENSE DEL XII SECOLO, *Dulcis Iesu memoria*, a cura di M. FIORONI, Ed. Glossa (Sapientia, 14), Milano 2004, 161 pp.

La collana "Sapientia", promossa dal Centro Studi di Spiritualità della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, ci offre in questa occasione la storia, il testo, e l'"accompagnamento" alla lettura dell'inno *Dulcis Iesu memoria*, uno dei più suggestivi che la tradizione liturgica ci ha tramandato. Il volume curato da Milvia Forioni è corredato di una *Introduzione*, che ci informa sulla storia della trasmissione del testo e delle sue fonti, ci prepara alla *Lettura del testo*, nelle sue quarantadue strofe in latino e in traduzione italiana, ci offre un interessante *Elenco alfabetico e frequenza dei vocaboli*, che ci permette "di rintracciare alcune parole-chiave che costituiscono le strutture portanti dell'architettura del testo" (p. 95), ci propone il cosiddetto *Grande testo composito*, ossia il risultato costituito dalle quarantadue strofe autentiche più quelle progressivamente aggiunte come nuove, come doppioni o come dossologie, fino a un totale di centosei strofe, ed è concluso da un'*Appendice* con le notazioni musicali dell'inno, da un *Elenco dei manoscritti*, e dalla *Bibliografia*.

Per secoli la paternità del testo è stata attribuita a Bernardo di Chiaravalle –di fatto, la Patrologia Latina del Migne lo include nel volume 184 tra le opere *aliena et supposititia* del santo–, «in quanto esso rispecchia la mentalità, le idee, la dottrina e l'esperienza del grande abate cistercense» (p. 4). Di recente è stata formulata anche l'ipotesi di attribuire la paternità ad Aelredo di Rievaulx (1110-1167), anche lui cistercense. Il più antico degli 88 manoscritti databili fra la fine del XII secolo e l'inizio del XVI (25 dei quali risalgono agli inizi del XIV) che contengono l'inno, sembra

essere una raccolta di opere di Aelredo copiata nello Yorkshire, ed è accompagnato da notazioni musicali che ci autorizzano a pensare che il *Dulcis Iesu memoria* fosse cantato già dall'inizio nel nord dell'Inghilterra. In ogni caso, possiamo affermare che molto probabilmente l'inno fu composto verso la fine del XII secolo da un monaco cistercense inglese. La liturgia è stata la strada maestra perché l'inno arrivasse a noi come testo conosciuto, recitato e cantato. L'uso liturgico è legato, a partire dal XV secolo, alla devozione al Nome di Gesù, che si svilupperà nei secoli successivi fino a diventare festa per la Chiesa universale nel 1721. Anche se con la riforma liturgica del postconcilio la festa del Nome di Gesù fu abolita, è possibile rintracciare alcuni brani dell'inno nel breviario romano all'interno di tre feste del Signore: Sacro Cuore di Gesù, Trasfigurazione, e Cristo Re. L'*editio tertia* del *Missale Romano*, datata 18 marzo 2002, introduce nuovamente come "memoria facoltativa" la festa del Nome di Gesù, da celebrarsi il 3 gennaio, e, quindi, sarebbe da attendersi che nel nuovo Breviario o supplemento dello stesso si riaffacci l'antico *Dulcis Iesu memoria*. Illuminanti alcuni dati dell'edizione critica dell'inno (A. Wilmart, *Le "Jubilus" dit de Saint Bernard*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944): nel testo di 168 versi -573 parole- sono presenti «una novantina di riferimenti alla Sacra Scrittura o ad altri inni e antifone» (p. 43) e nove riferimenti espliciti alle opere di Bernardo. Per quanto riguarda la tipologia del testo, «possiamo affermare che l'inno *Dulcis Iesu memoria*, nel suo aspetto formale, rientra nel genere popolare, come del resto tutta la poesia ritmica cristiana. [...] L'inno è quindi un mezzo per comunicare un'esperienza e un insegnamento, in forma lineare e accessibile» (p. 51).

L'analisi dell'elenco alfabetico e della frequenza dei vocaboli rileva che il termine *Iesu* è quello più presente (36 volte), costituendo il punto centrale attorno al quale ruota l'intero inno. Altri termini che ricorrono con insistenza -*cor* (10 volte), *mens* (7), *desiderare* (7), *querere* (10), e *diligere* (5)- fanno riferimento all'interiorità dell'uomo e sono indizi per riconoscere il tessuto "bernardiano" del testo. Un'ultima interessante osservazione riguarda la presenza dei pronomi personali e aggettivi possessivi *ego/meus* e *tu/tuus* (10 e 15 volte, rispettivamente) che di solito ricorrono quando la comunicazione è intensa (per esempio, nello stile epistolare, e nella preghiera personale): «questi pronomi e aggettivi sono concentrati nell'ultima parte del testo quasi a sottolineare la raggiunta personalizzazione della ricerca e dell'esperienza del rapporto personale con Gesù: un "io" sempre più consapevole vive un'esperienza coinvolgente e totale con un "tu" lungamente atteso, amato e, finalmente, abbracciato» (pp. 96-97).

Non mi azzardo a tentare un riassunto dell'itinerario, dell'andamento progressivo dell'uomo che cerca Dio, proposto dall'inno. Si tratta di un'esperienza troppo personale e conviene lasciarla al lettore. Mi auguro soltanto che, alla fine della lettura e della meditazione del *Dulcis Iesu memoria*, il lettore faccia sue le considerazioni di Étienne Gilson: «Non mi è mai stato possibile leggere questo inno senza ammirare la vivacità delle sue immagini, senza sperimentare una gioia pro-

fonda per la raffinata musicalità, per il suo movimento naturale, fluido, e soprattutto senza essere commosso dalla delicata tenerezza religiosa che lo pervade» (E. Gilson, *Les idées et les lettres*, Vrin, Paris 1932, 41-42).

V. Bosch

A. MAIARELLI (a cura di), *L'Archivio storico del Convento di San Francesco del Monte in Perugia*, Edizioni Porziuncola (Archiva, 1), Assisi 2004, 95 pp.

Si tratta del primo numero di una nuova collana, dal nome "Archiva", sorta dalla collaborazione della rivista *Convivium Assisiense*, dell'Istituto Teologico di Assisi e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Assisi. Il coordinatore della collana è lo stesso autore di questo primo volume.

Questo libro sul Convento di San Francesco del Monte di Perugia è una descrizione del suo archivio storico: ciò che nella terminologia tecnica è chiamato un "inventario". Lo stabilimento francescano, conosciuto anche col nome di Convento di Monteripido, ha una lunghissima storia: fu infatti fondato pochi decenni dopo la morte di san Francesco, nel 1276, nel luogo in cui sin dal 1229 il beato Egidio, compagno del patrono d'Italia, si era stabilito per il suo ritiro di contemplazione. Il convento vanta quindi più di otto secoli di vita, interrotti solamente nei periodi delle soppressioni napoleonica (1810-1815) e risorgimentale (1865-1879). Anche l'archivio è piuttosto antico, dato che la prima notizia che si ha di esso risale al 1723. In esso sono conservati anche i documenti di alcuni archivi aggregati: quello del Convento di San Girolamo di Perugia, demaniato nel 1860 e definitivamente abbandonato dai frati nel 1866; quello della Pia Unione di Sant'Antonio di Padova, un'associazione laicale del secolo XIX; quello del Terzo Ordine Francescano Secolare di Perugia, con documenti dei secoli XVIII e XIX; quello infine della Società anonima cooperativa per la fabbricazione delle maioliche in Deruta (documenti 1905-1911).

Dopo la presentazione della collana ad opera di Vittorio Peri, preside dell'Istituto Teologico di Assisi, e dello stesso Maiarelli (pp. 9-10) e quella del primo volume, scritta da fr. Massimo Reschiglian ofm, ministro provinciale della Provincia Serafica di S. Francesco dell'Ordine dei Frati Minori dell'Umbria (pp. 11-12), il lettore trova una breve storia del convento e dell'archivio (pp. 15-23): breve, ma che fornisce tutti i dati utili allo studioso per orientarsi nella ricerca dei documenti ivi conservati. Tali cenni storici sono inoltre corredati di amplissima bibliografia. Da sottolineare le gravi perdite per la cultura nazionale derivate dalle due soppressioni del secolo XIX. Con quella napoleonica del 1810, come spiega il Maiarelli «anche la grandiosa biblioteca del convento viene demaniata [...]. È accertato che in tale

occasione molto materiale librario viene disperso, ed il presente inventario dimostra come, assieme con esso, anche la documentazione d'archivio subisca contestualmente danni altrettanto ingenti e, quel che è peggio, ovviamente irreparabili» (pp. 17-18). Eventi simili si verificarono con la soppressione risorgimentale, che demanò il convento nel 1860 e ne scacciò i francescani nel 1865; in tale data, «la chiesa è chiusa al culto ed il convento, dapprima usato a scopi militari, viene poi affittato, insieme con l'orto, ad alcune famiglie che vi si trasferiscono» (p. 18); la soppressione seguita all'incorporazione di Perugia all'Italia fu ugualmente rovinosa per l'archivio: Maiarelli afferma che i motivi dello stato molto critico in cui esso si trovava quando, una trentina d'anni orsono, fu riordinato, sono da ricercarsi «nella soppressione del convento nel 1860 e nella dipartita della comunità religiosa del 1865, che ha lasciato per un decennio larga parte dell'edificio in stato di semiabbandono, causando, tra l'altro, l'inevitabile manomissione dell'archivio, rimasto, con ogni probabilità, all'interno dello stabile» (p. 20). Fortunatamente i frati riuscirono a ricomprare il convento già nel 1879.

L'inventario dell'archivio è abbastanza soddisfacente: viene descritto dapprima il fondo diplomatico (pp. 25-44), ricco di 35 documenti, il più antico dei quali risale al 1276, il più recente al 1847 (la distribuzione per secoli è la seguente: 1 del secolo XIII, 2 del XIV, 13 del XV, 12 del XVI, 4 del XVII e 3 del XIX). Seguono gli altri fondi (pp. 44-75), tra cui: Processi verbali del Discretorio – Capitolo conventuale, Processi Verbali delle Sacre Visite Canoniche, Censimenti, Necrologi, Carteggio, Patrimonio e Amministrazione, Atti del cronologo, Registri delle Messe, Legati pii, ecc. Il volumetto si chiude con la descrizione degli archivi aggregati (pp. 77-87), di cui s'è già detto sopra e con un indice dei nomi delle persone e dei luoghi (pp. 89-95).

La lettura di questo libro, che è senz'altro uno strumento utilissimo per chi dovesse condurre ricerche nell'archivio del Convento di Monteripido, mostra ancora una volta come in Italia si trovi una notevole quantità di fonti per lo studio della storia in una grandissima pluralità di luoghi: in centri urbani grandi, medi e piccoli; ed è quindi anche un esempio, un aiuto e una spinta per prender coscienza della responsabilità di conservare adeguatamente e di valorizzare questa dovizia di fonti così importanti, affinché non si perdano le radici della nostra cultura – europea, nazionale e locale –; radici che, come mostra anche il libro qui recensito, sono in moltissimi casi cristiane.

C. Pioppi

P. NEUNER, *Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises chrétiennes*, traduit de l'allemand par J. Hoffmann, Les Éditions du Cerf, Paris 2005, 513 pp.

La traduction française d'un ouvrage publié pour la première fois en Allemagne en 1997 a été complétée par l'auteur, qui y a rajouté une cinquantaine de pages, le traducteur ayant, pour sa part, apporté ces compléments bibliographiques et des éléments de bibliographie en français.

L'ouvrage est découpé en cinq chapitres : *Histoire du concept et motivation œcuménique* (pp. 15-35), *Histoire du mouvement œcuménique* (pp. 37-119), *La contribution œcuménique des différentes Églises* (pp. 121-274), *Avancées œcuméniques* (pp. 275-333) et *Problèmes théologiques principaux* (pp. 335-486). Il est complété par des éléments de bibliographie (pp. 487-500) et la liste des personnes et auteurs cités (pp. 501-507).

On peut dire que les quatre premiers chapitres sont un excellent résumé de la question œcuménique et du processus de recherche de l'unité des chrétiens séparés, vu dans une perspective proprement théologique. L'effort œcuménique n'est pas une affaire purement intra-ecclésiale : il est au service de la crédibilité des Églises et de leur message et, par là, au service de l'unité de la société et de l'humanité, même si la base sur laquelle peut reconstruire le dialogue avec les autres religions est autre que pour celui entre Églises chrétiennes. L'auteur nous dit que « les affirmations bibliques relatives à l'Église comme Corps du Christ et à la diversité des dons de la grâce (charismes) pourraient offrir un modèle concernant la manière dont les unilatéralismes pourraient être reconnus comme pleinement légitimes au sein de la communion des Églises » (p. 35). C'est, entre autres, ce qu'il s'attachera à montrer dans le dernier chapitre.

Le premier chapitre présente l'*oikouménè* comme mission et son rapport avec l'unité des chrétiens. L'auteur s'interroge aussi sur un éventuel changement de paradigme œcuménique, ce dernier terme étant de plus en plus utilisé à propos des relations avec les religions non chrétiennes. Il expose enfin la motivation œcuménique, à partir de la mission de Jésus, de la crédibilité et la responsabilité vis-à-vis du monde et la nécessité de dépasser les unilatéralismes. Les chapitres II et III sont purement descriptifs et montrent bien les évolutions dues à la fois à la maturation théologique et aux événements politiques mondiaux. On y trouve tout un développement sur la façon dont le Conseil œcuménique des Églises se comprend lui-même. Ceci dit, on ne partagera pas certaines affirmations présentes dans le chapitre III, dont l'auteur reconnaît lui-même parfois les limites : sa présentation du *Syllabus* est quelque peu caricaturale, la question du *subsistit in* de *Lumen gentium*, n° 8 est interprétée dans un sens qui reste discutable, la signification de l'expression « Églises et communautés ecclésiales » de *Lumen gentium*, n° 15 tout comme l'interprétation de *Dominus Jesus* ne sont pas non plus satisfaisantes, on s'étonne de lire qu'en 2000 le pape

Jean-Paul II ait fait un *mea culpa* pour les « péchés de l'Église », la présentation du dialogue avec l'orthodoxie qui est incomplet et ne fait pas état des avancées récentes. Ailleurs, la notion de transsubstantiation n'est pas nettement admise et omet toute référence au *Catéchisme de l'Église Catholique* ou à l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia*, le baptême fait de tout fidèle un laïc, ainsi distingué des non croyants, l'institution des sept sacrements par Jésus-Christ est refusée.

Le chapitre IV décrit une série d'acquis qui « peuvent être considérés à bon droit comme des avancées. Ils représentent des modèles ou bien ouvrent des visions qui pourraient avoir une importance déterminante pour l'unité des chrétiens. Plusieurs de ces avancées ont donné déjà des résultats dans la pratique, et ont été "reçues" de façon officielle par les Églises et dans les communautés » (p. 275), même si, et le pape Benoît XVI l'a déjà souligné, des gestes sont nécessaires au-delà des dialogues entre théologiens. Il s'agit fondamentalement de la Concorde de Leuenberg, de la Déclaration de convergence de la foi sur le baptême, l'eucharistie et le ministère, du « plan Rahner-Fries », de l'étude sur les condamnations doctrinales, du processus conciliaire, de la Déclaration commune sur la doctrine de la justification, de la « Charta œcuménica », du *Kirchentag* œcuménique de Berlin. Cependant, l'auteur déplore plus avant que « jusqu'ici l'œcuménisme des consensus n'a conduit nulle part à des unions d'Églises » (pp. 454-455).

Le dernier chapitre est sans conteste le plus significatif et le plus suggestif, celui dans lequel l'auteur fait d'abondantes propositions. Nous ne pouvons pas les mentionner toutes. Contentons-nous, à titre d'exemples, de citer les suivantes : « le baptême des enfants n'est légitime que dans le cadre d'une communauté chrétienne qui porte la foi de celui qui n'est pas encore capable de décision, qui l'accueille et qui offre la garantie que l'enfant pourra croître dans cette foi » (p. 348) ; « les Églises de la Réforme pourraient, dans la fidélité à leur conscience croyante, préparer lors de la célébration ce qui serait distribué et consommer le reste » (p. 359) ; « la communion dangereuses du Seigneur a sa place dans l'Église une. Il s'agit de la communion qui unit l'ensemble des Églises, et non d'actes ponctuels d'intercommunion [...]. Cette vision eucharistique de l'Église [...] a permis au concile de découvrir l'Église partout où les sacrements sont célébrés, et d'abandonner ainsi l'identification de l'Église de Jésus Christ avec l'Église catholique romaine et de dépasser l'image d'une Église qui se réfère surtout à l'institution » (p. 372) ; à propos du ministère épiscopal, « on pourrait, selon une interprétation œcuménique ouverte, se contenter également le cas échéant d'une succession presbytérale, la reconnaître et considérer comme valides les ordinations qui ont été faites » (pp. 397-398) ; « une dissociation des différents ministères que l'évêque de Rome réunit en sa personne paraît particulièrement urgente, notamment la dissociation entre papauté et patriarcat de l'Occident latin » (p. 411). L'auteur présente en dernier lieu le modèle de la *koinonia*, concluant que « les confessions que existent aujourd'hui forment une communion au sein de laquelle elles comportent les unes avec les autres comme des Églises loca-

les et qu'elles réalisent leur être-Église dans la communion qu'elles entretiennent les unes avec les autres n'est pas une description de la situation telle qu'elle existe, mais un modèle de l'*oikouménè* à venir. Une *koinonia* qui prendrait cette forme serait en mesure d'être également un signe de l'unité de l'humanité » (p. 486).

D. Le Tourneau

E. PARMENTIER, *L'Écriture vive*, Labor et Fides, Genève 2004, 285 pp.

Elisabeth Parmentier, docente di teologia pratica alla facoltà di teologia protestante di Strasburgo, è nota soprattutto per i suoi lavori di riflessione ecclesiale, fra i quali, forse il più noto, *Les Filles prodigues. Défis des théologies féministes* (Labor et Fides 1998). Nella presente opera, situandosi nel contesto culturale del mondo protestante francofono, l'autrice cerca di venire incontro alle difficoltà che i cristiani trovano, ai nostri giorni, nell'interpretazione della Bibbia, rispondendo a domande quali: cosa si deve pensare dei differenti metodi esegetici? Quali sono i loro vantaggi e i loro rischi? Quali i loro postulati ermeneutici?

Ad un capitolo d'indole più teoretica, seguono cinque capitoli ognuno dei quali esamina alcuni dei metodi oggi più in uso, particolarmente in ambito francese (kerigmatico, storico-critico, strutturale, narrativo, esperienziale). Essi presentano la stessa struttura: natura del metodo, qualche esempio basato su un testo biblico, critica di fondo dell'impostazione ermeneutica del metodo in esame. Un capitolo conclusivo precisa infine i criteri che si dovrebbero seguire per una lettura cristiana della Bibbia e per una corretta comunicazione del messaggio evangelico. All'autrice, certamente, non sfuggono le sfide che oggi presenta il contesto culturale-teologico per poter rispondere con precisione a domande che sorgono vivaci nel mondo biblico e non solo: cosa è un testo? È possibile separare il contenuto dalla forma del testo? Esiste un chiaro confine fra Scrittura e Tradizione? Quale è il senso (la verità) di un testo biblico? Quale il ruolo dell'esperienza nell'interpretazione della Bibbia? Quale il potere del lettore? La Bibbia deve essere utilizzata come istanza critica o come conferma di posizioni teologiche? In quale senso Cristo è la chiave della lettura cristiana della Bibbia?

Indubbiamente, presa nel suo insieme, l'opera ha molti aspetti validi che meritano di essere sottolineati; fra questi, una visione ampia della problematica biblica protestante e in qualche modo di quella cattolica, e una conoscenza alquanto precisa almeno di alcuni dei principali metodi esegetici adoperati dall'esegesi biblica contemporanea. L'autrice, inoltre, mostra un certo interesse per le problematiche di indole ecclesiale, come, ad esempio, l'attualizzazione del testo biblico alla luce del mistero di Cristo e della situazione personale concreta del lettore: ciò che l'autrice chiama «modello kerigmatico» e «modello *expérientiel*» dell'interpretazione bibli-

ca. È vero tuttavia che non vengono analizzati, almeno direttamente, alcuni altri metodi e approcci biblici oggi in uso, quali l'analisi retorica, l'approccio mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche, l'approccio canonico, l'approccio attraverso la storia degli effetti, l'approccio attraverso le scienze umane, ecc. La Parmentier è consapevole che la sua scelta è limitata, ma, a causa del suo interesse primordiale per il "modello kerigmatico" e "sperimentale", non ha esteso volutamente il suo studio a diversi altri metodi.

L'autrice imposta i diversi temi in genere con misura, seguendo alcuni principi che ritiene essenziali nella lettura biblica, quali, in particolare, il rapporto fra Scrittura e comunità ecclesiale e l'esistenza di un canone chiuso, cosa che implica il riconoscimento dell'esistenza di forze strutturanti dell'interpretazione biblica. Così incanala almeno in parte le possibili deviazioni soggettivistiche. Per quanto riguarda il principio del "canone chiuso", sorprende trovare una tale chiara presa di posizione nell'opera di un'esegeta protestante. Tali esegeti, infatti, non ammettono, solitamente, che ci siano argomenti validi per parlarne. Di particolare interesse sono inoltre le conclusioni del libro, intitolate significativamente: *Pour une lecture qui ne renonce ni à la foi ni à la raison*. Molte idee ivi contenute mi sembrano sostanzialmente condivisibili per qualsiasi studioso, indipendentemente dalla sua fede religiosa.

Un lettore cattolico potrebbe tuttavia fare alcune osservazioni, derivanti dal fatto che l'autrice, in conformità con la sua formazione teologica, ha concetti di Chiesa, di Bibbia e di Tradizione che non si conformano del tutto con la visione cattolica, la quale non solo ammette l'esistenza di un forte legame fra i tre concetti appena menzionati, ma concepisce anche un concetto di Chiesa e Tradizione in un senso molto forte. Da ciò derivano una serie di conseguenze, riassumibili in definitiva nell'accentuazione, nel volume recensito, della dottrina protestante del primato della Scrittura, e in un certo contrasto ammesso fra l'insegnamento della Scrittura e le decisioni della Chiesa. D'altra parte, se è vero che l'autrice insiste sulla lettura comunitaria e liturgica della Bibbia, così come sull'importanza della preghiera personale e comunitaria per la comprensione del testo – significativo è ad esempio il titolo: *Les lieux structurants: l'Église et la liturgie* (p. 264) –, tali concetti vengono intesi dall'autrice nel contesto di una teologia protestante, con tutti i suoi valori ma anche con i suoi limiti. Certamente, bisogna riconoscere che la Parmentier segue una via propria, all'interno di una corrente abbastanza vicina alle posizioni cattoliche, ma senza raggiungerle.

Possiamo concludere sottolineando l'onestà dell'autrice nella formulazione del suo pensiero. Le parole dell'*Introduzione* sono in questo senso molto significative: la Parmentier segnala infatti che la sua «*présentation est conçue à partir d'une perspective protestante, luthérienne, mais aussi dans l'ouverture à l'oecuménisme*» (p. 13). È da apprezzare inoltre come ella abbia saputo delimitare finemente la finalità e i limiti del suo lavoro.

E. REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunsa, Pamplona 2005, 244 pp.

Este libro se presenta como la recopilación de diversos escritos de la autora, profesora de Historia de la Teología Medieval de la Universidad de Navarra, en torno a la imagen de Dios en el hombre según el pensamiento filosófico y teológico de Santo Tomás. Este fue el tema de su tesis doctoral, y ha seguido ocupándose de él en diversas publicaciones posteriores, que quedan ahora reunidas en un solo volumen, junto con algún material inédito, para utilidad del lector.

No se trata, por tanto, como anuncia Reinhardt en la introducción, de una monografía escrita “de una sola vez”, con una síntesis perfectamente integradora y estructurada. Se trata más bien de la propuesta de un itinerario, que va recorriendo despacio y con detalle diversos tramos y senderos que surgen del camino principal.

El libro se divide en tres partes: la primera se centra en el análisis de la noción de *imago creationis*, tanto desde el punto de vista metafísico (capítulos III y V) como teológico (capítulos II y IV), precedido del estudio de la ubicación del tema en la *Summa Theologiae* (capítulo I). Ambas perspectivas, filosófica y teológica, se encuentran igualmente presentes en la segunda parte, en la que se tematizan las posibilidades y consecuencias de la imagen natural, su dinamismo y estabilidad (capítulo III), tanto en la vertiente ética (capítulos IV y V) como en sus aspectos protológico y cristológico (capítulos I y II), y también escatológico (capítulo VI). La tercera y última parte, más breve, es una suerte de anexo en el que se tratan dos aspectos relacionados con la condición corpóreo-espiritual: la infinitud de Dios y la espacialidad del ente finito (capítulo I); y el problema del monopsiquismo (capítulo II).

A lo largo de estas páginas confluyen la sensibilidad histórica y la reflexión especulativa. De una parte, es constante, como reza el subtítulo del libro, la referencia a las fuentes en las que se apoya el Aquinate, en concreto sobre el tema de la imagen, reflejando su habitual modo de proceder, es decir, asumir lo que conviene en la búsqueda de la verdad. De otra parte, la autora concede amplio espacio al diálogo con los mismos textos tomasianos, mostrando una singular agudeza a la hora de integrarlos, interpretarlos y reflexionar ulteriormente sobre ellos.

Una profundización en la grandeza de la dignidad de la persona humana en cuanto imagen de Dios, auténtico corazón de la antropología cristiana, resulta siempre útil, quizás de modo especial en la situación presente, en la que tan frecuentemente esta verdad accesible a la luz de la inteligencia humana es olvidada o menospreciada, tantas veces en aras de una libertad sin referente alguno que le dé auténtico sentido.

A este propósito, nos parece digno de mención, entre otros puntos que podrían señalarse, el equilibrio con que se expone la distinción y profunda unidad entre los

grandes conceptos de naturaleza, gracia y gloria; evitando así los extremos de un pesimismo exagerado que considera al hombre "profanado" por el pecado y por tanto desprovisto de la *imago creationis*; y de un optimismo ingenuo que consideraría al hombre ya cristiano por el hecho de ser hombre, diluyendo así la profunda novedad de la gracia de Cristo.

S. Sanz

T. SPIDLİK – M.I. RUPNIK, *Teologia pastorale a partire dalla bellezza*, Ed. Lipa, Roma 2005, 519 pp.

La obra que presentamos quiere ayudar a una investigación teológica misionera y dialógica, capaz de crear los lenguajes que produzcan un encuentro intercultural. Intenta desarrollar un razonamiento teológico que tenga en cuenta la vida, de modo que aparezca esa organicidad redimida que, teológicamente, puede ser llamada belleza (p. 20).

El libro se organiza en tres capítulos: el primero, *Lectura espiritual de la realidad*, de Rupnik (pp. 23-136). Aquí se reflexiona sobre los criterios pascuales de la lectura espiritual de la realidad, sobre las impostaciones culturales de la humanidad desde el evangelio a través del arte, y sobre los riesgos de la postmodernidad de una religión sin Dios y de un humanismo sin hombre.

El segundo, *El hombre persona agápica*, del Cardenal Spidlik (pp. 137-276). Destacan tres grandes ideas: Dios habla en la conciencia, en el corazón (pp. 176-191); diálogo cósmico (pp. 192-198); el hombre creador de sí y del cosmos (pp. 208-222). Desde aquí se acerca a la sofología, desde la tecnología a la teología, acentuando el aspecto religioso del arte y la teología simbólica (pp. 258-261).

Spidlik subraya la verdad de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y parte de la famosa homilía de san Basilio sobre Deut 15,9: Hombre, presta atención a ti mismo (PG 31, 197). La estructura deiforme del hombre hace imposible cualquier solución autónoma del destino humano, dirá Evdokimov. La originalidad rusa resulta más evidente si se considera la misma relación gnoseológica desde el punto de vista contrario: no se afirma solo el conocimiento de Dios a partir del hombre, sino también el conocimiento del hombre a partir de Dios. La certeza de ser imagen de Dios ayuda al ser humano a conocer su verdadera naturaleza común a los demás, y, al mismo tiempo la propia originalidad de su libertad. Actuar contra la naturaleza significa destruirse (p. 142).

El tercer capítulo tiene siete temas: 1) La realización del hombre está en el amor (M.I. Rupnik); 2) La experiencia religiosa y espiritual (M. Zust); 3) La fe como respuesta al Salvador (M.I. Rupnik); 4) La tradición, memoria y laboratorio de resurrección (M. Tenace); 5) La fuerza creativa y formativa de la liturgia (M.

Campatelli); 6) La pascua de la cultura (M.I. Rupnik); 7) A partir de la belleza (M.I. Rupnik).

El personalismo trinitario, fundado en la intervención de Spidlik, es la realidad que hace de gozne de todo el libro. Sobre este fondo, se afirma pues una visión del hombre que une una de las antinomias fundamentales de la vida: la comunión y la diversidad, la afirmación de lo personal y al mismo tiempo de la comunidad, la afirmación de la comunidad favoreciendo lo personal (p. 21).

M. Züst parte de la experiencia de los grandes testigos de Dios en la Biblia, y anota que todos los libros bíblicos son la comunicación oral y, después, escrita de la experiencia de Dios de dichos testigos. Entiende como experiencia religiosa: el encuentro personal con el Señor Jesucristo que, con la fuerza del Espíritu Santo, nos comunica con el Padre (pp. 306-329).

M. Tenace recorre las crisis del cristianismo a lo largo de la historia empezando por el gnosticismo y las persecuciones. Plantea la crisis como tiempo de gracia, como un laboratorio de resurrección, como aquella experiencia que revela la historicidad de la vida en un presente que hay que superar, como un estado de emergencia en el que se activan fuerzas nuevas y se retoman viejas soluciones, en el que no se puede permanecer inmóvil; la inmovilidad respecto a la vida se llama muerte (pp. 353-399).

Campatelli se centra en la liturgia como lugar de la verdadera adoración y estudia la anámnesis y la epiclesis como memoria de las maravillas de Dios, y transformación de los dones por el Espíritu Santo. Como el pan que ofrecemos se transforma en el cuerpo del Señor, así nuestra oración se transforma en la oración de Jesús, es decir entra en la oración incesante de Jesús, liturgia eterna celebrada delante del rostro del Padre que nos une a todos (pp. 400-432).

Rupnik, discípulo predilecto de Spidlik, estudia al final *la pascua de la cultura* a partir de la belleza. Es quizás la parte más original de esta obra. Busca en la belleza y en la estética el lugar de encuentro entre los pueblos, las culturas y las religiones. La vitalidad de una cultura, de su núcleo vivificante, que es una apertura explícitamente religiosa, El *bellum* unirá a los pueblos en una Pascua que no acabará hasta la eternidad. La verdad de Dios le vendrá a los hijos de Adán del encuentro con la belleza. El último grito de Rupnik va a favor de la contemplación como única vía para que el hombre moderno se libere del mercantilismo de los -ismos y se sumerja con la fuerza del Espíritu a contemplar la historia de modo pascual (pp. 433-496). «La *filocalia* cristiana o amor a la belleza nace de la acogida ascética del amor de la belleza divina que el Hijo nos ha hecho conocer, operante en nosotros mediante la gracia del Espíritu Santo que nos lleva a la luz de la transfiguración» (p. 479).

Los índices de autores y de temas (pp. 503-519) son de agradecer para el uso del libro, lo mismo que la abundancia bibliográfica.

Esperamos una pronta difusión de este libro que tiende, sin ambages, un puente de diálogo de la teología pastoral con todos los pueblos y culturas, desde una

profunda teología de la creación, y desde una antropología de la *imagen y semejanza* que nos solidariza con la humanidad entera. Es verdad que el texto cristiano por excelencia de la teología de la creación no es el Génesis sino el Prólogo de san Juan, la verdad de que todas las cosas han sido creadas de nuevo en Cristo Jesús. Pero también es verdad que mientras llegamos a la cúspide de la revelación, partir de la teología genesiaca de la imagen y semejanza nos reconcilia con todos los hombres y con todas las culturas. Aquello de divino que lo humano tiene, aquello que de Dios el hombre posee, fundamenta el respeto y la dignidad en el camino hacia la cumbre. Caminantes y peregrinos contemplando la belleza del camino. Y es ahí, donde nace o muere, surge o se hunde, se expresa o se autoenajena la unidad de la humanidad.

A. Moreno

D. LE TOURNEAU, *Les mots du Christianisme. Catholicisme – Orthodoxie – Protestantisme*, Fayard, Paris 2005, 742 pp.

Mons. Le Tourneau riappare nel mondo delle pubblicazioni con un'opera nella quale, come suo solito, fa confluire le sue vaste conoscenze e il lodevole intento di scrivere libri che siano utili strumenti di conoscenza. Quest'ultimo suo lavoro è infatti un dizionario di parole importanti del cristianesimo.

Come si afferma nella Prefazione, l'opera ha lo scopo di contribuire alla conoscenza delle radici cristiane dell'Europa. È senz'altro vero che molti aspetti della nostra storia europea (storia politica, letteraria, artistica, ecc.) risultano incomprensibili se non si conoscono tanti termini propri del Cristianesimo; d'altro canto il forte processo di secolarizzazione della società ha prodotto anche una sempre più vasta ignoranza sulla religione cristiana. Il lavoro del Le Tourneau viene dunque a offrire un valido mezzo per colmare tali lacune. Da una lettura anche rapida del libro, ci si rende conto, inoltre, che questo dizionario può essere un utile strumento di lavoro per lo studioso di storia, si muova egli dentro o fuori dall'ambito della storia ecclesiastica o religiosa.

L'opera contiene 7.300 voci, che spaziano nella storia del Cristianesimo, sia dal punto di vista confessionale, sia da quello cronologico, o geografico, oppure tematico. Vi si può quindi rinvenire la spiegazione di termini propri non solo della tradizione cattolica, ma –come annunciato nel sottotitolo– anche di quelle ortodossa e protestante, come ad esempio *Ethnomartyr*, *Trotaire*, *Palamisme*, *Autodespote*, oppure *Concorde de Wittemberg*, *Leveller*, *Conférences de Lambeth*, *Gnèsio-Luthérien*. Vi sono voci della storia ecclesiastica antica, medievale, moderna e contemporanea, come *Brandea* e *Traducianisme*, *Dictatus Papae* e *Liber Pontificalis*, *Reservatum Ecclesiasticum* e *Quatre Articles*, *Zouaves Pontificaux*, *Ultramontanisme*, *Église constitutionnelle*, *Accords du Latran*. Vi si può trovare la spiegazione di

termini della storia religiosa non solo europea, ma anche americana (come *Amish* e *Réduction*), africana (come *Père Blanc* e *Copte*) e asiatica (come *Querelle des Rites* e *Malabare*). Dal punto di vista tematico, sono coperti, tra l'altro, la teologia (es.: *Filioque*, *Res et Sacramentum*), la liturgia (es.: *Manipule*, *Anaphore*), il papato (es.: *Sedia gestatoria*, *Exclusive*), la Curia romana (es.: *Cardinal-neveu*, *Secrétairerie des Brefs*), il diritto canonico (es.: *Incardination*, *Décret de Gratien*), la Sacra Scrittura (es.: *Démythologisation*, *Canon des Écritures*), l'archeologia (es.: *Domus Ecclesiae*, *Arcosolium*), la vita consacrata (es.: *Abbaye*, *Congrégation religieuse*), l'architettura e l'arte cristiana (es.: *Baroque*, *Transept*), i rapporti fra Stato e religione (es.: *Padroado*, *Giurisdizionalismo*), i rapporti fra religione e cultura (es.: *Affaire Galilée*, *Liberté, égalité, fraternité*), i movimenti ereticali (es.: *Consolamentum*, *Photinien*).

Le voci del dizionario sono brevi, di veloce consultazione: si tratta quindi di uno strumento atto a chiarire rapidamente il significato di un termine, senza grandi approfondimenti: per ciò stesso, quindi, è di notevole utilità per lo studioso che s'imbatta in un termine che non conosce, e del quale gli basta una rapida e breve spiegazione, che spesso non trova nei dizionari generici, e che fatica a trovare in quelli teologici (che spesso hanno poche voci, o che offrono informazioni troppo ampie). Va anche detto però che, in consonanza con quanto si annuncia nel titolo del libro (*les mots*), tranne rare eccezioni i nomi di persona non sono presi in considerazione.

Al termine del volume vi è un indice tematico che suddivide le voci nelle seguenti materie: arte, diritto canonico, Chiesa cattolica, Chiese d'Oriente, storia, liturgia, musica, filosofia, protestantesimo, religiosi, Sacra Scrittura, spiritualità, teologia, B.V. Maria. Vi sono poi, inserite nel testo, delle utilissime tabelle schematiche per presentare con chiarezza alcune informazioni; ad esempio: l'anno liturgico, gli attributi di Dio, i concili ecumenici, le crociate, la curia romana, i dottori della Chiesa, i doni dello Spirito Santo, le Lettere di san Paolo, i casi di scomunica *latae sententiae*, il Magistero, l'ordine di precedenza dei patriarchi cattolici, i profeti dell'Antico Testamento, i riti liturgici cattolici, le cinque vie di san Tommaso; e molte altre che qui non citiamo per ovvi motivi di spazio.

Il volume è stato pubblicato in Francia: vi è dunque una certa preponderanza di notizie sul cattolicesimo e su questioni transalpine; ma essa non è tale da rendere l'opera priva d'interesse per studiosi, intellettuali e persone amanti della cultura di altri paesi e confessioni: si può senz'altro affermare che questa pubblicazione risulterà di grande utilità a chiunque sia capace di leggere la lingua francese.

C. Pioppi

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- KURT ANGLER, *Kreuz und Kairos. Eine eucharistische Grundlegung des Christudogmas*, Echter, Würzburg 2005, 140 pp.
- PABLO BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo: la victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005, 300 pp.
- ENRICO BRANCOZZI, *Interlocutori di Dio. La teologia della grazia nel pensiero di Gilbert Greshake* (Aloisiana, 33), Ed. Pontificia Università Gregoriana-Morcelliana, Roma-Brescia 2005, 367 pp.
- RICCARDO CANIATO, *La Madonna si fa la strada. Civitavecchia nel tempo di Maria*, Ares, Milano 2005, 428 pp.
- GIOVANNI CAVIGLIA, *Gesù Cristo, Via Verità e Vita. Linee di Teologia Fondamentale* (Manuali e Sussidi per lo studio della Teologia), LAS, Roma 2005, 549 pp.
- LINO CICCONE, *Etica sessuale. Persona, matrimonio, vita verginale* (Manuali, 12), Ares, Milano 2004, 508 pp.
- SILVANO M. DANIELI (a cura di), *Bibliografia mariana*, vol. X (1994-1998), con la collaborazione di ANTONIO M. HUESO e CLAUDIO MAZZEI (Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae "Marianum", 59, Nova Series, 31), Ed. Marianum, Roma 2005, 584 pp.
- JAVIER ECHEVARRÍA, *Eucaristía y vida cristiana*, Rialp, Madrid 2005, 245 pp.
- AURELIO FERNÁNDEZ, *Diccionario de Teología Moral*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2005, 1476 pp.
- LUIS A. GALLO, *Il cammino del Vangelo nel Continente della speranza* (Biblioteca di Scienze Religiose, 192), LAS, Roma 2005, 223 pp.
- FIDEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ – MARÍA PILAR ADÍN CARRERAS, *Ana María Janer Anglarill: una mujer sin fronteras* (Missionari nella storia, 1), Urbaniana University Press, Roma 2005, 487 pp.

- BONIFACIO HONINGS, *Iter Fidei et Rationis. Miscellanea 1956-2002*, vol. I: *Theologica*; vol. II: *Moralia*; vol. III: *Jura*, Lateran University Press, Roma 2004, 670–919–510 pp.
- MASSIMO INTROVIGNE, *Los Illuminati y el Priorato de Sión. La verdad en Ángeles y demonios y El Código Da Vinci*, Rialp, Madrid 2005, 216 pp.
- DOMINIQUE LE TOURNEAU, *Les mots du christianisme. Catholicisme–Orthodoxie–Protestantisme*, Fayard, Paris 2005, 742 pp.
- ANTONIO LIVI – GIUSEPPE LORIZIO (a cura di), *Il desiderio di conoscere la verità*, Lateran University Press, Roma 2005, 535 pp.
- GIUSEPPE LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati. Un profilo storico-teologico*, Lateran University Press, Roma 2005, 453 pp.
- GIUSEPPE LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2004–2005, 4 voll., 472–488–400–192 pp.
- ANDREA MAIARELLI (a cura di), *L'Archivio storico del Convento di San Francesco del Monte in Perugia* (Archivia, 1), Ed. Porziuncola, Assisi 2004, 95 pp.
- ANDREA MAIARELLI (a cura di), *L'Archivio storico della Provincia Serafica di San Francesco d'Assisi dei Frati Minori in Umbria. Inventario della Sezione Conventi chiusi (1230–2004)* (Archivia, 2), Ed. Porziuncola, Assisi 2005, 213 pp.
- MARGARITA MAURI ÁLVAREZ, *El conocimiento moral*, Rialp, Madrid 2005, 153 pp.
- JOHANNES MESSNER, *La aventura de ser cristiano*. Prologo del Card. CHRISTOPH SCHÖNBORN), Patmos, Madrid 2005, 148 pp.
- VITTORIO MESSORI, *Ipotesi su Maria. Fatti, indizi, enigmi*, Ares, Milano 2005, 545 pp.
- JOSÉ MORALES, *Acta Theologica. Volumen de escritos del autor, ofrecidos por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, edición a cargo de J. JOSÉ ALVIAR (Biblioteca de Teología, 30), Eunsa, Pamplona 2005, 495 pp.
- JOSÉ MORALES, *El hombre nuevo* (Patmos. Libros de espiritualidad), Rialp, Madrid 2005, 124 pp.
- LUIGI NEGRI, *Pio IX. Attualità e profezia. Prefazione di MARIO OLIVERI*, Ares, Milano 2004, 237 pp.
- JOSÉ ORLANDIS, *La aventura de la vida eterna*, Rialp, Madrid 2005, 91 pp.
- JESÚS ORTÍZ LÓPEZ, *Conocer a Dios*, vol. III: *La fe vivida*, Rialp, Madrid 2005, 327 pp.
- LUCA PARISOLI, *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica* (Biblioteca Seraphico-Cappuccina, 72), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005, 222 pp.
- ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004* (Collectanea Matritensia, 1), Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2005, 498 pp.
- JOSEF PIEPER, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones* (Biblioteca del Cincuentenario), Rialp, Madrid 2005, 182 pp.

- JOSÉ LUIS PLASCENCIA MONCAYO, *Nada más humano que Cristo. El misterio del hombre a la luz de Cristo en Fiodor M. Dostoyevski* (Biblioteca di Scienze Religiose, 193), LAS, Roma 506 pp.
- ELISABETH REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Eunsa, Pamplona 2005, 244 pp.
- DOMINGO RAMOS-LISSÓN, *Patrología* (Manuales de Teología, 35), Eunsa, Pamplona 2005, 525 pp.
- EDOARDO SCOGNAMIGLIO, *Henri-Louis Bergson. Anima e corpo* (Studi religiosi), Ed. Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2005, 320 pp.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *A quarant'anni dal Concilio*. VI Forum del Progetto Culturale, EDB, Bologna 2005, 374 pp.
- JAVIER SESÉ, *Historia de la espiritualidad* (Manuales de Teología, 32), Eunsa, Pamplona 2005, 302 pp.
- MARIO SIGNORE – GIOVANNI SCARAFILLO (a cura di), *Libertà e comunità*, Ed. Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2005, 653 pp.
- DONATO VALENTINI (a cura di), *In cammino verso l'unità dei cristiani* (Biblioteca di Scienze Religiose, 194), LAS, Roma 2005, 281 pp.
- JAN WOLEŃSKI – PABLO DOMÍNGUEZ, *Lógica y Filosofía* (Studia Philosophica Matritensia, 1) Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2005, 267 pp.

Pagina bianca

INDICE GENERALE
Vol. 19 (2005) - fasc. 1-2

EDITORIALE.....	3
STUDI	
ARTURO BLANCO	
Riflessione teologica sulla figura religiosa del <i>deus otiosus</i> . Sul rapporto tra comprensione degli esseri intermedi e comprensione di Dio e dell'uomo.....	363
VICENTE BOSCH	
El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Conc. Vaticano II, a 40 años de distancia.....	171
GILLES EMERY, O.P.	
La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin.....	99
PHILIP GOYRET	
Cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial: la <i>communicatio in sacris</i> en la Enc. <i>Ecclesia de Eucharistia</i>	135
CARLOS JÓDAR-ESTRELLA	
Parábolas y protestas. Alegoría, historia y lectura del texto.....	57

GIULIO MASPERO

- L'uso del termine θεολογία nella patristica e la sua dimensione storico-salvifica 323

MARÍA DEL PILAR RÍO

- La Iglesia, misterio de comunión familiar (y III). 7

NOTE

ANTONIO E. B. BERMEJO

- The Spirit and the Bride. A short commentary to Pope John Paul II's Apostolic Letter commemorating the fortieth anniversary of the *Sacrosanctum Concilium* 439

ARTURO CATTANEO

- Il ruolo dei sacerdoti nel promuovere la libertà e la responsabilità dei laici. 213

ARTURO CATTANEO

- Per un proficuo rapporto fra parrocchia e movimenti 397

MIGUEL DE SALIS AMARAL

- «I fondamenti della concezione sociale»: un documento della Chiesa ortodossa russa letto alla luce del rapporto Chiesa-mondo 467

JUAN JAVIER FLORES ARCAS, OSB

- La mistagogia: dai segni al mistero, coinvolgendo l'intera esistenza cristiana 419

ANTONIO MIRALLES

- La consistenza del matrimonio come realtà umana ed altri argomenti antropologici. Contributo a un dialogo teologico 239

ANTONIO MIRALLES

- Il progetto eucaristico per la missione del cristiano, nell'eucologia del *Missale Romanum* 453

RECENSIONI

- G. ANGELINI – J.-CH. NAULT – R. VIGNOLO, *Accidia e Perseveranza* [J. López Díaz] 249

- J.-G. BOEGLIN, *Pierre dans la communion des Églises. Le ministère pétrinien dans la perspective de l'Église-Communion et de la communion des Églises* Paris [D. Le Tourneau] 487

R. BRAGUE, <i>La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo</i> [G. Tanzella-Nitti]	490
N. BRÁS MARTINS, <i>Introdução à Teologia</i> [M. De Salis Amaral]	252
G. BRUNELLI ET ALII, <i>Non passare oltre. I cristiani e la vita pubblica in Europa e in Italia</i> [P. Galeazzi]	254
CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA (a cura di), <i>Dizionario di dottrina sociale della Chiesa: scienze sociali e magistero</i> [E. Colom].	516
A. COLOMBO, <i>The Principle of Subsidiarity and European Citizenship</i> [M. Fabbri]	262
Á. CORDOVILLA PÉREZ, <i>Gramática de la Encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar</i> [S. Sanz]	492
J.D.G. DUNN, <i>Jesus Remembered</i> [B. Estrada]	264
Á. FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, <i>Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclésiásticas (1492-1503)</i> [J. Leal]	495
M. HARL, <i>La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Erasmus</i> [A. Moreno]	497
R. JIMÉNEZ CATAÑO – J.J. GARCÍA NOBLEJAS (Ed.), <i>Poetica & cristianesimo</i> [A. Moreno]	499
G. LORIZIO (a cura di), <i>Teologia Fondamentale</i> [G. Tanzella-Nitti]	503
G. MANZONE, <i>Società interculturali e tolleranza. Un contributo: la dottrina sociale della Chiesa</i> [E. Colom].	268
L. MARTÍNEZ-FERRER – P. L. GUIDUCCI (edd.), <i>Fontes. Documenti fondamentali di Storia della Chiesa</i> [S. Siliberti].	507
L.M. McDONALD – J.A. SANDERS (eds.), <i>The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible</i> [M. Tábet]	271
J. MORALES, <i>Fidelidad</i> [M. de Salis]	509
J. PRADES, <i>Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática</i> [F. Espa Fedec]	284
J. RATZINGER ET AL., <i>Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica</i> [M. Tábet]	286
R. REPOLE, <i>Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac</i> [M. De Salis Amaral].	293
A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del vangelo» (<i>Fil 1, 27</i>). <i>Saggi di etica politica</i> [E. Colom].	512
CH. SCHALLER, <i>Papst Pius IX. begegnen</i> [V. Seifert]	295

SCHEDE

G. ANCONA, <i>Escatologia cristiana</i> [P. O'Callaghan]	301
ANONIMO CISTERCENSE DEL XII SECOLO, <i>Dulcis Iesu memoria</i> [V. Bosch]	521
J. GAY BOCHACA, <i>Guía práctica de caracterología</i> [E. Colom]	304
M. ICETA GAVICAGOGEASCOA, <i>La moral cristiana habita en la Iglesia.</i> <i>Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino</i> [H. Fitte]	307
INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, <i>Antropología y fe cristiana</i> [P. O'Callaghan]	309
D. LE TOURNEAU, <i>Les mots du Christianisme. Catholicisme –</i> <i>Orthodoxie – Protestantisme</i> [C. Pioppi]	532
A. MAIARELLI (a cura di), <i>L'Archivio storico del Convento di</i> <i>San Francesco del Monte in Perugia</i> [C. Pioppi]	523
P. NEUNER, <i>Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises</i> <i>chrétiennes</i> [D. Le Tourneau]	525
G. ORDOQUI, <i>La sexualidad. Su valor y significado</i> [E. Colom]	311
E. PARMENTIER, <i>L'Écriture vive</i> [M. Tabet]	527
E. REINHARDT, <i>La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios.</i> <i>Tomás de Aquino ante sus fuentes</i> [S. Sanz]	529
T. SPIDLIK – M.I. RUPNIK, <i>Teologia pastorale a partire dalla bellezza</i> [A. Moreno]	530

INDICE

STUDI

GIULIO MASPERO

- L'uso del termine θεολογία nella patristica e la sua dimensione storico-salvifica 323

ARTURO BLANCO

- Riflessione teologica sulla figura religiosa del *deus otiosus*.
Sul rapporto tra comprensione degli esseri intermedi e
comprensione di Dio e dell'uomo 363

NOTE

ARTURO CATTANEO

- Per un proficuo rapporto fra parrocchia e movimenti 397

JUAN JAVIER FLORES ARCAS, OSB

- La mistagogia: dai segni al mistero, coinvolgendo l'intera esistenza
cristiana 419

ANTONIO E. B. BERMEJO

- The Spirit and the Bride. A short commentary to Pope John Paul II's
Apostolic Letter commemorating the fortieth anniversary of
the *Sacrosanctum Concilium* 439

ANTONIO MIRALLES

- Il progetto eucaristico per la missione del cristiano, nell'eucologia
del *Missale Romanum* 453

MIGUEL DE SALIS AMARAL

- «I fondamenti della concezione sociale»: un documento della
Chiesa ortodossa russa letto alla luce del rapporto Chiesa-mondo 467

RECENSIONI

- J.-G. BOEGLIN, *Pierre dans la communion des Églises. Le ministère
pétrinien dans la perspective de l'Église-Communion et de la
communion des Églises* [D. Le Tourneau] 487
- R. BRAGUE, *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana
dell'universo* [G. Tanzella-Nitti] 490
- Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la Encarnación. La creación en
Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*
[S. Sanz] 492
- Á. FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, *Alejandro VI y los Reyes
Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)* [J. Leal] ... 495
- M. HARL, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Erasmus* [A. Moreno] 497
- R. JIMÉNEZ CATAÑO – J.J. GARCÍA NOBLEJAS (Ed.), *Poetica &
cristianesimo* [A. Moreno] 499
- G. LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale* [G. Tanzella-Nitti] ... 503
- L. MARTÍNEZ-FERRER – P. L. GUIDUCCI (edd.), *Fontes. Documenti
fondamentali di Storia della Chiesa* [S. Siliberti] 507
- J. MORALES, *Fidelidad* [M. de Salis] 509
- A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del vangelo» (*Fil 1, 27*). *Saggi di
etica politica* [E. Colom] 512
- CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE
DELLA CHIESA (a cura di), *Dizionario di dottrina sociale della
Chiesa: scienze sociali e magistero* [E. Colom], 516

SCHEDE

- ANONIMO CISTERCENSE DEL XII SECOLO, *Dulcis Iesu memoria*
[V. Bosch] 521
- A. MAIARELLI (a cura di), *L'Archivio storico del Convento di
San Francesco del Monte in Perugia* [C. Pioppi] 523

P. NEUNER, <i>Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises chrétiennes</i> [D. Le Tourneau]	525
E. PARMENTIER, <i>L'Écriture vive</i> [M. Tábet]	527
E. REINHARDT, <i>La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes</i> [S. Sanz]	529
T. SPIDLIK – M.I. RUPNIK, <i>Teologia pastorale a partire dalla bellezza</i> [A. Moreno]	530
D. LE TOURNEAU, <i>Les mots du Christianisme. Catholicisme – Orthodoxie – Protestantisme</i> [C. Pioppi]	532
LIBRI RICEVUTI	535
INDICE GENERALE - VOL. 19 (2005) - fasc. 1-2	539
INDICE	543